ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ

ΤΟΜΟΣ Β'
Ο ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ
(Ἀνατολή καί Δύση)

ΑΘΗΝΑ 1990

ΑΥΤΟΤΕΛΗ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

('Επιλογή)

— Ἑλληνικαί μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων — Φιλοθωμισταί καί ἀντιθωμισταί ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς βυζαντινῆς θεολογίας, 'Αθῆναι 1967.

— Καλλίστου 'Αγγελικούδη «Κατά Θωμᾶ 'Ακινάτου» (Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικόν ὑπόμνημα καί πίνακες), 'Αθῆναι 1970.

— Συνάντησις ὀρθοδόξου καί σχολαστικῆς θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1970.

— Πατέρες, αὔξησις τῆς 'Εκκλησίας, ἅγ. Πνεῦμα, 'Αθῆναι 1970 (καί 1982).

— Πρόσωπα τῆς ἀρχαίας 'Εκκλησίας, 'Αθῆναι 1970 (καί 1980).

— 'Αθανάσιος 'Αλεξανδρείας περί ἁγίου Πνεύματος..., 'Αθῆναι 1971.

— Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί προϋποθέσεις Πνευματολογίας αὐτοῦ, 'Αθῆναι 1972 (καί 1989).

— Οἱ Νεομάρτυρες καί τό δοῦλον γένος, 'Αθῆναι 1974.

— 'Αθανάσιος ὁ Μέγας καί ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, 'Αθῆναι 1975 (καί 1980).

— Πατρολογία, Α', Εἰσαγωγή, Β' καί Γ' αἰῶνας (σελίδες 500), 'Αθήνα 1977.

— Ἡ ζωή ἑνός Μεγάλου: Βασίλειος Καισαρείας, 'Αθήνα 1979 (σελ. 506) (ἔκδ.: «'Αποστολικῆς Διακονίας») (β' ἔκδοση 1989).

— Μεγάλου Βασιλείου 'Επιστολές καί ἄλλα κείμενα (μέ τόν Β. Μουστάκη), 'Αθήνα 1980 (σελ. 365) (ἔκδ.: «'Αποστ. Διακονίας»).

— Ὁ Θεολογικός Διάλογος 'Ορθοδοξίας καί Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, 'Αθήνα 1981.

— Μέγας Βασίλειος: Βίος καί Θεολογία, 'Αθήνα 1981.

— 'Ορθόδοξη καί Σχολαστική Θεολογία, 'Αθήνα 1986.

— Μεγάλοι Πατέρες τῆς 'Εκκλησίας, 'Αθήνα 1986.

— Γρηγόριος Νύσσης, «Τέρτιος», Κατερίνη 1987.

— Μέγας 'Αθανάσιος: «Θεολογία καί ζωή», 'Αθήνα 1986.

— Θεολογία καί Γλώσσα, «Τέρτιος», Κατερίνη 1988.

— Διαπίστωση καί Διακήρυξη τῆς ἁγιότητας τῶν ἁγίων, «Τέρτιος», Κατερίνη 1990.

— Πατρολογία, Β', Ὁ Δ' αἰώνας, 'Αθήνα 1990.

'Εκδίδονται προσεχῶς:

— Ὁ ἀετός τῆς θεολογίας: Γρηγόριος ὁ Θεολόγος.

— Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μιλάει.

— Γρηγορίου Θεολόγου σχεδίασμα βιογραφικό.

STYLIANOS G. PAPADOPOULOS, Patrologie, vol. II (le 4ᵉ siècle)

Κεντρική διάθεση: «ΠΑΡΟΥΣΙΑ», Σόλωνος 94,
106 80 Αθήνα
Τηλ. 36 15 147

Τῷ ἐπισκόπῳ Ἀβύδου
Γερασίμῳ (Παπαδοπούλῳ)

ε ὐ γ ν ω μ ό ν ω ς

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἐπιτέλους, μέ τήν βοήθεια τοῦ Θεοῦ, παραδίδεται στήν δημοσιότητα καί ὁ Β' τόμος τῆς Πατρολογίας. Ὁ Α' κυκλοφορήθηκε σέ πρώτη ἔκδοση τό 1977. Μεσολάβησαν πολλά ἐμπόδια καί ἀνυπέρβλητοι περισπασμοί. Ἦταν ἀπόλυτη ἀνάγκη νά προηγηθεῖ ἡ δημοσίευση ἄλλων κειμένων μας. Ἔπειτα οἱ μεγάλες δυσκολίες τοῦ ἐρευνητῆ, πού ἀσχολεῖται μέ πρόσωπα καί κείμενα τοῦ Δ' αἰώνα, εἶναι προφανεῖς. Οἱ γενικές καί εἰδικές ἔρευνες γιά ὅλα τά θέματα εἶναι ἀπό πολλές μέχρι πάρα πολλές. Ἡ παρακολούθηση τῆς ὅλης βιβλιογραφίας εἶναι ἀναγκαία. Κοπιαστική ὅμως καί προπαντός χρονοβόρα, ἰδιαίτερα στήν χώρα μας, τῆς ὁποίας οἱ βιβλιοθῆκες δέν φημίζονται γιά τήν ἐπάρκεια καί τήν ὀργάνωσή τους. Ἀναμονή βιβλίων καί φωτοτυπιῶν ἀπό βιβλιοθῆκες ἄλλων χωρῶν γίνεται ἀπαραίτητη καί κοστίζει χρόνο. Καί ἡ κατανόηση τῶν προσώπων καί τῶν κειμένων τοῦ Δ' αἰώνα στήν ὅλη πορεία τῆς Ἐκκλησίας καί στό καθόλου πνευματικό περιβάλλον τῆς ἐποχῆς ἀποτελεῖ ἀγώνισμα πολύμοχθο.

Προκειμένου μάλιστα γιά τά πρόσωπα καί τά κείμενα τοῦ Δ' αἰώνα, δέν ἔπρεπε νά φανοῦμε βιαστικοί. Ἡ θεολογία τῶν προσώπων αὐτῶν ὄχι μόνο κάλυψε πολύ εὐρύ φάσμα Ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων, ἀλλ' ἀπέβη καί τό στέρεο θεμέλιο τῆς ὅλης θεολογίας καί γραμματείας μέχρι σήμερα. Οἱ ἐγγενεῖς λοιπόν δυσκολίες τῆς ἔρευνας, οἱ πανεπιστημιακοί περισπασμοί καί τό δέος μας ἐνώπιον τῶν Ἀθανασίων, τῶν Γρηγορίων, τῶν Βασιλείων, τῶν Ἀμβροσίων καί ὅλης τῆς χορείας τῶν θεοφώτιστων Πατέρων τοῦ Δ' αἰώνα εἶναι ἡ αἰτία τῆς καθυστερημένης δημοσιεύσεως τοῦ παρόντος τόμου. Ἀκόμα, χρειάστηκε νά περιμένουν τά χειρόγραφα σχεδόν δύο χρόνια, ἕως ὅτου ἐξευρεθοῦν τά ἀναγκαῖα γιά τήν ἔκδοση.

Καθόσον ἀφορᾶ στήν δομή τοῦ Β' τόμου, στήν κατάταξη τῆς ὕλης, ἀκολουθοῦμε τόν Α' τόμο. Ἐκεῖ — στήν Εἰσαγωγή — προτείνουμε, ἀντίθετα μέ ὅ,τι γενικά ἐφαρμόζουν ἄλλοτε καί τώρα οἱ πατρολόγοι, τήν ἀπόλυτη χρονολογική κατάταξη τῆς ὕλης. Χρονολογικά παρουσιαζόμενα τά πρόσωπα καί τά κείμενα τῆς Ἐκκλησίας, ἀποκτᾶ ὁ ἀναγνώστης τήν ὅλη εἰκόνα τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας πού εἶναι ἑνιαία. Ὅταν στήν Ἀλεξάνδρεια γράφει ὁ Μ. Ἀθανάσιος κατά τοῦ Ἀρείου, στήν Νίσιβη καί τήν Ἔδεσσα ὁ σύρος Ἐφραίμ συνθέτει τά οἰκοδομητικοδιδακτικά του ποιήματα, ἐνῶ στήν Ρώμη ὁ λατῖνος Marius Victorinus ἐπιχειρεῖ στοιχειώδη τριαδολογία. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι τήν ἐποχή ἐκείνη ἑνωμένη, ἔχει προβλήματα κοινά. Κι ἐμεῖς μελετᾶμε τούς Πατέρες γιά νά κατανοήσουμε τήν πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Τήν πορεία ὅμως αὐτή καθορίζουν οἱ ἑκάστοτε δογματικές-θεολογικές-ἐκκλησιαστικές κρίσεις, πού λίγο-πολύ ἀφοροῦν ὅλη τήν Ἐκκλησία. Οἱ μεγάλοι Πατέρες, ὁ κορμός δηλ. τῆς Πατρολογίας, ἐπιτέλεσαν τό σημαντικότερο ἔργο τους μέ ἀφορμή τίς κρίσεις αὐτές, πού ἐμφανίζονται διαδοχικά. Ἡ κατάταξη ἄλλωστε τῆς ὕλης κατά εἴδη φιλολογικά καί κατά τόπους (γε-

ωγραφικές περιοχές) προϋποθέτει τήν κυριαρχία φιλολογικοϊστορικῶν ἐνδιαφερόντων, ἐνῶ ἡ Πατρολογία ἔχει θεολογικό χαρακτήρα, μολονότι χρησιμοποιεῖ ἐπιμελῶς καί φιλολογικοϊστορικές μεθόδους. Ἐκεῖνο πού πρώτιστα μᾶς ἐνδιαφέρει εἶναι τό φρόνημα καί τό πνεῦμα πού μέσω τῶν φιλολογικῶν εἰδῶν ἐξέφραζαν σέ κάθε τόπο οἱ λίγοι Μεγάλοι Πατέρες καί Διδάσκαλοι, οἱ πολλοί ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς, οἱ κακόδοξοι, τά συλλογικά καί συνοδικά κείμενα, οἱ αἱρετικοί καί οἱ περιθωριακοί χριστιανοί.

Ἡ χρονολογική κατάταξη τῆς ὕλης ἐμπερικλείει, βέβαια, καί προβλήματα. Πάντως λιγότερα ἀπ' ὅσα ἐπιλύει. Πρός διευκόλυνση μάλιστα στήν «Εἰσαγωγή» τοῦ παρόντος τόμου κάνουμε τίς ἀναγκαῖες ταξινομήσεις. Παρουσιάζουμε σέ ὁμάδες τούς συγγραφεῖς πού ἔδρασαν κατά περιοχές (Ἀλεξάνδρεια, Μικρασία, Ρώμη, Β.Ἀφρική)· τούς συγγραφεῖς πού ἀντιμετώπισαν τίς μεγάλες αἱρέσεις ἤ αὐτούς πού ἔγραψαν ποίηση. Παρουσιάζουμε τίς συνόδους τῆς Ἀνατολῆς καί τῆς Δύσεις, ὅπως παρουσιάζουμε τίς αἱρέσεις, πού δημιούργησαν μεγάλες κρίσεις καί προκάλεσαν τήν σύνταξη θεολογικῶν μελετῶν. Μιλᾶμε γιά τόν ρόλο τῆς φιλοσοφίας στό ἔργο τῶν Πατέρων, ὅπως μιλᾶμε γιά τόν Μοναχισμό, τίς ἑρμηνευτικές μεθόδους καί τάσεις. Ὀνοματίζουμε τά μεγάλα πνευματικά κέντρα τῆς ἐποχῆς καί τούς ἀντίστοιχους συγγραφεῖς.

Τέλος ἐπισημαίνουμε τά χρησιμοποιηθέντα ἀπό τούς Πατέρες φιλολογικά εἴδη, ὥστε προκαταβολικά νά εἶναι ὁ ἀναγνώστης ἐνημερωμένος. Πιό ἐνημερωμένος καί ἀπό τό ἐάν ἡ κατάταξη τῆς ὕλης γινόταν κατά εἴδη φιλολογικά, κατά τόπους (γεωγραφικές περιοχές) ἤ κατά θέματα. Ἡ ἐνημέρωση τοῦ ἀναγνώστη συμπληρώνεται μέ τούς Πίνακες στό τέλος τοῦ ἔργου. Ἐκεῖ θά βρεῖ ἀλφαβητικό ἀναλυτικό πίνακα ὀνομάτων καί πραγμάτων.

Ὁ παρών τόμος φτάνει στήν δημοσιότητα μέ τήν βοήθεια καί τήν πολύπλευρη συμπαράσταση φίλων καί οἰκείων. Πρός ὅλους οἱ εὐχαριστίες μου εἶναι βαθύτατες. Ἰδιαίτερα εὐχαριστῶ τόν θεοφιλέστατο ἐπίσκοπο Ἀβύδου Γεράσιμο, (Παπαδόπουλο), πρός τόν ὁποῖο ἐπιγράφεται ὀφειλετικά ὁ τόμος, καί τόν φίλο καί συνάδελφο Δημήτριο Γόνη, Ἀναπληρωτή Καθηγητή, πού ἀνέλαβε μέ συγκινητική εὐγένεια τήν διόρθωση τῶν δοκιμίων.

Τούς μαθητές μου θεολόγους, Διονύσιο Κακαλέτρη, πού συνέταξε τούς «Πίνακες», Ἀναστάσιο Σταυρόπουλο καί Ἰωάννη Χατζηουρανίου, εὐχαριστῶ γιά τήν ἐν γένει συνεργασία τους.

Εὐχαριστίες θερμές ἀπευθύνω καί πρός τό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, πού μέ τήν εὐθύνη τῆς Πρυτανείας του ἀνέλαβε μέρος τῶν ἐξόδων τῆς ἐκδόσεως τοῦ παρόντος τόμου.

Ἐλπίζω, τέλος, ἀγαπητέ ἀναγνώστη, νά δεῖς μέ συμπάθεια τίς ἀδυναμίες μου. Ἐλπίζω ἀκόμη, ἐάν ὁ Κύριος ἐπιτρέψει καί οἱ ἅγιοι Πατέρες μέ βοηθήσουν, νά δημοσιευτεῖ σύντομα καί ὁ Γ' τόμος τῆς Πατρολογίας μέ τούς συγγραφεῖς τῶν Ε' καί ΣΤ' αἰώνων.

Ἀθήνα, 7 Ἰανουαρίου 1990

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ

AAAd Antichità altoadriadiche, Udine.
AAP Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli.
AAT Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Torino.
AB Analecta Bollandiana, Bruxelles.
AbhB Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - hist. Klasse, Berlin
AC F. J. Dölger, Antike und Christentum, Münster i. W.
AcAnt Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
ACl Antiquité classique, Bruxelles.
ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum, ἔκδ. E. Schwartz, Berlin 1914/1940 - ἔκδ. J. Straub, 1971.
AE Ἀρχαιολογική Ἐφημερίς, Ἀθήνα.
AEHEH Annuaire de l' École pratique des Hautes Études, IV^e^ section, Sciences historiques et philologiques, Paris.
AEHESR Annuaire de l' École pratique des Hautes Études, V^e^ section, Sciences religieuses, Paris.
AFFB Anuario de Filología. Facultad de Filología, Barcelona.
AFLB Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari, Bari.
AFLC Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell' Università di Cagliari, Cagliari.
AFLNice Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice, Nice.
AFLPer Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Univ. di Perugia.
AFMB Annali della Facoltà di Magistero dell' Università di Bari.
AHC Annuarium Historiae Conciliorum, Paderborn.
AIIS Annali dell' Istituto italiano per gli Studi storici, Napoli.
AIPh Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales et slaves, Paris-Bruxelles.
AJPh American Journal of Philology, Baltimore.
ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες: Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου, Οἱ ἱεροί Κανόνες μετά προεισαγωγικῶν σημειώσεων, παραπομπῶν καί πινάκων, Ἀθήνα 1923.
ALW Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
AMATosc Atti e Memorie dell' Accademia Toscana La Colombaria, Firenze.
AncSoc Ancient Society, Louvain.
AOAW Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, Wien.
APF Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Leipzig.
ArOr Archiv Orientálni, Πράγα.
ASNP Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa.
ASS Acta Sanctorum Collecta... a Sociis Bollandianis, 3η ἔκδ., Paris 1863 ἑξ.

AThR Anglican Theological Review, Evanston (Ill.).
AtTor Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Torino.
Aug Augustinianum, Roma.
AugStud Augustinian Studies, Villanova, Pa.

B Byzantion, Bruxelles.
BAB Bulletin de l' Association G. Budé, Paris.
BASP Bulletin of the American Society of Papyrologists, New York, Columbia Univ.
BENEŠEVIČ Synagoga: Iohannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera juridica, I, München 1937 (καί 1972).
BENEŠEVIČ Syndagma: V. N. Beneševič, Syndagma XIV titulorum sine shcoliis secundum versionem palaeo-slavicam adiecto textu graeco, Πετρούπολη 1906/7.
ΒΕΠ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καί Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ἔκδ.: Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), Ἀθήνα 1955 ἑξ.
BHG F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, Bruxelles 1957[3].
BHG^a^ καί BHG^n^: Fr. Halkin, Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae, Bruxelles 1969.
Bi Biblica, Roma.
BIAO Bulletin de l' Institut français d' Archéologie Orientale, Le Caire.
BICS Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, London.
BIHLMEYER: K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Neubearb. der Funkschen Ausgabe. 2. Aufl. mit einem Nachtrag v. W. Schneemelcher, I, Tübingen 1956.
BiZ Biblische Zeitschrift, Paderborn.
BJR Bulletin of John Rylands Library, Manchester.
BLE Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
Burgense: Burgense. Seminario metropolitano, Burgos.
ByFo Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik, Amsterdam.
Byz Byzantion, Bruxelles.
BZ Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, München.

CBQ The Catholic Biblical Quarterly, Washington.
CC La Civiltà Cattolica, Roma.
CCC Civiltà classica e cristiana, Genova.
CCG Corpus Christianorum, series graeca, Turnhout.
CCL Corpus Christianorum, series latina, Turnhout.
CEA Cahiers des Études anciennes, Montréal, Univ. du Québec.
CGG Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Ἔκδ. A. Grillmeier καί H. Bacht, Würzburg I (1951), II (1953), III (1954).
CH Church History, Chicago.
ChQ The Church Quarterly Review, London.
CHR The Catholic Historical Review, Washington.
ClAnt Classical antiquity, Berkley, University of California Press.
CM Classica et Mediaevalia, Kϕbenhavn.
CPG M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, I-IV, Brepols-Turnhout 1974-1980.
CPh Classical Philology, Chicago.
CPL E. Dekkers - A. Gaar, Clavis Patrum Latinorum, Steon Brugge 1961[2].
CQ Classical Quarterly, Oxford.
CQR The Church Quarterly Review, London.
CRAI Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions et Belles - Lettres, Paris.

CrSt Cristianesimo nella storia. Richerche storiche esegetiche teologiche, Bologna.
CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain.
CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien.

ΔΒΜ Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν, 'Αθήνα.
DBS I Dictionnaire de la Bible. Supplement, Paris.
De vir. ill.: 'Ιερωνύμου, De viris in(l)lustribus, εἰς *PL* 23, 631-720.
ΔΙΕΕ Δελτίον τῆς 'Ιστορικῆς καί 'Εθνολογικῆς 'Εταιρείας τῆς 'Ελλάδος, 'Αθήνα.
DOP Dumbarton Oaks Papers, New York.
DR Downside Review, Downside Abbey (Bath).
DSp Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
DTT Dansk teologisk tidsskrift, Kϕbenhavn.

EAug Études Augustiniennes.
ECl Estudios Clásicos, Madrid.
EE Estudios Ecclesiásticos, Madrid.
ΕΕΘΑ 'Επιστημονική 'Επετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, 'Αθήνα.
ΕΕΘΣΠΘ 'Επιστημονική 'Επετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.
EL Ephemerides liturgicae, Roma.
Emerita Emerita. Boletín de Lingüística y Filología clásica, Madrid.
EO Échos d' Orient, Paris.
EOMIA C. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima, Oxford 1899-1939.
ΕΠΕ "Ελληνες Πατέρες τῆς 'Εκκλησίας, Πατερικαί ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1972 ἑξ.
ΕΦ 'Εκκλησιαστικός Φάρος, 'Αλεξάνδρεια.
ErJb Eranos-Jahrbuch, Zürich.
ΕΘ 'Εκκλησία καί Θεολογία, Thyateira House, London 1980.
EThL Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.

Φιλοκαλία Μακαρίου Κορίνθου καί Νικοδήμου 'Αγιορείτου, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρά τῶν ἁγίων καί θεοφόρων πατέρων, I-V, 'Αθήνα 1957-1963 (ἔκδοση τρίτη).
FS Franciscan Studies. St. Bonaventura, New York, Νέα σειρά 1941.
FZPT Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg.

GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin.
GDA Godišnik na Duchovnata Akademija, Σόφια.
GIF Giornale Italiano di Filologia..., Roma
GOTR The Greek Orthodox Theological Review, Brookline Mass.
G&R Greece and Rome, Oxford.
GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies. San Antonio (Texas), Durham (N.C.).
Greg Gregorianum, Roma.
ΓρΠ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη.
ΓΘΑ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου "Απαντα, 'Εκδόσεις «'Ωφελίμου Βιβλίου», 'Αθήνα.

HA Handes Amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie, Wien.

HEFELE - LECLERCQ: C. J. H. Hefele - H. L. Leclercq, Histoire des Conciles, I, Paris 1907· II, Paris 1908.

HENNECKE - SCHNEEMELCHER: E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutsche Übersetzung, 3. völlig neubearbeitete Auflage, I-II, Tübingen 1959, 1964.

HJB Historisches Jahrbuch der Görres - Gesellschaft, München.

HJG Historisches Jahrbuch der Görres - Gesellschaft, München.

HThR The Harvard Theological Review, Cambridge (Mass).

IKZ Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern.

JA Journal asiatique, Paris.

JAC Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.

JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.

JBL Journal of Biblical Literature, Philadelphia.

JEH The Journal of Ecclesiastical History, London.

JHI Journal of the History of Ideas. Ephrata, Penna καί Philadelphia.

JOANNOU, Fonti: P.-P. Joannou, Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (II^{e}-IX^{e}s.), t. I, 1: Les canons de conciles oecumeniques, Rome 1962· t. I, 2: Les canons des synodes particuliers, Rome 1962· t. II: Les canons des Pères grecs, Rome 1963.

JÖByz Jahrbuch der Oesterreichischen byzantinischen Gesellschaft καί ἀπό τό 1969: Jahrbuch der Oesterr. Byzantinistik, Wien.

JR The Journal of Religion, Chicago.

JRH The Journal of Religious History, Sydney.

JRS Journal of Roman Studies, London.

JThS Journal of Theological Studies, Oxford.

ΚΑΡΜΙΡΗ, ΔΣΜ: 'Ι. Καρμίρη, Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας, 'Αθήνα 1960².

ΚΔ Καινή Διαθήκη.

KIT Kleine Texte für Vorlesungen and Übungen. Begründet von H. Lietzmann, Berlin.

KRÜGER - RUHBACH: G. Krüger - G. Ruhbach, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen 1965⁴.

Latomus Latomus. Revue d' études latines, Bruxelles.

LThPh Laval théologique et philosophique, Québec.

MBA Μεγάλου Βασιλείου Ἅπαντα. 'Εκδόσεις «'Ωφελίμου Βιβλίου», 'Αθήνα 1972 ἑξ.

MCM Miscellanea classico-medievale. Quaderni predipartimento di civiltà classica e del medioevo, Università di Lecce.

MD Materiali e Discussioni per l' analisi dei testi classici, Pisa.

MEFR Mélanges d' Archéologie et d' Histoire. École Française de Rome, Paris.

MEPE Messager de l' Exarchat du Patriarche russe en Europe Centrale, Paris.

MH Museum Helveticum, Basel.

Mn Mnemosyne, Bibliotheca classica Batava, Leyden.

MPhL Museum Philologum Londiniense, Amsterdam, Hakkert.

MS Mediaeval Studies, Toronto.
MSR Mélanges de Science Religieuse, Lille.
Mu Le Muséon, Louvain.
MUSURILLO, The Acts...: H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972.
MTZ Münchener theologische Zeitschrift, München.

NAWG Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, Göttingen.
NDid Nuovo Didaskaleion, Catania.
NovTest Novum Testamentum, Leiden.
NRTh Nouvelle Revue Théologique, Tournai.
ΝΣ Νέα Σιών, Ἱεροσόλυμα.
NTA New Testament Abstracts, Cambridge Mass.
NTS New Testament Studies, Cambridge.
NTT Neiuw Theologisch Tijdschrift, Haarlem.

ÖAKR Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien.
OC Oriens Christianus, Leipzig, Wiesbaden.
OCP Orientalia Christiana Periodica, Roma.
OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Louvain.
OLZ Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig, Berlin.
OrSy L' Orient syrien, Paris.
OstkSt Ostkirchliche Studien, Würzburg.

ΠΑΑ Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα.
ParOr Parole de l' Orient, Kaslik (Liban).
PBH Patma - banasiraken handes. Revue historico-philologique, Jerevan.
PBR The Patristic and Byzantine Review, New York.
ΠΔ Παλαιά Διαθήκη.
PG J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, Paris 1857-1866.
PITRA J. - B. Pitra, Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, I-II, Romae 1864/1868.
PL J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina, Paris 1844-1864.
PLS PL Supplementum.
PO Patrologia Orientalis, Paris.
PRIA Proceedings of the Royal Irish Academy, Dublin.
PS Patrologia Syriaca, Paris 1894-1926.
PSt Patristic studies, ed. R. J. Deferrari, Catholic University of America, Washington.
PTS Patristische Texte und Studien, Berlin.
PWK Pauly - Wissowa - Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.

QILCL Quaderni dell' Istituto di Lingue e Letterature classiche, Bari.

RACh Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
ΡΑΛΛΗ - ΠΟΤΛΗ: Κ. Ράλλη καί Μ. Ποτλῆ, Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων, Α'- Δ', Ἀθήνα 1852-1859.
RAM Revue d' ascétique et de mystique, Toulouse.

RB Revue bénédictine, Maredsous.
Rb Revue biblique, Paris.
RBPh Revue belge de philologie et d' histoire, Bruxelles.
RCCM Rivista di cultura classica e medioevale, Roma.
RD Revue Historique de Droit français et étranger, Paris, Sirey.
REAnc Revue des études anciennes, Bordeaux.
REArm Revue des études arméniennes, Paris.
REAug Revue des études augustiniennes, Paris.
RecAug Recherches augustiniennes, Paris.
RechAug Recherches augustiniennes (Supplément à *REAug*).
REG Revue des études grecques, Paris.
REL Revue des études latines, Paris.
RET Revista española de Teología, Madrid.
RevR Review of Religion, New York.
RFIC Rivista di Filología e d' Istruzione Classica, Torino.
RFN Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano.
RHE Revue d' histoire ecclésiastique, Louvain.
RhM Rheinisches Museum für Philologie, Frankfurt a. M.
RHPR Revue d' histoire et de philosophie Religieuse, Paris.
RHR Revue de l' Histoire des Religions, Paris.
RHSpir Revue d' Histoire de la Spiritualité, Paris.
RHT Revue d' Histoire de Textes, Paris.
RILSL Renticonti. Instituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storici, Milano.
RiStCl Rivista di Studi Classici, Torino.
ROC Revue de l' Orient chrétien, Paris.
ROF Romanische Forschungen, Frankfurt.
RPh Revue de philologie, de littérature et d' histoire anciennes, Paris.
RPL Res publica litterarum. Studies in the classical tradition, Laurence, Univ. of Kansas.
RQ Römische Quartalschrift, Freiburg i. Br.
RQU Revue de Qumran, Paris.
RR Ricerche religiose, Roma.
RSC Rivista di Studi Classici, Torino.
RSCI Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Roma.
RSI Rivista Storica Italiana, Napoli.
RSLR Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Firenze.
RSO Rivista degli Studi Orientali, Roma.
RSPh Revue de Sciences philosophiques et théologiques, Paris, Vrin.
RSRUS Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
RStR Ricerche di storia religiosa, Roma.
RTAM Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
RThL Revue théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
RThPh Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
RUO Revue de l' Université d' Ottawa, Ottawa.

SAM Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Philosoph. - philol. und hist. Classe, München.
SAWW Sitzungsberichte der österreichischen Akademie in Wien, Philol. - histor. Klasse,

SbB	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.- hist. Klasse, Berlin.
SCh	Sources chrétiennes, Paris.
SCO	Studi classici e orientali, Pisa.
ScTh	Scripta Theologica. Universidad de Navarra, Pamplona.
SEJG	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen Steenbrugge, St. Pietersabdij.
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica, Firenze.
SJTh	Scottish Journal of Theology, Edinburgh.
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Bologna.
SO	Symbolae Osloenses, Oslo.
SP	Studia Patristica (TU), Berlin.
SPhS	Studia philologica Salmanticensia, Salemanca.
SSR	Studi storico-religiosi. Roma, Scuola di perfezionamento in studi stor.-relig. del. Univ. L' Aquila, Japadre.
StA	Studia Anselmiana, Roma.
StMed	Studi medievali, Spoleto.
StMon	Studia monastica. Abadia de Montserrat, Barcelona.
StPad	Studia Patavina, Padova.
StTh	Studia theologica, Oslo.
StudFilos	Studi filosofici. Annali dell' Ist. Universitario Orientale, Firenze.
StudiRic.Oriente Crist.	Studi e Ricerche sull' Oriente Cristiano, Roma.
ΘHE	Θρησκευτική καί 'Ηθική 'Εγκυκλοπαιδεία, 'Αθῆνα.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Berlin.
ThPh	Theologie und Philosophie, Freiburg in Br.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Stuttgart.
ThRu	Theologische Rundschau, Tübingen.
ThStK	Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
Tr	Traditio, New York.
TS	Theological Studies, Baltimore.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier.
TU	Texte und Untersuchungen, Leipzig-Berlin.
VC	Vigiliae Christianae, Amsterdam.
VetChr	Vetera Christianorum, Bari.
VS	La vie spirituelle, Paris.
WSt	Wiener Studien, Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Wien.
WZHalle	Wissenschaftliche Zeitschrift der M.-Luther - Universität Halle-Wittenberg, Halle.
WZJena	Wissenschaftliche Zeitschrift der. Fr.-Schiller-Universität Jena, Jena.
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck.
ZB	Zeitschrift für Balkanologie, Wiesbaden.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien.

ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Giessen, Berlin.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Marburg, Köln.

Ε Ι Σ Α Γ Ω Γ Η

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΤΟΥ Δ΄ ΑΙΩΝΑ

α. Ἔξοδος ἀπό τίς κατακόμβες

Τό πρόσωπο τοῦ Δ΄ αἰώνα στόν ἑλληνορωμαϊκό χῶρο ἐμφανίζεται ταραγμένο καί διαρκῶς γινόμενο. Συγκλονιστικές ἀνακατατάξεις καί συγκρούσεις διαδέχονται ἡ μία τήν ἄλλη. Ὁ ἐθνικός ἑλληνορωμαϊκός κόσμος, ὡς πνεῦμα καί ἐξουσία, νιώθει ἔκπληκτος ἐνώπιον τοῦ τεράστιου ρεύματος, πού συνιστᾶ ἡ Ἐκκλησία. Ὁ κόσμος αὐτός ζοῦσε περίοδο πτώσεως καί ὄχι ἀνόδου. Δέν εἶχε τό πνευματικό σθένος ν' ἀντιδράσει στήν Ἐκκλησία. Αὐταπατώμενος εἶχε πιστέψει, κατά τόν Β΄ καί Γ΄ αἰώνα, ὅτι ἄλλοτε μέ τήν αἴγλη του, ἄλλοτε μέ σκληρούς διωγμούς καί ἄλλοτε μέ τήν ἀνοχή του, θά συγκρατοῦσε τήν Ἐκκλησία σέ μικρές διαστάσεις. Ὅταν τελικά συνειδητοποίησε τήν δική του ἀδυναμία καί τήν ὁρμή τῆς Ἐκκλησίας, ἀντέδρασε σπασμωδικά. Ὁ ρωμαῖος αὐτοκράτορας Διοκλητιανός κήρυξε φοβερό διωγμό (303/4) κατά τῶν χριστιανῶν καί οἱ «πεπτωκότες» δέν ἦταν λίγοι. Ἔτσι ἄρχισε ὁ Δ΄ αἰώνας.

Οἱ Ρωμαῖοι, μολονότι εἶχαν τήν χαρά νά βλέπουν «πεπτωκότες», δηλωσίες χριστιανούς, διαπίστωναν ὅτι ὅπου κτυποῦσαν ἕναν γεννιοῦνταν ἑκατό κι ὅπου ἑκατό χίλιοι. Καί τό πιό δυσάρεστο γι' αὐτούς ἦταν ὅτι πληθαιναν οἱ χριστιανοί ἀκόμη καί μέσα στίς κυρίαρχες τάξεις τους. Ἔπρεπε, λοιπόν, ἐάν συνέχιζαν τούς διωγμούς, νά αὐτοδιωχτοῦν, νά αὐτοκαταστραφοῦν! Ἐπειδή αὐτό ἦταν ἀδύνατο, ἀναγκάστηκε ὁ ρωμαϊκός κόσμος νά δείξει σαφή ἀνοχή πρός τήν Ἐκκλησία, τήν ὁποία ὅμως ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος, ἀπό τό 324 κυρίως, πού ἔγινε μονοκράτορας, ἀντιμετώπιζε σάν νά ἦταν μέλος της, ἐνῶ ἀκόμη δέν ἦταν. Ἡ ἔξοδος ἀπό τίς κατακόμβες εἶχε πραγματοποιηθεῖ.

Ἀπό τήν πλευρά της ἡ Ἐκκλησία, ἀρχίζοντας ὁ Δ΄ αἰώνας μέ τούς

διωγμούς, ἔδειξε ὅλη τήν δύναμη τῆς πίστεώς της καί τήν ἀντοχή ἐκείνου πού περιμένει νά ἐξαντληθεῖ ὁ σκληρός τύραννός του.

Ὅταν ὁ τύραννος ἔπεσε ἐξαντλημένος καί ὁ μονοκράτορας (324) Κωνσταντῖνος πολιτευόταν ὡς χριστιανός καί προστάτης τῆς Ἐκκλησίας, ἡ Ἐκκλησία ἔνιωσε τόση ἔκπληξη, ὥστε πολλοί ἐπίσκοποί της ἔχασαν σχεδόν τό μέτρο. Ἦσαν ἀνέτοιμοι νά συλλάβουν καί ν' ἀντιμετωπίσουν τήν νέα πρωτόγνωρη πραγματικότητα καί τά νέα συγκλονιστικά προβλήματα. Ἐπρόκειτο γιά τά προβλήματα πού δημιούργησε ἡ ἐλεύθερη ζωή καί δράση τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἀνάγκη τῆς στέρεης ὀργανώσεώς της, ἡ ἐμφάνιση νέων ἐπικίνδυνων αἱρέσεων καί τό αἴτημα γιά ὁλοένα βαθύτερη κι εὐρύτερη θεολογική ἐξήγηση τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἐξήγηση ὅμως αὐτή ἔπρεπε νά γίνει καί μέ τήν βοήθεια τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, ἡ ὀρθή καί διακριτική χρήση τοῦ ὁποίου ἀπό τούς χριστιανούς θεολόγους ἀπέβη ἀκανθῶδες πρόβλημα, πού ἔλυσαν ἐπιτυχῶς μόνοι οἱ μεγάλοι Πατέρες.

β. Ἐναγκαλισμός τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό κράτος

Ἡ ἔξοδος τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τίς κατακόμβες καί ἡ ἄνεσή της νά κινεῖται ἀνενόχλητη σέ ὁποιονδήποτε κοινωνικό χῶρο, συνδυάστηκε μ' ἕναν προστατευτισμό τοῦ αὐτοκράτορα πολύ ἐπικίνδυνο. Ἐπρόκειτο γιά ἐναγκαλισμό, πού ὀφειλόταν στούς ἑξῆς παράγοντες: α) Ὁ αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος ἔνιωθε καί δροῦσε ὡς χριστιανός. β) Ὡς ρωμαῖος αὐτοκράτορας ἦταν καί μέγιστος ἱερέας. Τώρα, ὡς χριστιανός βασιλέας, δέν μποροῦσε νά τελεῖ καθήκοντα ἱερατικά, π.χ. νά θυσιάζει, ἀλλά αἰσθανόταν ὅτι ἔχει τήν κορυφαία εὐθύνη γιά τήν προκοπή καί τήν πορεία τῆς Ἐκκλησίας. γ) Ὡς αὐτοκράτορας φρόντιζε πάση θυσία νά ἐξασφαλίζει τήν συνοχή καί πειθαρχία τῶν πολλῶν λαῶν καί φυλῶν, πού συναποτελοῦσαν τήν ρωμαϊκή αὐτοκρατορία. Ἡ συνοχή μέχρι λίγο πρίν ἐξασφαλιζόταν μέ τήν ἐπιβολή σέ ὅλη τήν ἐπικράτεια τῆς λατρείας τοῦ αὐτοκράτορα. Τώρα, χωρίς πολλή σκέψη καί μέ τήν ἐπίδραση τῆς ρωμαϊκῆς παραδόσεως, ἔκρινε ὅτι τόν συνδετικό παράγοντα τῆς ἀπέραντης αὐτοκρατορίας μπορεῖ νά τόν ἀποτελεῖ ὁ χριστιανισμός. δ) Ἡ Ἐκκλησία δέν εἶχε οὔτε πλούσια ἐμπειρία κοινωνικῆς ἐλευθερίας οὔτε ἀκόμη ἀρκετή θεσμική ὀργάνωση, ὥστε ν' ἀποποιηθεῖ ἀποφασιστικά τήν ἑλκυστική προστασία τοῦ αὐτοκράτορα. Οἱ ριζικές διαφοροποιήσεις γιά τήν Ἐκκλησία καί τό κράτος εἶχαν πολλαπλές καί βαθιές συνέπειες, θετικές καί ἀρνητικές. Τό κράτος βρῆκε στόν ραγδαῖα ἀναπτυσσόμενο χριστιανισμό τήν ἀλκή καί τό σθένος, πού ἔλειπαν ἀπό τήν ρωμαϊκή κοινωνία. Ἡ Ἐκκλησία πάλι ἀπέβη ἰσχυρός κοινωνικός παράγοντας στό νέο ρωμαϊκό κράτος. Ἱκανοί ἐπίσκο-

ποι, μεγάλων κυρίως πόλεων, ἄρχισαν νά διαδραματίζουν ἀποφασιστικό ρόλο στήν ὅλη κοινωνική ζωή. Οἱ αὐτοκράτορες δροῦσαν, κοινωνικά τουλάχιστον, ὑπολογίζοντας τήν ἄποψη τῆς Ἐκκλησίας καί διευκολύνοντας οἰκονομικά καί θεσμικά τήν εὐρύτερη διάδοση τοῦ χριστιανισμοῦ. Οἱ χριστιανοί ἔγιναν μέχρι τό τέλος τοῦ αἰώνα ἡ πνευματική élite τῆς αὐτοκρατορίας, οἱ ἐκλεκτοί, πού τό κῦρος καί ἡ ἐπιρροή τους ηὔξανε συνεχῶς. Μειωνόταν ἡ δύναμη τῆς ἐθνικῆς θρησκείας κι ἐπεκτεινόταν ἡ παρουσία τοῦ χριστιανισμοῦ σέ ὅλα τά πολιτικοκοινωνικά ἐπίπεδα.

Ἐπιβλητικοί χριστιανικοί ναοί ἀνεγείρονταν σέ ὅλα τά μήκη καί πλάτη τῆς αὐτοκρατορίας καί ἡ λατρεία σ' αὐτούς ἀπό λιτή καί ἀπέριττη ἔγινε λαμπρή καί ἀπέκτησε δομική καί θεολογική πληρότητα.

Ἡ Ἁγία Γραφή γνώρισε ἐκδοτικό ὀργασμό καί μεταφράστηκε στήν λατινική πληρέστερα καί ἀκριβέστερα, κάτι πού ἰσχύει καί γιά ἄλλες γλῶσσες, ὅπως π.χ. τήν συριακή καί μερικῶς τήν γοτθική. Στήν ἀνάγκη τῆς Ἐκκλησίας ν' ἀποκτήσει τό ἀπαραίτητο θεσμικό πλαίσιο βοήθησε τό κράτος πολύ. Διευκόλυνε δηλαδή τήν σύγκληση συνόδων, ἀπό τίς ὁποῖες συντάχτηκαν τά θεμελιώδη κανονιστικά κείμενα τοῦ βίου τῆς Ἐκκλησίας, οἱ *Κανόνες*, πού χρειάζονταν γιά τήν εὐστάθεια τοῦ ὀργανισμοῦ της. Οἱ Κανόνες αὐτοί ἀποκτοῦσαν αὐτόματα κῦρος νόμου κι ἔτσι ἐξασφαλιζόταν γενικά ἡ ἐφαρμογή τους.

Δέν ἄργησαν ὅμως νά φανοῦν καί οἱ ἀρνητικές γιά τήν Ἐκκλησία συνέπειες τοῦ ἐναγκαλισμοῦ. Ὁ αὐτοκράτορας καί γενικά ἡ κρατική ἐξουσία δέν δίσταζε νά κάνει αἰσθητή τήν παρουσία της καί ἀπαιτητή ἐνίοτε τήν ἀποδοχή τῆς θελήσεώς της ὡς ἀντάλλαγμα τῆς προσφερόμενης προστασίας. Σέ πολλά ἡ ρωμαϊκή νοοτροπία καί ἡ νομοθεσία ἄλλαξαν μέ τήν ἐπίδραση τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος. Καί ἡ Ἐκκλησία ὅμως χρειάστηκε νά κάνει κάποιες ὑποχωρήσεις, νά δείξει ἀνεκτικότητα. Τό κανονιστικό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας, οἱ *Κανόνες*, χρειάζονταν ἕνα κῦρος γιά νά γίνουν ἐκτελεστοί, ἀλλά ἡ αὐστηρή ἐπιβολή τους ὡς νόμων ἀναγκαστικῶν δέν συμβιβαζόταν μέ τό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀκόμα περισσότερο, τό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας τραυμάτιζαν σέ πολλές περιπτώσεις οἱ νόμοι τοῦ κράτους ὑπέρ τῆς Ἐκκλησίας καί κατά τῶν ἐθνικῶν θρησκειῶν ἤ τῶν αἱρετικῶν ὁμάδων.

Ἐκεῖ ὅμως πού ὁ ἐναγκαλισμός τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό κράτος ἐξελίχτηκε σέ πραγματικό δρᾶμα ἦταν ἡ προσπάθεια τῶν αὐτοκρατόρων ν' ἀναμιχτοῦν ἔμμεσα κι ἐνίοτε ἄμεσα στά θεολογικά καί δογματικά ζητήματα. Οἱ αὐτοκράτορες, ἕνεκα τῆς ρωμαϊκῆς τους παραδόσεως καί ἀκούγοντας εἰσηγήσεις κακόβουλων ἤ ἀφελῶν ἐπισκόπων, νόμιζαν ὅτι δικαιοῦνταν νά ἐπεμβαίνουν στά ἐκκλησιαστικά

πράγματα, τά όποῖα χριστιανοί αὐλοκόλακες τούς ἔπειθαν ὅτι τά κατανοοῦν. Ἔτσι, σ' ἕναν αἰώνα ὕψιστης σημασίας γιά τήν διατύπωση καί τήν στήριξη τῆς πίστεώς της, ἡ Ἐκκλησία γνώρισε τό ἑξῆς ἀντιφατικό καί δραματικό φαινόμενο: ὁ πρῶτος χριστιανός αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος βοήθησε ἀποτελεσματικά τήν Ἐκκλησία τό 324 καί 325 (Σύνοδος Νικαίας) νά διατυπώσει καί νά ἐπιβάλει τήν ὀρθόδοξη πίστη της κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἀμέσως ὅμως μετά ὁ ἴδιος αὐτοκράτορας ἤπια καί οἱ γιοί-διάδοχοί του σκληρά ἐργάστηκαν, ἕως τό 378, μέ ὅλα τά μέσα γιά τήν ἀνατροπή τῆς ὀρθόδοξης πίστεως καί τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τό γεγονός πυροδότησε τόσο μεγάλη κρίση, ὥστε νά μή θεωρεῖται μικρότερη σ' ἔνταση ἀπό ἐκείνην πού τῆς προκάλεσαν οἱ διωγμοί, ἐνῶ ἀναμφισβήτητα ἦταν πιό ἐπικίνδυνη ἀπό ἐκείνην. Τόσο ἐπικίνδυνη, ὥστε ἡ φιλορθόδοξη τακτική τοῦ Μεγάλου Θεοδοσίου, τό 379/380, νά χαιρετιστεῖ ὡς ἰσάξια πρός τήν φιλοχριστιανική τακτική τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (324).

Ὁ Δ' αἰώνας, λοιπόν, ἄρχισε μέ τόν φοβερό διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ, προχώρησε γρήγορα μέ τήν προστασία τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο, ἐξελίχτηκε μέ τόν φιλοαρειανισμό τῶν Μ. Κωνσταντίνου, Κωνσταντίου, καί Οὐάλη (+378) καί τελείωσε μέ τήν φιλορθόδοξη τακτική τοῦ Θεοδοσίου, ὁ ὁποῖος ἔδωσε ἰσχύ νόμου στήν ὀρθόδοξη πίστη, τήν ὁποία ὅμως, χωρίς πιέσεις του, υἱοθετοῦσε προσυνοδικά καί συνοδικά ἡ πλειοψηφία τῶν ἐπισκόπων.

γ. Συγκλονιστικές θεολογικές κρίσεις καί θεμελιώδης θεολογία

Μόλις ἄρχισε ἡ Ἐκκλησία ν' ἀναπνέει ἐλεύθερα, ἕνα ἔτος μετά τήν ἔκδοση τοῦ διατάγματος (311) τοῦ ἑτοιμοθάνατου Γαλερίου περί ἀνοχῆς τοῦ χριστιανισμοῦ, ἐκδηλώθηκε στούς κόλπους τῆς βορειοαφρικανικῆς Ἐκκλησίας τό κίνημα τοῦ **Δονατισμοῦ**, πού δέν εἶχε σοβαρά θεολογικά κίνητρα. Ἐξέφραζε αὐστηρό, σχεδόν ἄτεγκτο, χριστιανισμό καί τρεφόταν ἀπό τήν κοινωνικοπολιτική ἀντίθεση τῶν βορειοαφρικανῶν πρός τήν Ρώμη, ὡς κέντρου ἐξουσίας καί καταπιέσεως. Ὁ Δονατισμός ταλαιπώρησε τήν δυτική Ἐκκλησία μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰώνα.

Ἡ θεολογική κρίση, πού συγκλόνισε ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία καί κάλυψε τόν Δ' αἰώνα ἀπό τό 318 μέχρι τό 381 κυρίως, ἦταν ὁ **Ἀρειανισμός**. Ἡ κρίση αὐτή ἔκανε φανερό, ὅτι ὅσο οἱ πιστοί ζητοῦσαν νά κατανοήσουν τήν ἀλήθεια μέ τά φιλοσοφικά καί κοσμολογικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς, τόσο προκαλοῦνταν συζητήσεις κι ἐρωτήματα, πού κατέληγαν σέ ὀρθή θεολογία ἤ σέ κακοδοξίες. Ὅσοι θεολόγοι εἰσέρχονταν στίς συζητήσεις αὐτές, υἱοθετώντας ὅλη τήν ἐκφρασμένη Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, δημιουργοῦσαν ὀρθόδοξη

θεολογία. Ὅσοι θεολόγοι κινοῦσαν τέτοιες συζητήσεις, ἀθετώντας κάτι καίριο ἀπό τήν Παράδοση, κατέληγαν σέ κακόδοξες θεωρίες. Περί τό 318 ἕνας ἐντυπωσιακός πρεσβύτερος τῆς Ἀλεξάνδρειας, ὁ Ἄρειος, ἀπέρριψε τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι ἀίδιος. Κήρυξε ὅτι ὁ Υἱός, τό δεύτερο πρόσωπο τῆς ἁγίας Τριάδας εἶναι κτίσμα, πρῶτο δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ἐν χρόνῳ. Ἔτσι ξέσπασε ἡ ριζικότερη αἵρεση στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας, πού ἀπείλησε κυριολεκτικά τήν ταυτότητά της. Στήν πορεία του ὁ Ἀρειανισμός διακρίθηκε σέ πολλές ὁμάδες-ἀποχρώσεις: Στούς ἀκραιφνεῖς, τούς *ἀνομοίους* καί *ὁμοίους* δηλαδή, καί στούς ἡμιαρειανούς, δηλ. τούς *ὁμοιουσιανούς*. Μέ τήν κρίση πού προκλήθηκε ἀσχολήθηκαν ὅλοι σχεδόν οἱ θεολόγοι τοῦ Δ' αἰώνα, ἀλλά τό βάρος τῆς ὑπερβάσεώς της, τῆς ἐκφράσεως δηλαδή τῆς ἀλήθειας καί τῆς μέ αὐτήν ἀναιρέσεως τοῦ ἀρειανισμοῦ σήκωσαν μεγάλοι θεολόγοι, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος πρώτιστα καί οἱ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας, Ἱλάριος Poitiers, Μ. Βασίλειος, Μάρκελλος Ἀγκύρας, Γρηγόριος Θεολόγος, Γρηγόριος Νύσσης, Ἀμβρόσιος Μιλάνου καί Δίδυμος Τυφλός. Στούς κόλπους τῶν ἀρειανικῶν ὁμάδων διακρίθηκαν κυρίως οἱ μέτριοι θεολόγοι Ἀστέριος Σοφιστής, Εὐσέβιος Καισαρείας, Γεώργιος Λαοδικείας, Εὐνόμιος Κυζίκου κ.ἄ. Κι ἐνῶ ἡ θεολογική ὑπέρβαση τοῦ ἀρειανισμοῦ ἐπιτεύχτηκε, ἀρχικά τουλάχιστον, μέ τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, χρειάστηκε ὄχι μόνο τό ἔργο τῶν μνημονευθέντων λοιπῶν θεολόγων, ἀλλά καί δεκάδες σύνοδοι μέχρι τό 381, διότι, μέ διάλειμμα 2-3 ἐτῶν, οἱ αὐτοκράτορες καί ἡ αὐλή τους ὑποστήριζαν τούς ἀρειανόφρονες. Ὁ **Νεοαρειανισμός** μέ τόν Εὐνόμιο Κυζίκου ἀποτελεῖ ἀνανέωση τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ μέ νέα ἐπιχειρήματα.

Ἡ κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ ἔδρασε ὡς ἀφορμή γιά τήν δημιουργία τῆς θεμελιώδους θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή τῆς Τριαδολογίας, μέ τήν ὁποία καταδείχτηκε ἡ φυσική σχέση τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἄρα ἡ ὁμοουσιότητά τους, καί ἡ διάκριση στήν θεότητα μιᾶς οὐσίας καί τριῶν ὑποστάσεων ἤ προσώπων («μία οὐσία ἐν τρισίν ὑποστάσεσι»). Πρόκειται γιά τό θεμέλιο τῆς ὅλης θεολογίας ὅλων τῶν αἰώνων.

Οἱ **Πνευματομάχοι** ἐμφανίστηκαν στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, στήν Αἴγυπτο ἀρχικά καί ἀλλοῦ μετά. Πνευματομάχοι ἦταν πρώην ἀρειανόφρονες, οἱ ὁποῖοι μετά ἀπό πολλές διεργασίες καί δισταγμούς δέχτηκαν τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἀρνοῦνταν αὐτήν γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο θεωροῦσαν κτίσμα, ἄγγελον πρῶτον κ.λπ. Σημαντικά πνευματομαχικά κείμενα δέν διασώθηκαν. Ἀντίθετα, διασώθηκαν σπουδαῖα θεολογικά ἔργα τῶν Μ. Ἀθανασίου, Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Θεολόγου, Γρηγορίου Νύσσης, Ἀμβροσίου Μιλάνου καί Διδύμου Τυφλοῦ, μέ τά ὁποῖα λύνεται τό πρόβλημα τῆς

σχέσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος μέ τόν Πατέρα καί τόν Υἱό κι ἐξηγεῖται γενικά τό ἔργο τοῦ ἁγ. Πνεύματος στά πλαίσια τῆς θείας οἰκονομίας.

Οἱ **Μακεδονιανοί**, πού ἐσφαλμένα ταυτίστηκαν μέ τούς Πνευματομάχους, ἐμφανίστηκαν σχετικῶς ἀργά, στήν δεκαετία τοῦ 370. Στήν Β΄ Οἰκουμ. Σύνοδο ἡ ὁμάδα τῶν 36 Μακεδονιανῶν ἐπισκόπων ἔδειξε ὅτι ἀρνοῦνταν τό *ὁμοούσιον* τῆς Νίκαιας καί ἄρα προέρχονταν ἀπό τούς αὐστηρούς ὁμοιουσιανούς. Ἐναντίον τους ἔγραψαν π.χ. ὁ Γρηγόριος Νύσσης κ.ἄ.

Ὁ **Ἀπολιναρισμός**, πού κυοφορήθηκε στήν δεκαετία τοῦ 350 κι ἐκδηλώθηκε δειλά τό 363, συνειδητοποιήθηκε μερικῶς στήν Ἐκκλησία μόνο κατά τήν δεκαετία τοῦ 370. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀπολινάριος καί οἱ ὀπαδοί του ἐμφανίζονταν ὡς ὀπαδοί τῆς Νίκαιας καί γι' αὐτό δέν προκάλεσαν γρήγορα τήν ἀντίδραση τῶν μεγάλων θεολόγων, οἱ ὁποῖοι ἄλλωστε ἀγωνίζονταν ἀκόμη κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ ἡμιαρειανισμοῦ. Ὁ Ἀπολινάριος, θεωρώντας λυμένο τό πρόβλημα τῆς Τριαδολογίας, προχώρησε στήν ἀντιμετώπιση ἐρωτημάτων σχετικῶν μέ τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Δίδαξε, λοιπόν, ὅτι στόν Χριστό ἔχουμε τόν θεῖο Λόγο καί τήν ἀνθρώπινη σάρκα. Κατά τήν ἐνανθρώπηση δηλαδή ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο τήν σάρκα, ὄχι καί τόν νοῦ, διότι ἀλλιῶς δέν ἦταν δυνατή ἡ τελεία ἕνωσή τους. Καί αὐτά, μολονότι στό *Σύμβολο* Νικαίας ἔχουμε τόν πολυσήμαντο ὅρο «ἐνανθρωπήσαντα», πού προϋποθέτει, ἔστω ἔμμεσα, τήν ἀνάληψη ἀπό τόν Λόγο ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ἐγκαινιάστηκαν οἱ χριστολογικές κακοδοξίες, οἱ ὁποῖες (ὡς μονοφυσιτισμός, νεστοριανισμός, μονοθελητισμός καί μονοενεργητισμός) θά συγκλονίσουν τήν Ἐκκλησία τόσο, ὥστε οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι ἀπό τήν Β΄ μέχρι καί τήν Ζ΄ θ' ἀσχοληθοῦν μέ αὐτές.

Στόν Δ΄ αἰώνα, ὅπου ἡ πρώτη φάση τῶν χριστολογικῶν συζητήσεων, τά πολυπληθῆ ἔργα τοῦ Ἀπολιναρίου καί τά λίγα τῶν ὀπαδῶν του θ' ἀναιρέσουν ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἀρχικά, ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐκτενέστερα κ.ἄ., ἐνῶ στούς μετέπειτα αἰῶνες θά προκύψει εὐρύτερη ἀντιαπολιναριστική γραμματεία. Καί γιά τίς χριστολογικές κακοδοξίες ἡ ὀρθόδοξη ἀπάντηση θεμελιώθηκε στόν Δ΄ αἰ. μέ τήν σχετική θεολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου καί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Παράλληλα ἐμφανίστηκαν καί ἄλλες, σχετικές μέ τίς προηγούμενες, κακοδοξίες, ὅπως π.χ. τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, πού καί αὐτές ἔγιναν ἀφορμή γιά τήν σύνταξη κειμένων ἀπό ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς. Ἀκόμη στόν Δ΄ αἰ. συνεχίστηκε ἡ σύνταξη ἔργων κατά παλαιότερων αἱρέσεων, ὅπως τοῦ Σαβελλιανισμοῦ, τοῦ Μανιχαϊσμοῦ κ.ἄ., ἐνῶ ἀναζωπυρήθηκε ἡ πολεμική γραμματεία «κατά ἐθνικῶν» μέ ἀφορμή τό ἐγχείρημα τοῦ Ἰουλιανοῦ (361-363) πρός ἀναβίωση τῆς ἐθνικῆς θρησκείας.

Ἰδιαίτερα γιά τήν δυτική Ἐκκλησία πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι κατά τόν Δ' αἰ. συγκλονίστηκε ἀπό τό κίνημα τοῦ ἱσπανοῦ «χαρισματούχου» **Πρισκιλλιανοῦ**, πού ἐπιχείρησε ἀναγέννηση τοῦ χριστιανικοῦ βίου μέ περιφρόνηση πρός τήν ἱεραρχία καί τήν δομή τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καταδίκη του σέ θάνατο τό 385 δέν σήμανε καί τήν λήξη τῆς κρίσεως, πού τό κήρυγμά του προκάλεσε. Τά ἔργα τοῦ ἴδιου καί τῶν ὀπαδῶν του ἀλλά προπαντός τά ἀντιπρισκιλλιανικά κείμενα ὑπογραμμίζουν τήν ἔκταση τῆς κρίσεως αὐτῆς.

Τέλος, παρατηροῦμε ὅτι οἱ μεγάλοι θεολόγοι, ἀπό τό 325 μέχρι τό 378, ἔγραψαν καί δημιούργησαν τήν θεολογία τους κυριολεκτικά σέ κλίμα διωγμοῦ, ἐπειδή αὐτοκράτορες καί ἀνώτεροι ἀξιωματοῦχοι συμπεριφέρονταν ἐχθρικά πρός τούς ὀρθοδόξους.

δ. Ὁ κόσμος τῆς φιλοσοφίας

Τό φιλοσοφικό εἰδικά καί τό πνευματικό γενικά κλίμα τοῦ Δ' αἰ., ὅπου κυριαρχοῦσε τό ἀμάλγαμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, χαρακτηριζόταν ἀπό τόν ἐκλεκτικισμό, τά θρησκευτικά παγανιστικά ἐνδιαφέροντα τῶν διανοουμένων καί τήν ἔντονη κλίση πρός τήν ρητορεία. Οἱ κυριότεροι ἐκπρόσωποί του τήρησαν ἐχθρική στάση ἔναντι τῆς Ἐκκλησίας. Παράδειγμα ὁ νεοπλατωνικός Πορφύριος (+ λίγο μετά τό 301), πού ἔγραψε μάλιστα κι ἕνα ἔργο κατά τῶν χριστιανῶν. Ὁ φιλόσοφος αὐτοκράτορας, ἀργότερα, ὁ Ἰουλιανός (+363), ὄχι μόνο ἄσκησε κριτική κατά τῶν χριστιανῶν, ἀλλά καί προσπάθησε νά τούς κρατήσει σέ ἀπαιδευσία, κάτι πού συνιστοῦσε εἶδος ἐξευγενισμένου διωγμοῦ. Ὁ ἀξιολογότερος ρητοροδιδάσκαλος τοῦ Δ' αἰ. καί ἐπιφανέστερος ἐκπρόσωπος τοῦ ἐθνισμοῦ μετά τόν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ, δηλαδή ὁ Λιβάνιος (314-393), πού ἄμεσα κι ἔμμεσα σχετίστηκε μέ θεολόγους Πατέρες, ἔδειχνε ἀναγκαστική ἀνοχή πρός τούς χριστιανούς, τούς ὁποίους κατά βάθος βδελυσσόταν. Ἐν τούτοις ὁ θύραθεν αὐτός κόσμος, πού βέβαια συνέχιζε νά τρέφεται ἀπό τόν Πλάτωνα, τόν Ἀριστοτέλη καί τούς στωικούς, ἀποτελοῦσε τό κλίμα, στό ὁποῖο ζοῦσαν οἱ ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς.

Ἐλάσσονες θεολόγοι ἔδειξαν ἔλλειψη ρεαλισμοῦ: ἤ νόμισαν ὅτι μποροῦν νά δημιουργήσουν χωρίς τό κλίμα τοῦτο ἤ ἐπηρεάστηκαν ἀπό αὐτό ἐπικίνδυνα. Οἱ μεγάλοι Πατέρες θεολόγοι ἔδειξαν ρεαλισμό: ζώντας τό κλίμα τοῦτο φυσικά, ὡς δικό τους, οἰκοδόμησαν τήν θεολογία μέ αὐτό, ἀφοῦ διέκριναν μέ σαφήνεια τήν θεία ἀλήθεια ἀπό τήν μέθοδο καί τίς λύσεις τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἕνεκα τῆς διακρίσεως αὐτῆς ἀποφεύχτηκε ὁ ἐξελληνισμός τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλά καί ὁ ἐκχριστιανισμός τοῦ ἑλληνισμοῦ.

Οἱ φιλόσοφοι τοῦ αἰώνα (Πορφύριος, Ἰάμβλιχος, Ἰουλιανός, Chal-

cidius, Macrobius) καί οἱ κλασικοί τοῦ παρελθόντος διαδραμάτισαν ἀναμφίβολα θετικό καί ἀρνητικό ρόλο στήν δημιουργία τῶν θεολόγων Πατέρων. Παρεῖχαν τό οἰκοδομικό ὑλικό γιά τήν οἰκοδόμηση τῆς θεολογίας καί συγχρόνως γίνονταν λίγο ἤ πολύ μέτρο στήν σκέψη χριστιανῶν συγγραφέων, πού ἔτσι ἀπέβαιναν κακόδοξοι. Αὐτούς ὄφειλαν ν' ἀντιμετωπίσουν οἱ μεγάλοι θεολόγοι Πατέρες. Στίς περισσότερες περιπτώσεις, ἡ καταπολέμηση μιᾶς κακοδοξίας σήμαινε καί ἀναίρεση κάποιας φιλοσοφικῆς μεθόδου ἤ κάποιων φιλοσοφικοκοσμολογικῶν ἀντιλήψεων, πού εἶχαν χρησιμοποιηθεῖ γιά τήν ἀντιμετώπιση θεολογικοῦ θέματος. Καί ἡ ἀναίρεση προχωροῦσε ἀρνητικά μέ τήν προβολή ἄλλης φιλοσοφικῆς μεθόδου καί θετικά μέ τήν φανέρωση τῆς θείας ἀλήθειας στό συγκεκριμένο θέμα. Ἡ ἀναίρεση μιᾶς φιλοσοφικῆς μεθόδου ἤ λύσεως μέ ἄλλη μέθοδο καί λύση ἀποτελοῦσε γιά τούς Πατέρες διαδικασία, μέ τήν ὁποία ἔδειχναν ἁπλῶς ὅτι βάσει τῆς ἄλφα ἤ βῆτα μεθόδου ἦταν ἀδύνατη ἡ λύση θεολογικοῦ θέματος. Καί ἀφοῦ οἱ Πατέρες ἔδειχναν ἔτσι τό ἀνέρειστο, τό ἀβάσιμο, μιᾶς κακοδοξίας, στηριγμένης γιά τό καίριο σημεῖο της σέ κάποια φιλοσοφική ἀρχή, προχωροῦσαν στήν προβολή τῆς ἀλήθειας. Ἡ προβολή ὅμως τῆς ἀλήθειας γινόταν καί μέ τήν ἐπικουρία φιλοσοφικῆς ἀρχῆς, πού σαφῶς εἶχε χαρακτήρα καί ρόλο ἐνδεικτικό καί ποτέ ἀποδεικτικό. Ἡ ἐπικουρικότητα ἤ ἐνδεικτικότητα τῆς φιλοσοφίας στήν διαδικασία τοῦ θεολογεῖν ἐξηγεῖ τήν ἐκλεκτική στάση τῶν Πατέρων ἔναντι τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἀπό αὐτά χρησιμοποιοῦσαν ἑκάστοτε καί χωρίς ἀποκλειστικότητα ὅ,τι νόμιζαν ὡς προσφορότερο καί καταλληλότερο γιά τήν κάθε περίπτωση. Ἔτσι, ἔχουμε τόν ἐκλεκτικισμό τῶν Πατέρων ἔναντι τοῦ φιλοσοφικοῦ κόσμου.

ε. Ὁ Μοναχισμός

Μέγα γεγονός τεράστιας ἐπιρροῆς. Τήν ἐκκλησιαστική ζωή τοῦ Δ′ αἰ. συνιστᾶ ἡ ἁλματώδης ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ. Λίγα ἔτη πρίν ἀπό τό 250 ἐμφανίστηκαν στήν Αἴγυπτο περιπτώσεις ἀσκητῶν πλησίον πόλεων ἤ χωρίων. Στό β′ ἥμισυ τοῦ ἴδιου αἰώνα ὁ Μ. Ἀντώνιος (356) ἐγκαινιάζει συνειδητά στήν Αἴγυπτο τόν ἀναχωρητικό μοναχισμό, πού μέ τήν ἐπιρροή του προσλαμβάνει μεγάλες διαστάσεις καί συγκεκριμένη μορφή ἀσκήσεως κατά τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ′ αἰ. Λίγο ἀργότερα οἱ αἰγυπτιακές ἔρημοι θά γνωρίσουν χιλιάδες ἀναχωρητῶν, γύρω συνήθως ἀπό ἕναν πεπειραμένο καί χαρισματοῦχο ἀσκητή, ὅπως π.χ. τόν Μακάριο Αἰγύπτιο (+390) ἤ τόν Μακάριο Ἀλεξανδρέα (+394). Ἔτσι ἔχουμε τά περίφημα ἀναχωρητικά κέντρα τῆς Θηβαΐδας, τῆς Νιτρίας, τῆς Σκήτης κ.ἄ.

Ἀκόμη σημαντικότερο γεγονός εἶναι τῆς «Κοινωνίας», δηλαδή τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ ἀπό τόν Παχώμιο (+346) στήν Ταβέννησιη, κατά τήν δεκαετία τοῦ 320. Ὁ ὀργανωμένος κοινοβιακός βίος θ' ἀναπτυχτεῖ ἔκτοτε ραγδαῖα στήν Αἴγυπτο καί ἀπό ἐκεῖ στήν Μικρασία, τόν Πόντο καί τήν Ἀρμενία μέ τήν βοήθεια τῶν ἀσκητικοκανονιστικῶν κειμένων τοῦ Μ. Βασιλείου. Στίς περιοχές αὐτές, πρίν τό 340 περίπου, εἶχε εἰσαγάγει ἄτακτα τόν μοναχισμό ὁ Εὐστάθιος, ὁ μετέπειτα ἐπίσκοπος Σεβαστείας.

Στόν χῶρο τοῦ συρόφωνου μεσοποταμιακοῦ χριστιανισμοῦ, στήν Νίσιβη καί στήν Ἔδεσσα, δέν ἔχουμε μέχρι τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. ὀργανωμένο μοναχισμό, ἀλλά ὁμάδες παρθενευόντων, πού βοηθοῦσαν τόν ἐπίσκοπο στό καθόλου ἐκκλησιαστικό ἔργο, ἐντός τῶν πόλεων. Στόν ἴδιο αὐτό χῶρο ἐμφανίζονται οἱ ἀτίθασες καί προβληματικές ὁμάδες μοναχῶν καί μοναστριῶν, πού εἶναι γνωστοί ὡς Εὐχίτες ἤ Μεσσαλιανοί καί πού ἁπλώθηκαν ἔπειτα στήν Μικρασία καί ἀλλοῦ. Τά περίφημα *Μακαριανικά* ἔργα (ἐποχῆς 380;) συνιστοῦν προσπάθεια ὀρθοδοξοποιήσεως τοῦ μεσσαλιανικοῦ μοναχισμοῦ.

Ἡ Παλαιστίνη, ἐπίσης, γνώρισε τόν ἀναχωρητικό μοναχισμό, πρίν ἀπό τό 350, μέ τόν ἀναχωρητή καί ἱεραπόστολο Ἱλαρίωνα (371), μαθητή τοῦ Μ. Ἀντωνίου.

Στήν δυτική Ἐκκλησία ὁ μοναχισμός καθυστέρησε. Ἡ ἐξορία στήν Ρώμη (339) τοῦ Μ. Ἀθανασίου ἔγινε ἀφορμή νά πληροφορηθεῖ συστηματικά ἡ Δύση γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό. Περί τό 360 ὁ Ἅγιος Μαρτῖνος συνέστησε εἶδος μοναστικῆς ἀδελφότητας κοντά στήν γαλλική Poitiers, ἐνῶ ὁ ἐπισκόπος Εὐσέβιος Vercelli (+370) ζοῦσε ὡς μοναχός μέ τούς περί αὐτόν κληρικούς. Νέα ὤθηση γιά τήν καθιέρωση τοῦ μοναχισμοῦ ἔδωσε ἡ παρουσία στήν Ρώμη (375/7), μετά ἀπό μαθητεία του στήν Ἀνατολή, τοῦ Ἱερωνύμου, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου (+397) βοήθησε τήν συστηματική ὀργάνωση τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ. Στήν βορειοαφρικανική Ταγάστη ὁ Αὐγουστῖνος μέ φίλους του συνέστησε, τό 388, στό σπίτι του εἶδος κοινοβίου, ἀλλά μόνο γιά διανοούμενους χριστιανούς.

Ἡ ἀσκητικονηπτική γραμματεία, τήν ὁποία προκάλεσε τό εὐρύτατο κι ἐντυπωσιακότατο ρεῦμα τοῦ μοναχισμοῦ στήν Ἀνατολή, εἶναι πλουσιότατη καί διακρίνεται σέ κείμενα πρακτικῆς τῆς ἀσκήσεως, διηγηματικά καί σέ περιγραφές-ἐκθέσεις θείων ἐμπειριῶν, τίς ὁποῖες βίωσαν χαρισματοῦχοι ἀσκητές-μοναχοί. Οἱ μοναχοί καί οἱ ἐκκλησιαστικοί γενικά ἄνδρες, πού ἔδωσαν σχετικά ἔργα, εἶναι πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων χρονολογικά οἱ Παχώμιος (+346), Μ. Ἀντώνιος (+356), Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+368), Μ. Ἀθανάσιος (+373), Ἐφραίμ (ὁ Ἕλληνας) (+373), Μάρκελλος Ἀγκύρας (+374), Μ. Βα-

σίλειος (+379), 'Ωρσίσιος (+386), Γρηγόριος Νύσσης (+394), Εὐάγριος (+399), ὁ 'Αμβρόσιος Μιλάνου (+397) κ.ἄ.

στ. Αἰώνας τῶν Συνόδων

'Η 'Εκκλησία, μέ τήν ἔξοδό της ἀπό τίς κατακόμβες, εἶχε τήν εὐκαιρία νά θεραπεύσει τήν ἀνάγκη γιά θέσπιση κανόνων τῆς ζωῆς της, ἀπαραίτητων γιά κάθε ζωντανό ὀργανισμό. 'Η ὑφή τῶν κανόνων αὐτῶν ἦταν ποιμαντική. 'Απέβλεπαν στήν ἀποτροπή ἐκτρόπων, στήν προστασία τοῦ σώματος τῆς 'Εκκλησίας καί ὄχι στήν τιμωρία. Παράλληλα καί ὁπωσδήποτε πρίν τό 325, ἡ 'Εκκλησία ὄφειλε ν' ἀντιμετωπίσει τίς ἀναφυόμενες κακοδοξίες μέ σαφή διατύπωση τῆς πίστεώς της. 'Αλλά καί οἱ κακόδοξοι ἀρειανοί, ὅταν ἐπικρατοῦσαν στό μεγαλύτερο διάστημα τοῦ Δ' αἰ., ἔπρατταν τό πᾶν γιά τόν παραμερισμό τῆς ὀρθόδοξης πίστεως καί τήν προβολή τῶν κακοδοξιῶν τους. "Ολ' αὐτά, γιά νά ἔχουν γενική ἀποδοχή καί κῦρος, ἔπρεπε νά εἶναι ἀποτέλεσμα κοινῆς ἀποφάσεως, συνοδικῆς διαδικασίας. Οἱ ἐπίσκοποι μικρῶν ἤ μεγάλων γεωγραφικῶν περιοχῶν κι ἐνίοτε ἀντιπρόσωποι ὁλόκληρου τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου συνέρχονταν σέ Σύνοδο καί μέ δημοκρατική διαδικασία κατέληγαν σέ ἀποφάσεις.

Μέ τίς Συνόδους αὐτές, θετικά ἤ ἀρνητικά, θεμελιώθηκε ἡ πρακτική τῆς συνοδικῆς διαδικασίας στήν 'Εκκλησία, ἀλλά τά καθαυτό *πρακτικά* τους (acta), τά λεπτομερή δηλαδή πεπραγμένα τους, χάθηκαν, ὅσα εἶχαν κρατηθεῖ. Μέ τίς θεολογικές τους ἀποφάσεις (*Σύμβολα* κι *'Επιστολές*) δηλώθηκε συνοπτικά ἡ πίστη τῆς 'Εκκλησίας καί μέ τίς κανονιστικές ἀποφάσεις τους καθορίστηκαν, θετικά ἤ ἀρνητικά, οἱ δομές τῆς 'Εκκλησίας ὡς θεανθρώπινου ὀργανισμοῦ.

Δύο ἀπό τίς δεκάδες Συνόδους τοῦ Δ' αἰ. ἦταν καί ἀναγνωρίστηκαν Οἰκουμενικές: τοῦ 325 στήν μικρασιατική Νίκαια καί τοῦ 381 στήν Κωνσταντινούπολη. 'Η συντριπτική πλειοψηφία τῶν Συνόδων, τῶν μεταξύ τῶν δύο Οἰκουμενικῶν, σκοπό εἶχαν τόν παραμερισμό ἤ τήν ὑποκατάσταση τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας.

Οἱ Σύνοδοι

Οἱ Σύνοδοι τοῦ Δ' αἰ., τῶν ὁποίων σώθηκαν κείμενα, *Σύμβολα, Κανόνες* ἤ *'Επιστολές,* εἶναι οἱ ἑξῆς:

'Α ν α τ ο λ ή: 'Αγκύρας (314), Καισαρείας (314), Νεοκαισαρείας (314/319), 'Αντιοχείας (324/5), Νικαίας (325), 'Αντιοχείας (326/30), Τύρου (335), 'Ιεροσολύμων (335), 'Αλεξανδρείας (338), Γάγγρας (340/2), 'Αντιοχείας (341), Φιλιππουπόλεως (343), 'Αντιοχείας (344), 'Ιεροσολύμων (346), Σιρμίου (351), Σιρμίου (357), 'Αγκύρας (358), Σιρμίου (359), Σελευκείας (359), Κωνσταντινουπόλεως (360), 'Αλεξαν-

δρείας (362 καί 363), 'Αντιοχείας (363), 'Ικονίου (376), Κωνσταντινουπόλεως (381 καί 382), Καισαρείας Παλαιστίνης (393), Κωνσταντινουπόλεως (394) καί Λαοδικείας-Συλλογή (τέλος Δ' αἰ.).

Δ ύ σ η: 'Ελβίρας-Συλλογή (300/3), 'Αρελάτης (314), Ρώμης (341), Σαρδικῆς (343), Καρθαγένης (348), Rimini (359), Παρισίων (360), Ρώμης (371), Valence (374), Ρώμης (378), 'Ακυληίας (381), Ρώμης (382), Saragossa (380), Καρθαγένης (390), 'Ιππῶνος (393), Καρθαγένης (397 καί 397 καί 399), Nîmes (396) καί Τουρίνου (398).

ζ. Πέρα τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ἱστορικογραμματικῆς μεθόδου: ἑρμηνευτική θεολογία

Στήν διάρκεια τοῦ Γ' αἰ. ἡ ἀλληγορική μέθοδος ὄχι μόνο χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα, ἀλλά καί κορυφώθηκε μέ τούς ἀλεξανδρινούς Κλήμη καί 'Ωριγένη, πού γιά τήν ἑρμηνεία τῆς *ΠΔ* πηγή ἐμπνεύσεως εἶχαν κυρίως τόν Φίλωνα (+40 μ.Χ.). Μέλημα τῶν ἑρμηνευτῶν τούτων ἦταν ἡ νοηματοδότηση βιβλικῶν λέξεων καί ρήσεων μέ ἔννοια διαφορετική ἀπό ἐκείνη πού τυπικά ἔχουν, μέ νόημα ἄξιο τοῦ Θεοῦ. Αὐτό χαρακτήριζε τούς ἀκραιφνεῖς ἀλληγοριστές, πού ὅμως δέν περιφρονοῦσαν (ἤ δέν περιφρονοῦσαν τελείως) τήν ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ 'Ωριγένης. Παράλληλα ὑπῆρχαν στόν Γ' αἰ. καί ἀλεξανδρινοί πού τήρησαν πολύ νηφάλια στάση καί τήν ἀναγκαία ἀπόσταση ἔναντι τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ὅπως ὁ Διονύσιος 'Αλεξανδρείας καί ὁ Θεόγνωστος, πού ἀναδείχτηκαν σπουδαῖοι θεολόγοι.

Γιά τόν ἀντιοχειανό χῶρο δέν ἔχουμε ἀρκετές πληροφορίες στόν Γ' αἰ. 'Εκεῖ, ἀπό τό τέλος τοῦ αἰώνα τούτου, δρᾶ κι ἑρμηνεύει ὁ Λουκιανός (+312), γιά τόν ὁποῖο ἐλάχιστα γνωρίζουμε. 'Από τούς μεταγενέστερους θεωρεῖται εἰσηγητής τῆς ἱστορικογραμματικῆς μεθόδου, τήν ὁποία βέβαια τελειοποίησε καί μορφοποίησε, ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ (+392), πού εἶχε μαθητές, μεταξύ ἄλλων, τούς 'Ιωάννη Χρυσόστομο (+407) καί Θεόδωρο Μοψουεστίας (+428). Οἱ μεγάλοι ἀντιοχειανοί ἑρμηνευτές, βέβαια, ἐπέμεναν στήν ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία, στήν «ὑπόθεση» καί τήν «θεωρία», ὅπως ἀκριβῶς ἔκαναν οἱ θύραθεν ἑρμηνευτές, ἀκολουθώντας τήν ἀρχή «Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν». 'Ενδιαφέρονταν ὅμως καί γιά τήν τυπολογική ἑρμηνεία, ἡ ὁποία τούς ἔφερνε κοντά στούς ὀπαδούς τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου.

'Από τό γεγονός ὅτι στά δύο μεγάλα κέντρα, τήν 'Αλεξάνδρεια καί τήν 'Αντιόχεια, ἐμφανίζονται ἀντίστοιχα ἰσχυρές ἡ ἀλληγορική καί ἡ ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία, οἱ ἐρευνητές προχώρησαν σέ ἀπόλυτη γενίκευση, σχηματοποίηση καί παρασιωπητική ἁπλούστευ-

ση. Στήν πραγματικότητα δηλαδή, ὄχι μόνο οἱ ἀντιπρόσωποι τῶν δύο κέντρων χρησιμοποιοῦν στοιχεῖα τῶν ἀντίθετων ἑρμηνευτικῶν μεθόδων, ἀλλά καί στά δύο κέντρα ἐργάστηκαν ἑρμηνευτές θεολόγοι καί μάλιστα μεγάλοι πού δέν ἀνήκουν κυριολεκτικά στίς δύο σχολές. Ἔτσι π.χ. ὁ Μ. Ἀθανάσιος (+373), στήν Ἀλεξάνδρεια, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὀπαδός τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, μολονότι ἐνίοτε τήν χρησιμοποιεῖ. Ὁ Χρυσόστομος καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου (+466) στήν Ἀντιόχεια δέν ἐφαρμόζουν αὐστηρά τήν ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία οὔτε ἀρκοῦνται σ' αὐτήν.

Διαπίστωση πρώτη. Στόν χῶρο ἀναπτύξεως τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ἱστορικογραμματικῆς μεθόδου, αὐτοί πού ἀναδείχτηκαν σπουδαῖοι θεολόγοι ἦταν παραδοσιακοί καί δέν ἐφάρμοζαν αὐστηρά τήν μία ἤ τήν ἄλλη μέθοδο· ἡ θεολογία τους δέν ἦταν ἀποτέλεσμα μιᾶς τῶν ἑρμηνευτικῶν τούτων μεθόδων. Συνειδητά καί ρητά π.χ. ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Χρυσόστομος ἀπέφευγαν τίς ἀκρότητες, τήν «ἀμετρίαν» τῶν μεθόδων. Ἐκεῖνοι πού καί στά δύο κέντρα διαμόρφωσαν κι ἐφάρμοζαν αὐστηρά τίς μεθόδους ἦταν λιγότερο παραδοσιακοί, παρουσίασαν δογματικές παρεκκλίσεις καί περιέπεσαν σέ κακοδοξίες ἤ προετοίμασαν κακοδοξίες (Ὠριγένης, Διόδωρος Ταρσοῦ, Θεόδωρος Μοψουεστίας)

Διαπίστωση δεύτερη. Μέ τήν βοήθεια τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἑρμηνείας δέν λύθηκε κανένα κρίσιμο θεολογικό πρόβλημα, ἐνῶ καί οἱ δύο δυσχέραναν τήν λύση τῶν προβλημάτων αὐτῶν. Εἶχε γίνει συνείδηση ὅτι μέ τίς μεθόδους αὐτές δέν ἦταν δυνατό νά προχωρήσει τό καθαυτό ἔργο τῆς θεολογίας, ἡ τριαδολογία, ἡ χριστολογία, ἡ πνευματολογία κ.λπ. Οἱ καθαρόαιμοι ἐκπρόσωποι τῶν μεθόδων εἶχαν κυρίως πρακτικο-ηθικολογικά ἐνδιαφέροντα, γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν ὁποίων ἀρκοῦσαν οἱ ἑρμηνευτικές μέθοδοι, ὅταν δέν περνοῦσαν κάποια ὅρια.

Διαπίστωση τρίτη. Στόν χῶρο τῆς θεολογίας καί τῆς ἑρμηνείας κατά τόν Δ' αἰ. ἡ ἀλληγορική καί ἱστορικογραμματική μέθοδος δέν ἀποτελοῦν κυρίαρχο στοιχεῖο, ἐφόσον οἱ μεγάλοι θεολόγοι-ἑρμηνευτές, ἀπό τόν Ἀθανάσιο καί τούς Καππαδόκες μέχρι τούς Ἀμβρόσιο καί Χρυσόστομο, δέν εἶναι αὐστηροί τηρητές μιᾶς τῶν μεθόδων αὐτῶν. Πῶς ἑρμήνευαν ὅμως καί τί ἐκπροσωποῦν οἱ μεγάλοι αὐτοί θεολόγοι ἑρμηνευτές; Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι, διαπιστώνοντας τήν ἑρμηνευτική τακτική τῶν μεγάλων θεολόγων τοῦ Δ' αἰ., γνωρίζουμε καί τήν κυρίαρχη ἑρμηνευτική τακτική στήν διάρκεια τοῦ καθοριστικοῦ τούτου αἰώνα.

Ἡ ἑρμηνεία τῆς ἀλεξανδρινῆς καί τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς εἶχαν αὐτονομία καί μέλημα κύριο τήν παιδαγωγία καί τήν ἠθική οἰκοδομή τῶν πιστῶν. Ἀντίθετα, οἱ μεγάλοι θεολόγοι, πού ἀναφέραμε, ἑρ-

μήνευαν, κυρίως, θεολογώντας γιά τά κρίσιμα δογματικά θέματα τῆς ἐποχῆς. Ἡ πρώτιστη ἀνάγκη γιά ἑρμηνεία ἦταν ἡ θεολογία καί γι' αὐτό χαρακτηρίζουμε τό ἔργο τους ἑρμηνευτική θεολογία. Ἡ θεολογία τους ἦταν ἀδιανόητη χωρίς τήν Γραφή καί τήν ἑρμηνεία της. Ἀλλά καί ἡ ἑρμηνεία τους χωρίς τήν θεολογική εἴσοδο στό μή ρητά δηλούμενο ἀπό τό βιβλικό γράμμα «ἀπόθετον κάλλος» τῆς ἀλήθειας, χωρίς τήν κατάδυση στά «ἄδυτα» τῆς Γραφῆς, χωρίς τήν κατάληψη τοῦ «κεκρυμμένου βάθους» τῶν χωρίων (ὅπως ὑποστήριζαν οἱ Ἀθανάσιος, Γρηγόριος Θεολόγος, Βασίλειος καί Χρυσόστομος), γνώριζαν ὅτι δέν θά εἶχε ἀποτέλεσμα. Δέν θά συνιστοῦσε ἀπάντηση γνήσια καί πειστική στά προβλήματα π.χ. τῆς Τριαδολογίας καί τῆς Χριστολογίας. Ἡ προσπάθεια αὐτή (εἰσόδου, καταδύσεως καί καταλήψεως τῆς ἀλήθειας κάτω ἀπό τό βιβλικό γράμμα) προϋπέθετε συγχρόνως ἄριστη ἱστορικογραμματική γνώση τοῦ κειμένου καί φωτισμό τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐφόσον ἐπρόκειτο γιά σημεῖο τῆς ἀλήθειας μή ρητά διατυπωμένο. Καί βέβαια, μιλᾶμε γιά τήν κυρίως θεολογία, γιά τήν θεολογία δηλαδή τήν ὁποία ἄσκησαν οἱ Πατέρες καί Διδάσκαλοι καί μέ τήν ὁποία τελικά ἔδωσαν λύση στά δογματικά προβλήματα. Δέν πρόκειται γιά τήν ἐπαναληπτική θεολογία τῶν ὁποιωνδήποτε ἁπλῶς οἰκοδομητικῶν *Ὁμιλιῶν*, τῶν ἁπλῶν ἀσκητικῶν κειμένων ἤ τῶν ἑρμηνευτικῶν ἔργων, πού ἔχουν ἀπαιτήσεις μόνο οἰκοδομῆς τῶν πιστῶν. Ὅσα στήν συνάφεια τούτη διατυπώνουμε ἀναφέρονται στό ἀποφασιστικό γιά τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας θεολογικό ἔργο τῶν Πατέρων. Ὁ Μ. Βασίλειος, ὅταν τόν κατηγόρησαν γιά καινοτομία στήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ἔθεσε τήν χρυσή βάση: Δέν ἐπιτρέπεται, μέ τήν ἑρμηνεία ἤ τήν θεολογία, νά εἰσαγάγει κανείς κάτι νέο στήν Παράδοση, παρεκτός ἄν αὐτό εἶναι ἀποτέλεσμα «προκοπῆς» στήν γνώση τῆς ἀλήθειας, ἄν εἶναι κάποια «αὔξησις» τῶν ἤδη διατυπωμένων, ἄν εἶναι «συμπλήρωσις τοῦ λείποντος», ἄν συνιστᾶ «προσθήκην γνώσεων» στήν διατυπωμένη ἀλήθεια, τήν ὁποία ἀλήθεια καθεαυτήν οὔτε αὐξάνει οὔτε βελτιώνει· ὅ,τι στήν θεολογία περισσότερο λέγει ὁ Βασίλειος, βεβαιώνει ὁ ἴδιος, ἀποτελεῖ «αὔξησιν» κατά τό μέτρο τῆς «προκοπῆς» του στήν γνώση τῆς ἀλήθειας καί ὄχι «μεταβολήν» τῆς Παραδόσεως (*Ἐπιστολή* 223, 3 καί 5).

Ἡ διαδικασία αὐτή ἀποτελεῖ τήν κυρίαρχη τακτική τῶν μεγάλων θεολόγων, οἱ ὁποῖοι οὐδέποτε στίς θεολογικές-δογματικές τους προσπάθειες χρησιμοποιοῦν ἀλληγορική μέθοδο, ἐνῶ προσάγουν κι ἑρμηνεύουν χιλιάδες βιβλικά χωρία. Ὁ Βασίλειος π.χ., πού καί ρητά καταδικάζει τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία, τήν χρησιμοποιεῖ συνετά, ὅταν ὑπομνηματίζει τούς *Ψαλμούς* γιά οἰκοδομητικούς σκοπούς. Καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πού γνωρίζει τήν ἐπικινδυνότητα τῆς ἀλληγο-

ρικῆς καί τήν ἀνεπάρκεια τῆς ἱστορικογραμματικῆς μεθόδου, ἀσκεῖ *ἀναγωγική ἑρμηνεία*. Ἐπιδιώκει δηλαδή γιά οἰκοδομητικούς σκοπούς τήν *ἀναγωγή* ἀπό τά δεδομένα τῆς Γραφῆς στήν παράσταση πνευματικῶν καταστάσεων. Ἔτσι, τό ἐρωτικό πάθος τοῦ *Ἄσματος τῶν ἀσμάτων* τό χρησιμοποιεῖ μόνο ὡς ἀφορμή καί παράδειγμα (ὄχι ὡς ἀντιστοιχία) γιά νά παραστήσει τήν ἀγάπη πρός τόν Χριστό.

Στούς μεγάλους Πατέρες καί Διδασκάλους, ἑπομένως, τό κύριο ἑρμηνευτικό ἔργο ἐπιτελεῖται χάριν τῆς θεολογίας καί γι' αὐτό εἶναι προφανεῖς: ἡ ἀπουσία τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ἡ ἄριστη γνώση τῶν ἱστορικογραμματικῶν καί κοινωνικῶν δεδομένων, ἡ προσωπική κάθαρση μέ προσευχή καί ἄσκηση καί ὁ φωτισμός τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

η. Τά μεγάλα θεολογικά κέντρα

Τά μεγάλα θεολογικά κέντρα, στά ὁποῖα κατά τόν Δ' αἰ. καλλιεργήθηκε γενικά ἡ ἐκκλησιαστική γραμματεία καί δημιουργήθηκε εἰδικά ἡ καίρια θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, βρίσκονται στήν Ἀνατολή. Ἐδῶ θ' ἀναφέρουμε μόνο τά ἐπιφανή κέντρα καί τούς ὀνομαστότερους ἐκπροσώπους τους. Γύρω ἀπό τά κέντρα αὐτά, σέ μικρότερες πόλεις, ἀναπτύχτηκε σπουδαία ἐκκλησιαστική γραμματεία, πού συνήθως εἶχε παντοειδή σχέση μέ τό κέντρο, μέ τήν πρωτεύουσα. Ἔτσι π.χ. στήν Λαοδίκεια ἤ στήν Ἔμεσα τῆς Συρίας ἔχουμε θεολόγους καί θεολογία, πού σχετίζονταν μέ τήν πρωτεύουσα Ἀντιόχεια.

Ἡ Ἀλεξάνδρεια, μέ τήν θεολογία τῶν Μ. Ἀθανασίου, Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ καί Εὐαγρίου Ποντικοῦ, ἔγινε τό ἀρχικό λίκνο τῆς ἀντιαιρετικῆς-ἀντιαρειανικῆς θεολογίας, τῆς ἑρμηνευτικῆς καί τῆς νηπτικῆς ἀσκητικῆς γραμματείας.

Ἡ Ἀντιόχεια, μέ τόν βιβλικιστή Λουκιανό, τόν Εὐστάθιο Ἀντιοχείας, τόν Διόδωρο Ταρσοῦ, τόν Ἰωάννη Χρυσόστομο κ.ἄ., συνεισέφερε πολλά στήν διαμόρφωση τοῦ θεολογικοῦ προσώπου τοῦ Δ' αἰ.

Στήν Καισάρεια Παλαιστίνης καί τά Ἱεροσόλυμα, μέ τούς Εὐσέβιο Καισαρείας καί τόν Κύριλλο Ἱεροσολύμων, θεμελιώθηκε ἡ ἐκκλησιαστική χρονογραφία (ἱστοριογραφία) καί διαμορφώθηκε ἡ δομή τῆς κατηχήσεως.

Ἡ Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, ὡς κέντρο εὐρύτερου χώρου, μέ τούς φωτεινούς ἀστέρες Μ. Βασίλειο, Γρηγόριο Θεολόγο, Γρηγόριο Νύσσης κ.ἄ., στερέωσε τό ἔργο τοῦ Ἀθανασίου καί θεμελίωσε τήν ὅλη θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ὁλοκληρώνοντας τήν Τριαδολογία καί τήν Πνευματολογία.

Ἡ Σαλαμίνα τῆς Κύπρου, μέ τόν ἐπίσκοπό της Ἐπιφάνιο, ἔδωσε τό εὐρύτερο ἀντιρρητικό ἔργο τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας.

Ἡ Ἔδεσσα καί ἡ Νίσιβη στήν Μεσοποταμία, μέ τόν Ἀφραάτη, τόν Ἐφραίμ καί τόν Κυριλλωνᾶ, δημιούργησαν βάση στέρεη γιά τήν ὀρθόδοξη συρόφωνη ἐκκλησιαστική γραμματεία καί μάλιστα φιλοτέχνησαν, κυρίως μέ τόν Ἐφραίμ, τό ἐξοχότερο ἕως τότε ποιητικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ Δύση, ἀσθμαίνουσα παρακολουθεῖ τίς φοβερές κρίσεις τῆς Ἀνατολῆς καί ὅσο μπορεῖ, μέ ρυθμό ἀργό, ἀποδέχεται τήν θεολογία της. Δημιουργοῦνται ὅμως κι ἐκεῖ οἱ πρῶτες ἑστίες, ὅπου μέ τά φῶτα τῆς Ἀνατολῆς γεννιέται σιγά σιγά σοβαρό θεολογικό ἔργο, ὁ χαρακτήρας τοῦ ὁποίου ἐπηρεάζεται ἄμεσα καί ἀπό τό γεγονός ὅτι σταδιακά γλώσσα τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας γίνεται ἀποκλειστικά ἡ λατινική. Καί μολονότι ὁ Ρώμης Λιβέριος (352-366) γράφει ἑλληνιστί στούς ἀνατολικούς, ἡ λατινική γλώσσα κυριαρχεῖ στήν θεολογία, τήν ποίηση, τήν ὑμνολογία καί στά λειτουργικά τυπικά (στήν ἐποχή τοῦ Δαμάσου ἡ λειτουργική γλώσσα ἦταν, φαίνεται, μόνο λατινική). Τό ἐνθαρρυντικό αὐτό φαινόμενο δημιουργεῖ καί τίς πρῶτες ἀντιθέσεις Ἀνατολῆς καί Δύσεως, πού ὀφείλονταν στήν διαφορετική ὁρολογία τους.

Ἡ βορειοαφρικανική Ἐκκλησία διατηρεῖ ἀκόμα ἔναντι τῆς εὐρωπαϊκῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας τά πρωτεῖα μέχρι τήν ἐμφάνιση τοῦ Ἱλαρίου. Τέκνα της εἶναι οἱ Arnobius de Sicca, Λακτάντιος, Τυκόνιος καί Ὀπτάτος Μιλέβης.

Τό Μιλάνο ἀναδείχτηκε ἀπό τόν ἐπίσκοπό του Ἀμβρόσιο τό σπουδαιότερο θεολογικό κέντρο τῆς Ἰταλίας καί τῆς Δύσεως ὁλόκληρης.

Ἡ Ρώμη ἀρχίζει νά προσφέρει στήν ἐκκλησ. γραμματεία μόλις ἀπό τόν Δάμασο, ἀφοῦ ὁ Marius Victorinus, πού ἔδρασε λίγα χρόνια ἐκεῖ, ἦταν βορειοαφρικανός. Σέ μικρότερα κέντρα ἀναδείχτηκαν γιά λίγο οἱ πόλεις τῆς Ἰταλίας Vercelli καί Βερόνα, μέ τούς Εὐσέβιο καί Ζήνωνα ἀντίστοιχα.

Στήν Γαλλία κέντρο ἔγινε κυρίως ἡ Poitiers, μέ τόν Ἱλάριο (+367), πού ἦταν καί ὁ σημαντικότερος θεολόγος τῆς Δύσεως μέχρι τόν Ἀμβρόσιο.

Στήν Ἱσπανία καί τήν Πορτογαλία ἡ Λισσαβώνα μέ τόν Ποτάμιο, ἡ Βαρκελώνη μέ τόν Πακιανό καί ἡ Ἐλβίρα μέ τόν Γρηγόριο κίνησαν τό ἐνδιαφέρον τῶν δυτικῶν γιά τά καθαυτό θεολογικά προβλήματα.

θ. Οἱ συγγραφεῖς κατά γεωγραφικές περιοχές

Γιά νά ἔχει ὁ ἀναγνώστης εἰκόνα τῆς ὅλης κινήσεως τοῦ θεολογικοῦ δυναμικοῦ τῆς Ἐκκλησίας κατά τόν Δ´ αἰ., παραθέτουμε πίνα-

κες συγγραφέων κατά περιοχές γεωγραφικές. Ἡ κατάταξη συγγραφέων στήν μία ἤ τήν ἄλλη περιοχή συχνά εἶναι συμβατική, διότι μερικοί ἀπό αὐτούς ἀλλοῦ γεννήθηκαν ἤ διαμορφώθηκαν θεολογικά καί ἀλλοῦ ἔδρασαν.

Ἀλεξάνδρεια. Αἴγυπτος

Ἡσύχιος Ἀλεξανδρέας (περί τό 300)
Φιλέας Θμούεως (+307)
Πιέριος Ἀλεξανδρέας (περί τό 309)
Πέτρος Α΄ Ἀλεξανδρείας (300-311)
Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας (313-328)
Ἄρειος (+335)
Παχώμιος (+346)
Ἀντώνιος ὁ Μέγας (+356)
Σεραπίων Θμούεως (+ μετά 362)
Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+368)
Καρούρ μοναχός
Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας (+373)
Λούκιος (378)
Πέτρος Β΄ Ἀλεξανδρείας (+381)
Ἄμμων Ἀντινόης (+ μετά τό 380)
Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας (+385)
Ὠρσίσιος (+386)
Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος (+390)
Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρέας (+394)
Δίδυμος ὁ Τυφλός (+398)
Εὐάγριος Ποντικός (+399)

Μικρασία-Πόντος-Θράκη-Κωνσταντινούπολη

Μεθόδιος Ὀλύμπου (+311/312)
Ἀστέριος ὁ Σοφιστής (+341/342)
Εὐσέβιος Νικομηδείας (+342)
Θέογνις Νικαίας (+342)
Θεόδωρος Ἡρακλείας(Θράκης)(+355)
Βασίλειος Ἀγκύρας (+364)
Μάρκελλος Ἀγκύρας (+374)
Βασίλειος Καισαρείας (+379)
Γρηγόριος Θεολόγος (+390)
Γρηγόριος Νύσσης (+394)
Εὐνόμιος Κυζίκου (+392/400)
Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου (+394/400)

'Αντιόχεια, Συρία-Παλαιστίνη-Μικρή 'Αρμενία

Πάμφιλος (+309)
Λουκιανός (+312)
'Αθανάσιος 'Αναζαρβοῦ (περίπου 320/330)
Παυλῖνος Τύρου (+331)
Εὐστάθιος 'Αντιοχείας (+331/7)
Εὐσέβιος Καισαρείας Παλαιστίνης(-339)
'Ηγεμόνιος (325/348)
Εὐσέβιος 'Εμέσης (+ περίπου 359)
Γεώργιος Λαοδικείας (+361)
Τίτος Βόστρων (+ μετά 364)
'Ακάκιος Καισαρείας Παλαιστίνης (+365/6)
'Αέτιος ὁ Σοφιστής (+366)
Εὐδόξιος Κωνσταντινουπόλεως (+370)
Εὐγένιος Διάκονος
Εὐστάθιος Σεβαστείας (+378/9)
«Μακαριανικά ἔργα» (περί τό 380)
'Ιουλιανός ὁ Νεοαρειανός
Μελέτιος 'Αντιοχείας (+381)
Κύριλλος 'Ιεροσολύμων (+387)
'Απολινάριος Λαοδικείας (+390)
'Απολιναριστές: Τιμόθεος-Βιτάλιος-'Ιόβιος-Πολέμων-Εὐνόμιος-'Ιουλιανός
Διόδωρος Ταρσοῦ (+392)
Εὐάγριος ('Αντιοχείας) (+395)
Γελάσιος Καισαρείας Παλαιστίνης (+396/400)
Μαρκιανός μοναχός (τέλος Δ' αἰ.)
Νεμέσιος 'Εμέσης (+400 περίπου)
Σωφρόνιος (+ τέλος Δ' αἰ.)
Φαῦστος ὁ Βυζάντιος (τέλος Δ' αἰ.)
'Επιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου (+402)

Μεσοποταμία (συρόφωνοι)

'Αφραάτης (+λίγο μετά τό 345)
Aithallah (345/6)
'Εφραίμ ὁ Σύρος (+373)
Κυριλλωνᾶς (+396/400)

Βόρεια 'Αφρική

'Αρνόβιος de Sicca (+320;)
Λακτάντιος (+325)
Δονάτος (+355)
Τυκόνιος (+ λίγο μετά τό 392)
'Οπτάτος Μιλέβης (+392/400)

Ἰταλία-Νῆσοι

Firmicus Maternus (περίπου 350)
Ἰούλιος Ρώμης (337-352)
Proba (περίπου 360)
Marius Victorinus (+ λίγο μετά τό 363)
Λιβέριος Ρώμης (352-366)
Εὐσέβιος Vercelli (+370)
Lucifer Cagliari (+370/1)
Ζήνων Βερόνας (+372 περίπου)
Φαυστῖνος Λουκιφεριανός (380/5)
Δάμασος Ρώμης (366-384)
Φιλάστριος Βρεσκίας (+390/1)
Ἀμβρόσιος Μιλάνου (+397)
Σιρίκιος Ρώμης (384-399)
Endelechius (+ μέχρι 400)

Γαλλία

Reticius (316/324)
Ἱλάριος Poitiers (+367)
Egeria (Αἰθερία) (384)
Phoebadius Agen (+ λίγο μετά τό 392)
Αὐσόνιος (+394;)

Ἰλλυρία-Παννονία-Δακία

Βικτωρῖνος Πεταβίου (+304)
Γερμίνιος Σιρμίου
Οὐρσάκιος Singidunum
Οὐάλης Μουρσῶν
Ulfila Γότθων (+384)
Αὐξέντιος Δοροστόλου (+ μετά τό 384)
Παλλάδιος Ratiaria (+ μετά τό 381)

Ἱσπανία-Πορτογαλία

Ὅσιος Κορδούης (+357/8)
Ποτάμιος Λισαβῶνας (+360 περίπου)
Πρισκιλλιανός (+385)
Πακιανός Βαρκελῶνας (+380/392)
Γρηγόριος Ἐλβίρας (τέλος Δ΄ αἰ.)

ι. Εἴδη τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας

Στήν διάρκεια τοῦ Δ΄ αἰ. καλλιεργήθηκαν (κι ἐνίοτε θεμελιώθηκαν) τά κυριότερα εἴδη τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας. Χαρακτη-

ριστικά παραθέτουμε τά ἀντιπροσωπευτικότερα εἴδη καί τούς ἐκπροσώπους τους:

Κ ρ ι τ ι κ ά-Β ι β λ ι κ ά. Οἱ προσπάθειες τοῦ Ὠριγένη στόν Γ΄ αἰ. γιά τήν φιλολογική κριτική καί τήν ἔκδοση τοῦ κειμένου τῆς *ΠΔ* βρῆκε ἱκανούς μιμητές, γιά ὅλη τήν Γραφή τώρα, στόν Δ΄ αἰ. Στίς ἀρχές τοῦ αἰ., λοιπόν, ἐργάστηκαν γιά τήν κριτική ἔκδοση τῆς Γραφῆς ὁ ἀλεξανδρινός Ἡσύχιος (300 περίπου), ὁ Πάμφιλος (+309) στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης καί ὁ Λουκιανός (+312) στήν Ἀντιόχεια. Ἀργότερα βιβλικοί-κριτικοί ἐρευνητές ἀναδείχτηκαν ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+339), ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ (+392), ὁ πρῶτος καινοδιαθηκολόγος Εὐθάλιος (β΄ ἥμισυ Δ΄ αἰ.) καί ἄλλοι πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ μεγάλοι ἑρμηνευτές-ὑπομνηματιστές τῆς Γραφῆς, πού στά ἑρμηνευτικά τους ἔργα περιλαμβάνουν πλῆθος φιλολογικῶν κριτικῶν παρατηρήσεων γιά τό κείμενο.

Π ο λ ε μ ι κ ή - ἀ ν τ ι ρ ρ η τ ι κ ή - ἀ ν τ ι α ι ρ ε τ ι κ ή θ ε ο λ ο γ ί α. Τό σημαντικότερο μέρος τῆς πατερικῆς θεολογίας συνδέεται μέ τήν πολεμική κατά τῶν κακοδοξιῶν. Στό ἔργο αὐτό ὑποχρεώθηκαν οἱ θεολόγοι Πατέρες, προκειμένου νά προφυλάξουν τούς πιστούς ἀπό τίς ἑκάστοτε ἐμφανιζόμενες κακοδοξίες, οἱ ὁποῖες ἔθεταν σέ κίνδυνο τήν ὀρθή πίστη καί ἄρα τήν σωτηρία τῶν πιστῶν. Ἡ πολεμικότητα καί ἡ ἀντιρρητικότητα τῶν συγγραφῶν ἔχουν στό βάθος χαρακτήρα θετικό, διότι ἡ ἀναίρεση μιᾶς κακοδοξίας γίνεται μόνο στόν βαθμό πού καταδεικνύεται-φανερώνεται ἡ ἀλήθεια. Ἡ εὕρεση καί παρουσίαση τῆς ἀλήθειας ἀποτελεῖ τόν μόνο πειστικό τρόπο ἀναιρέσεως τῆς κακοδοξίας. Ἡ πλειονότητα τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἔγραψαν γενικῶς κατά τῶν αἱρέσεων, ἀλλά ἐκεῖνοι πού πέτυχαν ἀποτελεσματικά καί πρῶτοι ἀναίρεση τῶν αἱρέσεων ὑπῆρξαν οἱ μεγάλοι Πατέρες καί Διδάσκαλοι, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί οἱ Καππαδόκες. Μετά τούς μεγάλους αὐτούς θεολόγους Πατέρες ἀκολουθοῦσε πλῆθος ἐλασσόνων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, οἱ ὁποῖοι φρόντιζαν νά ἐκλαϊκεύουν, νά διαδίδουν καί κάποτε νά κωδικοποιοῦν (ὅπως π.χ. ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας) ὅσα σπουδαῖα ἔγραψαν οἱ μεγάλοι Πατέρες μόλις ἐμφανίστηκαν οἱ κακοδοξίες.

Ὁ μ ι λ η τ ι κ ά. Διασώθηκε μέγας ἀριθμός *Ὁμιλιῶν*, κειμένων δηλαδή πού ἐκφωνήθηκαν ὡς κηρύγματα ἤ πού γράφηκαν ὡς κηρύγματα. Γενικά ὁ σκοπός τους ἦταν πρακτικός καί οἰκοδομητικός, ἀλλά τό περιεχόμενό τους εἶναι ἐξαιρετικά ποικίλο: δογματικοθεολογικό, ἀντιρρητικό, κατηχητικό, ἐγκωμιαστικό, προτρεπτικό, ἐξηγητικό, νηπτικό. Ὁμιλίες ἔγραψαν οἱ περισσότεροι τῶν ἐκκλησ. συγγραφέων. Ὅλα π.χ. τά μή ποιητικά κι ἐπιστολικά κείμενα τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου εἶναι *Ὁμιλίες-Λόγοι*.

Ἐ ξ η γ η τ ι κ ά. Ὁ καθοριστικός γιά τήν Ἐκκλησία χαρακτή-

ρας τῆς Γραφῆς καί ἡ ἀνάγκη τῆς κατανοήσεώς της ἔγιναν ἀφορμή νά συνταχτοῦν πολλά ἔργα ἐξηγητικά μέ τήν μορφή ὁμιλιῶν, διατριβῶν, σχολίων καί ὀργανωμένων ὑπομνημάτων σ' ἕνα ἤ περισσότερα κείμενα τῆς *Π* καί τῆς *ΚΔ*. Τέτοια ἔργα συνέταξαν π.χ. ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Ἰλάριος Poitiers, ὁ Μ. Βασίλειος, ὁ Ἰουλιανός, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ὁ Δίδυμος Τυφλός καί ἄλλοι πολλοί. Ὅλοι μάλιστα οἱ ἑρμηνευτές τοῦ Δ' αἰ. ἐπωφελήθηκαν σέ μεγάλο ἤ μικρό βαθμό ἀπό τό πλουσιότατο καί πρωτοποριακό ἑρμηνευτικό ἔργο τοῦ Ὠριγένη (+253/4), ἐνῶ ἐκλεκτικά ἐφάρμοζαν καί τίς γενικῶς κρατοῦσες ἑρμηνευτικές καί φιλοσοφικές μεθόδους. Γιά τό εἶδος τῆς ἑρμηνευτικῆς (ἀλληγορικῆς, ἱστορικογραμματικῆς κ.λπ.) ἀναφέραμε ἤδη σέ προηγούμενη παράγραφο.

Ἀ σ κ η τ ι κ ά-ν η π τ ι κ ά. Στόν Δ' αἰ. θεμελιώθηκε ἡ ἀσκητικονηπτική θεολογία καί γραμματεία σέ ὅλες τίς μορφές της. Πρόκειται γιά κείμενα πού καθοδηγοῦν στόν πνευματικό γενικά καί τόν ἀσκητικό εἰδικά ἀγώνα τῶν πιστῶν καί τῶν μοναχῶν, ἤ γιά κείμενα πού περιγράφουν τήν ζωή τῶν μοναχῶν. Στό πλαίσιο τῶν κειμένων αὐτῶν, ὅταν οἱ συντάκτες εἶναι χαρισματοῦχοι καί θεολόγοι, διηγοῦνται ἤ ἀναλύουν θεολογικά τίς θεοπτικές ἐμπειρίες ἐξαιρετικά ἐνάρετων ἀνδρῶν τῆς Ἐκκλησίας καί δή τῶν ἀσκητῶν. Οἱ σημαντικότεροι συντάκτες τέτοιων κειμένων εἶναι οἱ: Παχώμιος (+346), Μ. Ἀντώνιος (+356), Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+368), Μ. Ἀθανάσιος (+373), Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+373), Μάρκελλος Ἀγκύρας (+374;), Μ. Βασίλειος (+379), συντάκτης τῶν «Μακαριανικῶν» ἔργων (περίπου 380), Γρηγόριος Νύσσης (+394) καί Εὐάγριος (+399).

Κ ε φ ά λ α ι α - ἀ π ο φ θ έ γ μ α τ α. Τά *κεφάλαια* εἶναι γραμματειακό εἶδος, πού ἐγκαινιάστηκε τόν Δ' αἰ. μέ τόν Εὐάγριο Ποντικό (+399), ἀλλά πού δέν ἦταν ἄγνωστο στόν ἰουδαϊκό χῶρο. Ἐκτίθενται οἱ σκέψεις κεφαλαιωδῶς, δηλαδή συνοπτικά-ἐπιγραμματικά, μέ κείμενο λίγων ἀράδων. Συρραπτόμενα τά κεφάλαια ἀποτελοῦν ἑνότητες 50,100,150, κ.λπ. κεφαλαίων. Τά ἀποφθέγματα, πού ἐγκαινιάστηκαν ἐπίσης στίς αἰγυπτιακές ἐρήμους, εἶναι λόγοι ὁσίων ἀσκητῶν ἤ διηγήσεις περί αὐτῶν. Ἐκδόθηκαν σέ ὀργανωμένες ἑνότητες τόν Ε' αἰῶνα.

Ἐ π ι σ τ ο λ ι κ ά. Ἀκολουθῶντας τό παράδειγμα τοῦ ἐθνικοῦ περιβάλλοντός τους, οἱ ἐκκλησ. συγγραφεῖς χρησιμοποίησαν εὐρύτατα τήν ἐ π ι σ τ ο λ ή, ὄχι μόνο γιά τίς διαπροσωπικές σχέσεις, ἀλλά καί ὡς μέσο ἀναπτύξεως τῆς θεολογίας τους. Ἔχουμε πλῆθος βραχέων ἤ μακρῶν ἐπιστολιμαίων διατριβῶν, ἀλλά καί ἐγκυκλίων συνοδικῶν γραμμάτων. Σπουδαῖα ἐπιστολικά κείμενα ἔγραψαν ὅλοι σχεδόν οἱ ἐκκλησ. συγγραφεῖς.

Π ο ι η τ ι κ ά. Ἡ ποίηση στόν Δ' αἰώνα καλλιεργήθηκε ἀπό συγ-

γραφεῖς μέ ἀξιόλογο ποιητικό τάλαντο. Στήν ἑλληνική Ἀνατολή ποιητές ἐπώνυμοι ἐμφανίστηκαν οἱ Μεθόδιος Ὀλύμπου (+311/12), Ἄρειος (+336), Ἀπολινάριος (+390/1) καί Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου (+394/400), καί μάλιστα ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (+390), πού εἶναι καί ὁ σπουδαιότερος. Ἔγραψαν κυρίως βάσει τῶν ἀρχαίων προσωδιακῶν μέτρων. Παράλληλα γραφόταν μεγάλος ἀριθμός *ὁμιλιῶν*, πού περιεῖχαν λίγα ἤ πολλά ρυθμικά τμήματα, τῶν ὁποίων ὁ ρυθμός στηριζόταν ὄχι στήν ἤδη λησμονημένη προσωδία, ἀλλά σέ νέα στοιχεῖα, ὅπως ὁ τόνος, τό ὁμοιοτέλευτο κ.λπ. Δυστυχῶς ἀπό τήν ἐποχή αὐτή διασώθηκαν ἐλάχιστα δείγματα ἐκκλησιαστικῶν ὕμνων, οἱ ὁποῖοι ὅμως ἐκτιμῶνται ὡς πρόδρομοι τοῦ *Κοντακίου*. Στόν συρόφωνο χῶρο τήν ποίηση ἀνύψωσε σέ περιωπή ὁ πράγματι ταλαντοῦχος Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+373), ὁ μεγαλύτερος ποιητής τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τόν Μελωδό Ρωμανό (ΣΤ′ αἰ.), καί ἄλλοι ἐλάσσονες, ὅπως ὁ Κυριλλωνᾶς (+396/400). Στήν Δύση ἔχουμε πολύ μεγαλύτερο ἀριθμό ὀργανωμένων ποιητικῶν συνθέσεων, πού ἄρχισαν νά ἐμφανίζονται ἀπό τίς ἀρχές τοῦ αἰώνα. Οἱ μέτριοι ποιητές τους μιμήθηκαν μετρικά τούς κλασικούς λατίνους ποιητές, ἀλλά χρησιμοποίησαν μ᾽ ἐπιτυχία καί λαϊκά γλωσσικά στοιχεῖα. Ἐκτός ἀπό τούς Juvencus, Reticius (;), Αὐσόνιο κι Ἐντελέχιο, ἔχουμε στό πρόσωπο τῆς ρωμαίας Proba τήν πρώτη χριστιανή ποιήτρια, ἐνῶ στό πρόσωπο τοῦ Δαμάσου Ρώμης τόν πρῶτο ἀξιόλογο ἐπιγραμματοποιό. Μέ τούς Ἱλάριο (+367) καί Ἀμβρόσιο (+397) ἀρχίζει ἡ ἐπώνυμη λατινική χριστιανική ποίηση.

Λειτουργικά. Καί τά θεμελιώδη λειτουργικά κείμενα τῆς Ἐκκλησίας διαμορφώθηκαν κατά μέγα μέρος τόν Δ′ αἰ. Στά μέσα τοῦ αἰώνα τοποθετεῖται ἡ *Λειτουργία* τοῦ Μάρκου καί λίγο ἀργότερα τό *Εὐχολόγιο* τοῦ Σεραπίωνα. Ἀπό τήν ἕβδομη δεκαετία καί μετά τοποθετοῦνται καί οἱ *Λειτουργίες* τοῦ Βασιλείου, τῶν *Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων* καί τοῦ Χρυσοστόμου. Βέβαια, τά καθαυτό λειτουργικά κείμενα δέν ἔχουν ἐπώνυμους συντάκτες, εἶναι ἀποτέλεσμα διεργασίας μακρᾶς, πού ἄρχισε ἤδη ἀπό τόν Α′ αἰ. Τά ὀνόματα πού συνδέονται μέ αὐτά ἔχουν ἁπλῶς κάποια συμβολή στήν διαμόρφωσή τους, ἡ ὁποία μάλιστα συμβολή εἶναι συνήθως δυσκαθόριστη.

Κανονιστικά-Συμβολικά. Οἱ Σύνοδοι, γιά τίς ὁποῖες μιλήσαμε, διατύπωσαν χάριν τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας *κανόνες*, ἀλλά καί *Σύμβολα* πίστεως ἤ βαπτιστήρια, δηλαδή κείμενα τά ὁποῖα συνοπτικά κι ἐπιγραμματικά περιλάμβαναν τά θεμελιώδη καί τά τελείως ἀπαραίτητα στοιχεῖα τῆς πίστεως. Καί τά *Σύμβολα* πίστεως γνώρισαν μακρά πορεία ἀναπτύξεως. Ἄρχισαν ἤδη ἀπό τούς καινοδιαθηκικούς χρόνους καί τά ἴδια πάντοτε αὐξάνονταν, ἀνάλογα μέ τίς προκλήσεις τῶν κακοδόξων, μέχρι πού ὁριστικοποιήθηκαν στίς Οἰκουμενικές Συνόδους Νικαίας (325) καί Κωνσταντινουπόλε-

ως (381). Ἀπό τό 341 μέχρι τό 360 φιλοαρειανικές σύνοδοι διατύπωσαν πολλά *σύμβολα*, μέ σκοπό τόν παραμερισμό ἤ τήν φαλκίδευση τοῦ *Συμβόλου* Νικαίας. Παράλληλα κυκλοφοροῦσαν καί ψευδεπίγραφα κείμενα μέ κανονιστικό περιεχόμενο, πού προσγράφονταν στούς Ἀποστόλους, τόν Κλήμη Ρώμης καί τόν Ἱππόλυτο: *«Διαταγαί Ἀποστόλων»* (περίπου 380), *«Ἀποστολικοί Κανόνες»* (περί τό 380), *«Διατάξεις Ἱππολύτου»* (ἀρχές Δ' αἰ.) καί *«Αἱ διαταγαί διά Κλήμεντος* καί *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγ. Ἀποστόλων»* (ἀρχές Δ' αἰ.). Τά κείμενα αὐτά ἔλαβαν στόν Δ' αἰ. τήν τελική τους μορφή, ἀλλά εἶναι βαθμιαῖες συναγωγές κανονιστικοῦ ὑλικοῦ, πού ἄρχισαν πολύ ἐνωρίτερα.

Ἁ γ ι ο λ ο γ ι κ ά. Ἁγιολογικά κείμενα εἶναι τά γνωστά καί στούς προηγούμενους αἰῶνες *Μαρτύρια* (Passiones) ἤ *Πράξεις* μαρτύρων (Acta ἤ Gesta), δηλαδή περιγραφές τοῦ γεγονότος τοῦ μαρτυρίου ἤ ἀπόδοση τῶν πρακτικῶν τῆς δίκης τοῦ μάρτυρα τῆς πίστεως. Στόν Δ' αἰ. ἐγκαινιάστηκαν δύο ἀκόμα εἴδη ἁγιολογικῶν κειμένων: τά *Συναξάρια*, πού συνιστοῦσαν περιληπτική παράθεση πολλῶν *Μαρτυρίων*, καί οἱ *Βίοι* ἁγίων, πού συνιστοῦσαν ἐκτενή περιγραφή τοῦ ὁσιακοῦ βίου ἑνός ἁγίου. *Συναξάρια* εἶναι τό *Martyrologium «Syriacum»*, οἱ *«Πράξεις ἐδεσσηνῶν μαρτύρων»* καί ἡ *Depositio Martyrum* γιά τήν ρωμαϊκή Ἐκκλησία. Στούς λίγους *Βίους* τοῦ Δ' αἰ. πρωτεύουσα θέση κατέχει ὁ *Βίος* τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, γραμμένος ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο. Τό κείμενο αὐτό θεμελίωσε κυριολεκτικά τό εἶδος αὐτό τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων, τῶν ὁποίων ἔγινε πρότυπο.

Χ ρ ο ν ο γ ρ α φ ι κ ά. Τά καθαυτό χρονογραφικά ἔργα δέν εἶναι πολλά οὔτε γιά τήν Ἀνατολική Ἐκκλησία (Εὐσεβίου Καισαρείας, Γελασίου Καισαρείας, Φαύστου τοῦ Βυζαντίου γιά τούς Ἀρμενίους, ἡ ἀνώνυμη *Historia acephala* γιά τόν Μ. Ἀθανάσιο, σχετικό ὑλικό στά ἐξιστορικά ἔργα τοῦ Ἀθανασίου) οὔτε γιά τήν Δυτική (*Συλλογή* στό ἔργο τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης γιά τούς Δονατιστές, *Chronographus* τοῦ 354, σχετικό ὑλικό στά ἔργα τοῦ Ἱλαρίου, *De cursu temporum*, 397). Εἰδικά ὅμως τά ἔργα τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας (+339) καί μάλιστα ἡ *Ἐκκλησιαστική ἱστορία του* εἶναι τεράστιας ἀξίας γιά τά στοιχεῖα πού σ' αὐτά καταγράφηκαν, διότι ἀπέβησαν πηγή ἐμπνεύσεως τῶν μεταγενέστερων χρονικογράφων-ἱστορικῶν.

Ὁ δ ο ι π ο ρ ι κ ά. Ἐγκαινιάστηκαν στόν Δ' αἰώνα καί τά προσφιλή στόν Μεσαίωνα *ὁδοιπορικά*, δηλαδή περιγραφές προσκυνηματικῶν ταξιδίων στούς ἁγίους τόπους, τά Ἱεροσόλυμα εἰδικά καί ὅλους γενικά τούς τόπους, ὅπου διαδραματίστηκαν καινοδιαθηκικά γεγονότα. Οἱ περιγραφές ἐκτείνονται συχνά καί σέ πόλεις ἤ τόπους, ἀπό τούς ὁποίους διέρχεται ὁ προσκυνητής ἀφηγητής. Τά καθαυτό γνωστά ὁδοιπορικά τοῦ Δ' αἰ. εἶναι μόνο δύο καί γράφηκαν στήν

λατινική: *Itinerarium Burdigalense* (ἀνωνύμου) καί *Peregrinatio ad loca sancta* τῆς Egeria (Αἰθερίας).

Ἀ ν ώ ν υ μ α. Διασώθηκε μικρός ἀριθμός κειμένων, τῶν ὁποίων ἀγνοοῦμε τούς συγγραφεῖς. Ἡ εὐθύνη τῆς ἀνωνυμίας τους ὀφείλεται ἤ στούς ἴδιους τούς συγγραφεῖς πού τήν ἐπιδίωξαν ἤ σέ λάθος τοῦ ἀρχικοῦ ἀντιγραφέα, πού κατέγραψε τό κείμενο στόν κώδικα χωρίς ν' ἀναφέρει καί τόν συντάκτη του. Τά ἑλληνιστί παραδιδόμενα ἀνώνυμα ἔργα δέν εἶναι κατά κανόνα μεγάλης ἀξίας. Μερικά ὅμως ἀνώνυμα στήν λατινική, ὅπως π.χ. τά ἑρμηνευτικά *«Ambrosiaster»*, *Tractatus in Lucae Evangelium* καί *Opus imperfectum in Matthaeum*, κατέχουν ἐξαιρετική θέση στήν λατινική χριστιανική γραμματεία.

Ἀ π ό κ ρ υ φ α. Δέν ἔλειψαν ἀπό τόν Δ' αἰ. καί λίγοι ἀφελεῖς καί περιθωριακοί συγγραφεῖς, πού συνέτασσαν, κατά τό παράδειγμα παλαιότερων ἀποκρύφων, διάφορα ἀποκαλυπτικοϊστορικά κείμενα, δῆθεν σχετικά μέ καινοδιαθηκικά πρόσωπα ἤ γεγονότα. Τά κυκλοφοροῦσαν συνήθως μέ τό ὄνομα κάποιου καινοδιαθηκικοῦ προσώπου ἤ καί ἀνώνυμα: *Ἀποκάλυψις Παύλου, Ἱστορία Ἰωσήφ, Ἀβγάρου καί Ἰησοῦ ἀλληλογραφία* καί ἄλλα.

ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

1. ΗΣΥΧΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ (περί τό 300)

κριτικός-ἐκδότης τοῦ βιβλικοῦ κειμένου

Σπουδαῖος κριτικός τοῦ κειμένου τῆς Γραφῆς περί τό 300. Δυστυχῶς οὔτε γιά τήν ζωή οὔτε γιά τό ἔργο του ἔχουμε ἀξιόλογες εἰδήσεις. Ὁ Ἱερώνυμος πληροφορεῖ (στήν *Praefatio in Paralipomena,* στήν *Apologia adv. Rufinum* II 27 καί στήν *Praefatio in Evangelia*) ὅτι ὁ Ἡσύχιος ἀναθεώρησε (= νόθευσε) στήν Ἀλεξάνδρεια τό κείμενο τῶν *Ο'* καί τῆς *ΚΔ*.

Στήν πραγματικότητα ὁ Ἡσύχιος ἐπιχείρησε κριτική ἔκδοση τῶν *Ο'* καί τῆς *ΚΔ*, ἀλλά τό εὖρος καί τό βάθος τῶν ἐπεμβάσεών του εἶναι ἄκρως δυσκαθόριστα. Τό κείμενό του, μάλιστα τῆς *ΚΔ*, ἐπικράτησε περί τό 400 στήν Ἀλεξάνδρεια καί οἱ εἰδικοί ἐρευνητές ἀναζητοῦν τήν προσφορά του στούς κώδικες Βατικανό, Σιναϊτικό, Ἀλεξανδρινό καί Εὐφραιμικό. Τό *Decretum Gelasianum,* ἐπηρεασμένο ἴσως ἀπό τόν Ἱερώνυμο, χαρακτηρίζει τό ἡσυχιανό κείμενο ἀπόκρυφο.

Ὁ αἰγύπτιος ἐπίσκοπος Ἡσύχιος, πού μαρτύρησε μέ τόν Φιλέα (+307) κ.ἄ. (Εὐσεβίου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Η' 13,7) ἐπί Διοκλητιανοῦ, εἶναι μᾶλλον ἄλλο πρόσωπο.

S. EURINGER, Une leçon probablement hésychienne: *Rb* 7 (1898) 183-192. F. G. KENYON, Hesychius and the Text of the N.T.: *Memorial Lagrange,* Paris 1940, σσ. 245-250. A. VACCARI, The hesychian recension of the Septuaginta: *Bi* 46 (1965) 60-66.

2. ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΑ: **Φήλικος, 'Αγάπης..., Δασίου, Εὔπλου, 'Ιουλίου, Κρισπίνης** καί **Εἰρηναίου**

Φήλικος, ἐπισκόπου στήν Βόρεια 'Αφρική. Τό λατινικό τοῦτο *Μαρτύριο* (Passio sancti Felicis) εἶναι σύντομο καί σύγχρονο τῆς συλλήψεως, τῆς δίκης καί τοῦ ἀποκεφαλισμοῦ στήν Καρθαγένη (15 'Ιουλίου τοῦ 303) τοῦ ἐπισκόπου Φήλικα.

H. DELEHAYE: *AB* 39 (1921) 268-270. H. MUSURILLO, The Acts..., σσ. XL, 266-271. V.-E. DESJARDINS, Les Saints d'Afrique dans le martyrologe romain, Oran 1953, σσ. 166-169. G. KRÜGER-G. RUHBACH, σσ. 90-91.

'Αγάπης, Εἰρήνης, Χιόνης καί **'Αγάθωνος, Κασσίας, Φιλίππας** καί **Εὐτυχίας**. Παραστατικότατο κείμενο, σύγχρονο τοῦ μαρτυρίου τῶν νεαρῶν τούτων χριστιανῶν, πού συγκροτοῦν δύο διαφορετικές ὁμάδες, ἀλλά πού δικάστηκαν-ἀνακρίθηκαν μαζί ἀπό τόν ἔπαρχο Δουλκήτιο τό 304 στήν Θεσσαλονίκη. Οἱ μάρτυρες, φεύγοντας τήν ὀργή τῶν διωκτῶν, κρύβονταν σέ βουνό κοντά στήν Θεσσαλονίκη ἀπό τό 303, ὅταν ὁ Διοκλητιανός διέταξε (τόν Φεβρουάριο) τήν παράδοση καί καύση τῶν χριστιανικῶν βιβλίων. Τότε συνελήφθηκαν καί καταδικάστηκαν, διότι κατεῖχαν χριστιανικά βιβλία καί διότι ἀρνήθηκαν νά θυσιάσουν (διάταγμα τοῦ χειμώνα τοῦ 304) στά εἴδωλα. Τό κείμενο συνιστοῦν τά *πρακτικά* τῆς ἀνακρίσεως μέ πρόλογο ἐκτενή καί ἐπίλογο βραχύ ἀνώνυμου χριστιανοῦ συντάκτη.

P. FR. DE CAVALIERI, Il testo greco originale degli atti delle SS. Agape, Irene e Chione: *Studi e Testi* 9 (1902) 1-19. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 95-100. MUSURILLO, The Acts, σσ. XLII-XLIII, 280-292. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν, Θεσσαλ. 1978, σσ. 78-80, 304-327.

Δασίου, στρατιώτη τῆς 11ης λεγεώνας Κλαυδίου, πού στρατοπέδευε στό Δορόστολο τῆς Κάτω Μοισίας, κοντά στόν Δούναβη. Τό *Μαρτύριο* τοῦτο βρέθηκε μόλις τό 1897 καί ἐνδιαφέρει πολύ τήν θρησκειολογία, διότι μιλάει γιά ἔθιμο πού ἦρθε στόν ρωμαϊκό στρατό ἀπό τήν 'Ανατολή μέσω Ζήλων τοῦ Πόντου, ὅπου λατρευόταν ἡ περσική θεότητα 'Αστάρτη. "Ενας δηλαδή ἀπό τούς στρατιῶτες ὀνομαζόταν κατά τήν ἑορτή τοῦ Κρόνου ἐκπρόσωπος τοῦ Κρόνου καί ζοῦσε μέ χλιδή καί παντός εἴδους ἡδονές γιά τριάντα ἡμέρες, στό τέλος τῶν ὁποίων θυσιαζόταν ὁ ἴδιος στόν βωμό. 'Ο Δάσιος, πού ἔτυχε νά ὑποδειχτεῖ γιά τόν ρόλο αὐτό, ἀρνήθηκε, ὁμολόγησε πίστη στόν Χριστό καί μάλιστα πίστη «ἐν τρισί μέν ὀνόμασι καί ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δέ οὐσίᾳ» (§ 8). 'Η φράση αὐτή μποροῦσε θεολογικά

νά λεχτεῖ μετά τήν θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου (370). Ἄρα ἡ σημερινή μορφή τοῦ *Μαρτυρίου* εἶναι μεταγενέστερη τῶν γεγονότων (304). Ὁπωσδήποτε ὁ συντάκτης στηρίχτηκε σέ παλαιότερο – σύγχρονο κείμενο (μᾶλλον στά *πρακτικά* τῆς δίκης), στό ὁποῖο ἔδωσε χαρακτήρα οἰκοδομητικό κι ἐγκωμιαστικό. Ἕνεκα τῆς περιγραφῆς τοῦ παραπάνω ἐθίμου ἡ ἀξιοπιστία τοῦ κειμένου ἀμφισβητήθηκε ἀπό πολλούς ἐρευνητές.

F. CUMONT, Les Actes de S. Dasius: *AB* 16 (1897) 11-15. H. DELEHAYE: *AB* 27 (1908) 217-218. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 91-95. MUSURILLO, The Acts, σσ. XL-XLI, 272-279. J. MERCATI: Τοῦ ἰδίου, *Opera minore* 4 (1937) 318-336. ST. WEINSTOCK, Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyrerakten: *Mullus, Festschrift für Th. Klauser*, Münster 1964, σσ. 391-400. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν, σσ. 358-359.

Εὔπλου, εἰσπηδητῆ στό μαρτύριο, μᾶλλον κατά τό πρῶτο διάταγμα τοῦ Διοκλητιανοῦ (Φεβρουάριος τοῦ 303), στήν Κατάνη τῆς Σικελίας. Τά *πρακτικά* τῆς δίκης του σώζονται στήν ἑλληνική καί τήν λατινική γλώσσα. Πολλοί θεωροῦν τήν λατινική τους μορφή ὡς πρωτότυπη. Ἡ ἑλληνικότητα ὅμως τῆς Κατάνης συνηγορεῖ μᾶλλον γιά τήν ἑλληνικότητα τοῦ πρωτοτύπου. Στό κείμενο τηρεῖται ὁ σκελετός τῶν *πρακτικῶν* τῆς ἀνακρίσεως καί ὁ συντάκτης προσθέτει ἐξ ὁλοκλήρου μόνο τόν ἐγκωμιαστικό ἐπίλογο. Ὁ Εὔπλους ἀποτελεῖ σπάνια περίπτωση εἰσπηδητῆ μάρτυρα (χριστιανοῦ δηλ. πού προκλητικά ἐπιζήτησε τό μαρτύριο), τόν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία τίμησε, μολονότι ἤδη ἀπό τόν Β' αἰώνα τό εἰσπηδητικό μαρτύριο περιοριζόταν στούς αἱρετικούς κύκλους.

P. FR. DE CAVALIERI, Note agiografiche, 7: *Studi e Testi* 49 (1928) 1-54. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 100-102. MUSURILLO, The Acts, σσ. XLV, 310-319. F. CORSARO, Studi sui documenti agiografici intorno al martirio di S. Euplo: *Orpheus* 4 (1957) 33-62. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν, σσ. 328-335.

Ἰουλίου. Βραχύ λατινικό *Μαρτύριο* πληροφορεῖ ὅτι στό Δορόστολο τῆς Κάτω Μοισίας ὑποχρεώθηκε ὁ παλαίμαχος χριστιανός στρατιώτης (ὑπηρετοῦσε 27 χρόνια) Ἰούλιος νά θυσιάσει (304) στά εἴδωλα. Καί μολονότι ἐπικαλέστηκε τήν πολυχρόνια ὑπηρεσία του μαρτύρησε μέ ἀποτομή τῆς κεφαλῆς, ἐφόσον δέν θυσίαζε.

H. DELEHAYE: *AB* 10 (1891) 50-52. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 105-106, 144. MUSURILLO, The Acts, σσ. XXXIX, 260-265.

Κρισπίνης. Τό λατινικό τοῦτο *Μαρτύριο* ἔχει τήν μορφή *πρακτικῶν* καί μιλάει γιά τήν Κρισπίνα, ἐπιφανή γυναίκα τῆς βορειοαφρικανικῆς πόλεως Thacora (ἤ Tagora), πού μαρτύρησε στίς 5 Δεκεμβρίου τοῦ 304. Τοῦ β' καί γ' μέρους τοῦ κειμένου ἀμφισβητήθηκε ἡ γνησιότητα.

P. FR. DE CAVALIERI, Nuove note agiografiche, II: *Studi e Testi* 9 (1902) 32-35. P. MONCEAUX, Les Actes De s. Crispine...: *Mélanges Boissier*, Paris 1903, σσ. 383-385. G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quatro secoli, Torino 1956, σσ. 147-150.

Εἰρηναίου, ἐπισκόπου Σιρμίου. Σύντομο λατινικό *Μαρτύριο* καί σύγχρονο τῶν γεγονότων, τά ὁποῖα περιγράφει. Ὁ Εἰρηναῖος ἦταν ἐπίσκοπος Σιρμίου στήν Κάτω Παννονία (σημερινή Γιουγκοσλαβία). Συνελήφθη, βασανίστηκε ἐνώπιον τῶν τέκνων του καί τῆς συζύγου του καί τελικά ἀποκεφαλίστηκε τό 304 ἐπί Διοκλητιανοῦ. Τό κύριο μέρος τοῦ κειμένου συνιστοῦν τά *πρακτικά* τῆς δίκης, τήν ὁποία ἔφερε σέ πέρας ὁ διοικητής Πρόβος.

KRÜGER-RUHBACH, σσ. 103-105. D. RUIZ BUENO, Actas de los mártires, Madrid 1962, σσ. 1024-1031. MUSURILLO, The Acts, σσ. XLIV, 294-301. M. SIMONETTI, Studi agiografici, Roma 1955, σσ. 55-70.

3. ΒΙΚΤΩΡΙΝΟΣ ΠΕΤΑΒΙΟΥ (+304)

Ὁ Βικτωρῖνος (Victorinus Poetovionensis), πού μαρτύρησε τό 304, ἔζησε κατά τό β' ἥμισυ τοῦ Γ' αἰώνα, διακρίθηκε γιά τήν μόρφωσή του καί, ἄγνωστο πότε, ἔγινε ἐπίσκοπος Πεταβίου (Pettau) στήν Παννονία (σημερ. Αὐστρία). Ὁ συμπατριώτης του Ἱερώνυμος (*De viris illustribus* 74. *Epist.* 50,10· 70,5) τόν θεωρεῖ ὡς τόν ἀρχαιότερο λατίνο συστηματικό ἐξηγητή, ἀλλά, παρατηρώντας τά ὄχι ἄψογα λατινικά του, πληροφορεῖ ὅτι χρησιμοποιοῦσε πολύ καλύτερα τήν ἑλληνική, κάτι πού θά συνέβαινε μόνο ἄν ἦταν ἑλληνικῆς καταγωγῆς. Ἑρμήνευσε ἀπό τήν *ΠΔ Γένεση, Ἔξοδο, Λευϊτικό, Ἠσαΐα, Ἰεζεκιήλ, Ἀββακούμ, Ἐκκλησιαστή* καί *Ἆσμα ἀσμάτων*, καί ἀπό τήν *ΚΔ Ματθαῖο* καί *Ἀποκάλυψη*. Στό ἔργο του ἐπηρεάστηκε ἀπό τόν Παπία, τόν Εἰρηναῖο, τόν Ἱππόλυτο καί ἰδίως ἀπό τόν Ὠριγένη. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό μόνο σωζόμενο ἔργο του, τό *Ὑπόμνημα στήν Ἀποκάλυψη* (πού εἶναι ἑρμηνεία μόνο μερικῶν χωρίων), τό ὁποῖο ἀργότερα ἐπεξεργάστηκε ὁ Ἱερώνυμος, μέ σκοπό νά τό βελτιώσει καί νά τό ἀπαλλάξει ἀπό τίς ἐμφανεῖς χιλιαστικές ἰδέες, πού βρίσκουμε καί στό ἐργίδιό του *De fabrica mundi* (Περί κατασκευῆς τοῦ κόσμου). Πολλοί θεωροῦν τόν Βικτωρῖνο διασκευαστή ἀπό τά ἑλληνικά τοῦ ἔργου *Adversus omnes haereses*, πού παραδόθηκε ὡς κεφάλαια 46-53 τοῦ ἔργου τοῦ Τερτυλλιανοῦ *De praescriptione*. Ἐνῶ γενικά ἐφάρμο-

ζε ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία, ἐνίοτε ἀσκοῦσε καί ἀλληγορική μέσω τοῦ Ὠριγένη.

Commentarii in Apocalypsim Joannis. Διασκευή ὠριγένειων κυρίως σχετικῶν κειμένων γιά τήν ἑρμηνεία ὁρισμένων χωρίων τῆς Ἀποκαλύψεως.

J. HAUSSLEITER: *CSEL* 49 (1916) 11-154. *PL* 5, 317-544. *PL* 1, 103-172.

Tractatus de fabrica mundi (Πραγματεία περί τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου).

J. HAUSSLEITER: *CSEL* 49 (1916) 3-9. *PL* 5, 301-316.

Adversus omnes haereses (Κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων).

A. KROYMANN: *CSEL* 47 (1906) 213-226· καί ἐπανατύπωση *CCL* 2 (1954) 1399-1410.

Ἀμφιβαλλόμενα:
Στόν Βικτωρῖνο ἀποδίδονται καί τά ἑξῆς ἔργα, εἴτε ἀπό τήν χειρόγραφη παράδοση εἴτε ἀπό τούς ἐρευνητές: α) *De decem virginibus.* β) *In Genesim.* γ) *Ad Iustinum Manichaeum,* πού ὅμως θεωροῦνται ἀμφιβαλλόμενα.

α) A. WILMART: *Bulletin d' ancienne littér. et d' archéol. chretiennes* 1 (1911) 35-38 (καί 88-103). *PLS* I, 172-174. β-γ) J. WÖHRER: *Jahresbericht... Wilhering* 1927, σσ. 2-8 (βλ. καί 1928, σσ. 3-7). *PL* 8, 999-1014.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. J. VOGELS, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse - Übersetzung, Düsseldorf 1920, σσ. 48-55. J. FISCHER, Die Einheit der beiden Testamente bei Lactanz, Victorin von Pettau und deren Quellen: *MTZ* 1(1950) 96-101. M. SCHUSTER: *PWK* (2 Reihe) 16(1958)2081-2085. E. BENZ, Marius Victorinus..., Stuttgart 1932, σσ. 23-30. C. CURTI, Il regno millenario in Vittorino di Petovio: *Aug* 18 (1978) 419-433. R. HANSON, The rule of faith of Victorinus and of Patrick: *Latin Script and Letters... Festschrift to L. Bieler. Ed. by J. O' Meara-B. Naumann*, Leiden 1976, σσ. 25-36. M. DULAEY, Victorin de Poetavio est - il l' auteur de l' opuscule sur l' Antéchrist publié par A. C. Vega?: *RSLR* 21 (1985) 258-261.

4. ΣΥΝΟΔΟΣ/ΣΥΛΛΟΓΗ ILIBERIS(ΕΛΒΙΡΑΣ) ΙΣΠΑΝΙΑΣ

(περί τό 306)

Ἡ πρώτη δυτική σύνοδος, τῆς ὁποίας οἱ *κανόνες* διασώθηκαν αὐτούσιοι, πραγματοποιήθηκε στήν ἰσπανική πόλη Iliberis, στήν σημερινή Γρανάδα τῆς Ἀνδαλουσίας. Ἡ ἱστορικότητά της εἶχε παλαιότερα ἀμφισβητηθεῖ, ἀλλά σήμερα γίνεται δεκτή. Συζητεῖται ἀκόμα ὁ χρόνος συγκλήσεώς της. Φαίνεται ὅμως ὅτι μπορεῖ νά τοποθετηθεῖ περί τό 306. Στήν σύνοδο ἀντιπροσωπεύτηκαν 32 ἐπισκοπές μέ 19 ἐπισκόπους καί 13 πρεσβυτέρους, ἐνῶ ἔλαβαν μέρος μερικοί ἀκόμα πρεσβύτεροι, διάκονοι καί λαϊκοί. Τίς ἐργασίες διηύθυνε μᾶλλον ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Cadix Φήλικας, ἀλλά τό πρόσωπο πού κυρίως ἐπηρέαζε τήν σύνοδο ἦταν ὁ Ὅσιος Κορδούης.

Ὡς ἔργο τῆς συνόδου ἐμφανίζονται στίς μεταγενέστερες συλλογές **81 κανόνες** (διατάγματα). Οἱ ἐρευνητές ἐργάστηκαν πολύ γιά νά συνδέσουν τούς κανόνες μέ προβλήματα καί καταστάσεις τῆς ἐποχῆς καί νά ἐξηγήσουν ἀκόμη κάποιες ἀσυμφωνίες μεταξύ τους, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα γενικῶς ἀποδεκτό. Οἱ 81 *κανόνες* ἔχουν τόν χαρακτῆρα περισσότερο *συλλογῆς* (collectio) παρά ἔργου μιᾶς συνόδου μέ συντακτική ἐπιτροπή, πού ἀντιμετωπίζει ἐποχικά προβλήματα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου. Ὁ M. Meigne, τοῦ ὁποίου τίς ἀπόψεις δέν συμμερίζονται ὅλοι, διακρίνει τρεῖς ὁμάδες κανόνων, δηλαδή τρεῖς συλλογές (A,B,C) πού ἑνώθηκαν σ' ἕνα σῶμα, ὅπως συνηθιζόταν στίς τοπικές Ἐκκλησίες γιά τίς πρακτικές ἀνάγκες τους. Ἔτσι στήν περιοχή τῆς Ἀνδαλουσίας συγκροτήθηκε ἡ πρώτη στήν Δύση κανονιστική συλλογή, πού περιλαμβάνει: τήν Α' ὁμάδα κανόνων 1-21, οἱ ὁποῖοι ἀνήκουν πράγματι στήν σύνοδο Ἐλβίρας, τήν Β' ὁμάδα κανόνων 63-75, τῶν ὁποίων ἡ σύνταξη εὔκολα τοποθετεῖται μεταξύ τῶν συνόδων Arles (314) καί Νικαίας (325), καί τήν C ὁμάδα μέ τούς λοιπούς κανόνες, οἱ ὁποῖοι τοποθετοῦνται στίς ἑπόμενες δεκαετίες. Οἱ κανόνες τῶν ὁμάδων B καί C ἔχουν ἐντυπωσιακά παράλληλα (μέχρι ταυτότητα) σέ κανόνες τῶν συνόδων Ἀρελάτης (314), Ἀγκύρας (314), Νεοκαισαρείας (314/19), Νικαίας (325), Σαρδικῆς (343) καί στούς «Ἀποστολικούς».

Οἱ κανόνες 1-21 τῆς Ἐλβίρας ἀντιμετωπίζουν περιπτώσεις ἐκτροπῆς χριστιανῶν σέ εἰδωλολατρία, θανάσιμων ἁμαρτημάτων, διαζυγίου, γάμου, πορνείας καί παρθενίας, ἐνῶ μόνο τρεῖς (18-20) ἀφοροῦν τούς κληρικούς. Ἐνδεικτικός τοῦ αὐστηροῦ κλίματος πού ἐπικράτησε στήν σύνοδο εἶναι ὁ κανόνας 18, πού στερεῖ τήν θεία Εὐχαριστία ἀκόμη καί στήν ὥρα τοῦ θανάτου, ἀπό κληρικούς πού ἔπεσαν στό ἁμάρτημα τῆς πορνείας.

Ἐκδόσεις: C. HEFELE-H. LECLERCQ, Histoire des conciles, I 1, Paris 1907, σσ.

CLERCQ, Ossius of Cordova, Washington 1954, σσ. 85-117. M. MEIGNE, Concile ou collection d' Elvire?: *RHE* 70 (1975) 361-387. E. GRIFFE, Le concile d' Elvire devant le remariage des femmes: *BLE* 75 (1974) 210-214. S. LAEUCHLI, Power and sexuality. The emergence of canon law at the synod of Elvira, Philadelphia Temple Univ. pr. 1972. J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn, Schöningh 1981, σσ. 3-30. A. DEL CASTILO, Les impedimentos para el matrimonio con paganos en el Concilio de Elbira: *Hispania* 42 (1982) 329-339.

5. ΦΙΛΕΑΣ ΘΜΟΥΕΩΣ (+ 307)

Ὁ Φιλέας, γνωστός γιά τήν παιδεία καί τά πολιτικά του ἀξιώματα, ἔγινε περί τό 300 ἔγγαμος ἐπίσκοπος Θμούεως τῆς Αἰγύπτου. Μεταξύ 304-307 συνελήφθη καί μαρτύρησε μέ διαταγή τοῦ Κλαυδίου Κουλκιανοῦ, διοικητῆ Αἰγύπτου. Πρόσφατα βρέθηκε στόν κώδικα Bodmer XX τό *Μαρτύριον* τοῦ Φιλέα στά ἑλληνικά, πού ἀρχίζει μέ τίς λέξεις «*Ἀπολογία Φιλέα ἐπισκόπου*» καί πού σέ μερικά σημεῖα διαφέρει ἀπό τό ἤδη γνωστό λατινικό. Ὁ συντάκτης τοῦ ἑλλην. *Μαρτυρίου* ἦταν αὐτόπτης τῶν γεγονότων, τά ὁποῖα ἐκθέτει πειστικά, δίνοντας ἔμφαση στίς ἀπολογητικές καί πληροφοριακές ἀπαντήσεις τοῦ Φιλέα πρός τόν ρωμαῖο διοικητή Κουλκιανό. Τό λατινικό κείμενο συντάχτηκε λίγο μετά, μᾶλλον βάσει τοῦ ἑλληνικοῦ.

Ὁ Εὐσέβιος, πού ἀναφέρει τό μαρτύριο τοῦ Φιλέα (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Η' 9, 6-8), παραθέτει ἀπόσπασμα «ἀπό τῶν Φιλέου πρός Θμουΐτας γραμμάτων»: Η' 10), τά ὁποῖα ὁ τελευταῖος ἔγραψε ἀπό τήν φυλακή. Καί μολονότι τό ἀπόσπασμα προϋποθέτει μία μόνο *Ἐπιστολή*, φαίνεται ὅτι ὁ Εὐσέβιος γνώριζε περισσότερες. Πάντως ἡ ἐπιστολή αὐτή εἶναι κείμενο μοναδικῆς σημασίας, γιατί σ' αὐτό ἡ διαδικασία καί τά εἴδη βασανισμοῦ περιγράφονται ὄχι ἁπλῶς ἀπό αὐτόπτη καί παραστάτη ἑνός μάρτυρα, ἀλλά ἀπό τόν ἴδιο τόν μάρτυρα-ἥρωα. Ἡ τόσο λεπτομερής καταγραφή τῶν πολλῶν εἰδῶν βασανισμοῦ ἀναδεικνύει τό κείμενο σέ σπουδαία πηγή τῆς ἱστορίας τοῦ μαρτυρίου.

Στά λατινικά σώθηκε *Ἐπιστολή* πού ἔγραψαν πρός τόν Μελίτιο ἀπό τήν φυλακή οἱ αἰγύπτιοι ἐπίσκοποι Ἡσύχιος, Παχώμιος, Θεόδωρος καί Φιλέας γιά θέματα ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, μέ ἀφορμή τήν μή ἀποδοχή τῶν μετανοούντων πεπτωκότων ἀπό τόν ἐπίσκοπο Μελίτιο. Καί ἀπό τό κείμενο αὐτό, πού πιθανόν νά γράφηκε ἀπό τόν Φιλέα, συνάγεται ὅτι ὁ Φιλέας ἦταν φορέας τῆς Παραδόσεως καί

γι' αὐτό ἀπό τήν φυλακή του τάχτηκε μέ τό μέρος τοῦ Πέτρου 'Αλεξανδρείας, πού, ἀκολουθώντας τόν Διονύσιο Κορίνθου (Β' αἰ.), τόν Κυπριανό Καρθαγένης (Γ' αἰ.) καί τόν Διονύσιο 'Αλεξανδρείας (Γ' αἰ.), συγχωροῦσε τούς πεπτωκότες.

'Επιστολή πρός Θμουΐτας. Γράφηκε στήν φυλακή καί σώζεται ἀποσπασματικά.

PG 10, 1561-1565. E. SCHWARTZ, Eusebius Werke, II 2 (*GCS* 9,2), Leipzig 1908, σσ. 760-764. *ΒΕΠ* 20, 52-54.

'Επιστολή πρός Μελίτιον. Σώζεται στήν λατινική καί τήν ὑπογράφουν ἀκόμα οἱ ἐπίσης φυλακισμένοι ἐπίσκοποι Ἡσύχιος, Παχώμιος καί Θεόδωρος.

PG 10, 1565-1568. F. H. KETTLER, Der melitinianische Streit in Ägypten: *ZNW* 35 (1936) 159-161.

'Επιστολή Μελιτιανῶν (σέ πάπυρο, ἑλληνικά καί κοπτικά). Κείμενο σχετικό μέ τό περιεχόμενο τῶν παραπάνω ἐπιστολῶν, γραμμένο ἀπό Μελιτιανούς.

H.I. BELL, Jews and Christians in Egypt..., Oxford 1924, σσ. 38-99. Βλ. καί W. TELFER, Meletius of Lycopolis...: *HThR* 48 (1955) 227-237· ΠΑΡΘΕΝΙΟΥ ΚΟΪΝΙΔΗ (νῦν Πατρ. 'Αλεξανδρείας), Μάρτυς Φιλέας, ἐπίσκοπος Θμούεως, 'Αλεξάνδρεια 1955. L.W. BARNARD, Athanasius and the Meletian Creed in Egypt: *Journal of Egyptian Archeology* 59 (1973) 181-189· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Some Notes on the Meletian Schism in Egypt: *SP* 12 (*TU* 115) (1975) 399-405.

'Απολογία

KRÜGER-RUHBACH, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen-Leipzig 1965, σσ. 113-116 (λατιν. κείμενο *Μαρτ.*). V. MARTIN, *Papyrus Bodmer* XX: Apologie de Philéas évêque de Thmouis, Cologny-Génève 1964, σσ. 24-52 (γιά πρώτη φορά ἐκδίδεται τό ἑλλην. κείμενο τοῦ *Μαρτυρ.*). H. MUSURILLO, The Acts, σσ. 328-353 (ἑλλην. καί λατιν. *Μαρτύρ.*). J. SCHWARTZ: *Chronique d'Égypte* 40(1965)436-440. F. HALKIN, L' "Apologie" de martyr Philéas de Thmuis et les actes latins de Philéas et Philoromus: *AB* 81(1963)5-27. C. H. ROBERTS: *JThS* 18(1967)437-438. M. SIMONETTI, Studi agiografici, Roma 1955, σσ. 111-132. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν, σσ. 336-357. G. LANATA, Note al Papiro Bodmer XX: La quinta comparizione di Filea...: *MPhL* 2(1977) 207-226. A. A. EMMET-K. PICKERING, The importance of P. Bodmer XX. The Apology of Phileas and its problems: *Prudentia* 7(1975)95-103. The acts of Phileas... including fragments of the Greek Psalter... edition ... by S. PIETERSMA, Genève 1984. J. SCHWARTZ, Vestiges Alexandrins dans quelques Acta Martyrum: *BASP* 21(1985)207-209.

6. ΠΑΜΦΙΛΟΣ (+309)

ἀναθεωρητής τοῦ κειμένου τῆς Βίβλου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ μάρτυρας Πάμφιλος ἔδρασε στό τέλος τοῦ Γ′ καί τίς ἀρχές τοῦ Δ′ αἰ. στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης. Ἐπηρέασε τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας μέ τό διδακτικό, τό κριτικό καί τό ὀργανωτικό ἔργο του. Ὑπῆρξε θερμός θιασώτης καί ἐνσυνείδητος συνεχιστής τῆς παραδόσεως τοῦ Ὠριγένη, γιά τόν ὁποῖο ἔγραψε πεντάτομη *Ἀπολογία* μέ τήν βοήθεια τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, χωρίς καθώς φαίνεται νά συμμερίζεται ἀπόλυτα τίς ἀκρότητες τοῦ μεγάλου ἀλεξανδρινοῦ, τοῦ ὁποίου πάντως ἔγινε ὁ πρῶτος μεγάλος ἀπολογητής. Ἵδρυσε σχολή στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπως παλαιότερα (234) ὁ Ὠριγένης. Ἐκεῖ δέν περιορίστηκε μόνο στήν γενική διδασκαλία. Ἐργάστηκε μεθοδικά γιά τήν κριτική ἀποκατάσταση τοῦ κειμένου τῶν *Ο′* καί τῆς *ΚΔ* ἀπό ἀντίδραση ἐν μέρει πρός τό ἀνάλογο ἔργο πού γινόταν στήν Ἀντιόχεια (Λουκιανός). Τό κείμενο μάλιστα τῶν *Ο′* πού ἐξέδωσε ἀνέσυρε κυρίως ἀπό τά *«Τετραπλᾶ»* καί *«Ἑξαπλᾶ»* τοῦ Ὠριγένη, τοῦ ὁποίου ἡ ἐργασία ἔτσι ἀξιοποιήθηκε, με τήν βοήθεια ἔπειτα καί τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας. Τό διορθωμένο τοῦτο βιβλικό κείμενο διαδόθηκε μεταξύ Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας, ἐνῶ ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ζήτησε νά τοῦ σταλοῦν ἀντίγραφά του στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐνδεικτικό τῆς σπουδαιότητας τῆς κριτικῆς ἐργασίας τοῦ Παμφίλου εἶναι ὅτι τό κείμενό του, πού σωζόταν στήν βιβλιοθήκη τῆς Καισάρειας μέχρι τό 640, ὅταν οἱ Ἄραβες κατέλαβαν τήν περιοχή, χρησιμοποίησε καί ὁ Ἱερώνυμος γιά τήν λατινική μετάφραση τῆς Γραφῆς.

Παράλληλα ὁ Πάμφιλος διοργάνωσε κι ἐμπλούτισε τήν ἱδρυμένη ἀπό τόν Ὠριγένη βιβλιοθήκη τῆς Καισάρειας καί μάλιστα κατάρτισε ἀξιόλογο ἀντιγραφικό ἐργαστήριο. Μέ τήν βοήθεια τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς κατόρθωσαν ὁ ἱστορικός Εὐσέβιος καί ὁ Ἱερώνυμος νά συντάξουν τά ἱστοριογραφικά καί ἀποθησαυριστικά τους ἔργα.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας ἔγραψε *Βίο* τοῦ Παμφίλου. Τό ἔργο χάθηκε, ἀλλά ὁ ἴδιος ἱστορικός δίνει γιά τόν Πάμφιλο εὐκαιριακά λίγες μά σημαντι-

κές πληροφορίες, τίς ὁποῖες συμπληρώνει ὁ Ἱερώνυμος. Γνωρίζουμε λοιπόν ὅτι ὁ Π. γεννήθηκε τό 240/45 στήν Βηρυττό ἀπό πλούσιους καί μορφωμένους γονεῖς, τούς ὁποίους κληρονόμησε. Σπούδασε στήν σχολή τῆς Ἀλεξάνδρειας, ἄκουσε ἴσως ἐκεῖ τόν Πιέριο καί γρήγορα ἔγινε θαυμαστής καί ἀπολογητής τοῦ Ὠριγένη. Ἕνεκα συμπτώσεως ἢ ἕνεκα ὠριγενισμοῦ ὁ Π. ἐγκαταστάθηκε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ἴσως περί τό 280/1. Ἡ μεγάλη του παιδεία, ἡ ἀγάπη του πρός τήν ἔρευνα καί τό ἐνδιαφέρον του νά συνεχίσει καί νά μιμηθεῖ τόν Ὠριγένη ἦταν καλές προϋποθέσεις γιά νά ἱδρύσει ἐκεῖ σχολή. Στήν Καισάρεια χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν Ἀγάπιο, δίδαξε μέχρι τό 307 καί διακρίθηκε γιά τήν σύνεση, τήν σοφία, τήν ἐργατικότητα καί τήν ὀργανωτικότητά του. Προηγουμένως εἶχε διανείμει τήν μεγάλη του περιουσία στούς ἐνδεεῖς καί ζοῦσε πολύ ἀσκητικά. Ἀπέκτησε πολλούς μαθητές, ὁ σπουδαιότερος τῶν ὁποίων ἦταν ὁ Εὐσέβιος πού αὐτοχαρακτηρίστηκε *«ὁ Παμφίλου»*, πρός τιμήν τοῦ προστάτη καί δασκάλου του.

Μέ τήν βοήθεια συνεργατῶν καί μαθητῶν ὀργάνωσε κι ἐμπλούτισε τήν βιβλιοθήκη τῆς Καισάρειας καί – τό σπουδαιότερο – συνέστησε ἀντιγραφικό ἐργαστήριο, πού ἔδωσε πλῆθος ἀντιγράφων τῆς Γραφῆς καί ἔργων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, μεταξύ τῶν ὁποίων τήν πρώτη θέση κατεῖχε ὁ Ὠριγένης. Στόν χαμένο *Βίο* τοῦ Π. ὁ Εὐσέβιος εἶχε περιλάβει καί κατάλογο τῆς βιβλιοθήκης. Τό 307 ὁ Π. συνελήφθη μέ μαθητές του καί στίς 16 Φεβρουαρίου τοῦ 309 ἀποκεφαλίστηκε.

ΕΡΓΑ

Ἀπό τό πλούσιο *κριτικό* ἔργο τοῦ Π. μόνο ἴχνη μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε (βλ. Εὐθαλίου, *Ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν Πράξεων:* PG 10, 1549-53). Στήν φυλακή ἔγραψε ***Ἀπολογίαν ὑπέρ Ὠριγένους*** σέ πέντε βιβλία. Στήν σύνταξη τόν βοήθησε καί ὁ Εὐσέβιος, ὁ ὁποῖος μετά πρόσθεσε ἀκόμη ἕνα βιβλίο. Ἀπό τό ἔργο σώζεται (ἐκτός ἀπό ἀποσπάσματα στήν συριακή) μόνο τό πρῶτο βιβλίο σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ρουφίνου, θιασώτη ἐπίσης τοῦ Ὠριγένη στήν Δύση. Στό πρόσωπο τοῦ Π. ἔχουμε τόν πρῶτο σπουδαῖο ἀπολογητή τοῦ Ὠριγένη, τοῦ ὁποίου ἐκθέτει τίς ἀπόψεις περί θεολογίας, περί Θεοῦ Πατέρα, περί θεότητας τοῦ Υἱοῦ, περί ἁγ. Πνεύματος, περί τῆς Γραφῆς, περί τῆς ἀναστάσεως, περί κολάσεων τῶν ἁμαρτωλῶν, περί ψυχῆς καί ἀλλοιώσεως αὐτῆς κ.ἄ.

Τό ἔργο γράφηκε μέ ἀφορμή τίς κατηγορίες πού ἀποδίδονταν τότε στόν Ὠριγένη ἀπό πολλούς καί δή ἀπό τόν Μεθόδιο Ὀλύμπου καί τόν Πέτρο Ἀλεξανδρείας. Ὁ Ἱερώνυμος γνώριζε καί *Ἐπιστολές* τοῦ Π.

PG 15, 1533-1578 καί 17, 521-616. ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* (σέ πολλά σημεῖα κατά τό εὑρετήριο). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτύρων* 11. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τόν Βίον Κωνσταντίνου Δ'* 36. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De vir. ill.* 17. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Praefatio in Paralipom.* καί *Adversus Rufinum* 1,9. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 118. H. S. MURPHY, The Text of Rom. and 1 Cor. in Minuscule 93 and the text of Pamphilus: *HThR* 52 (1959)

119-131. H. CROUZEL, L' école d' Origène à Césarée: *BLE* 71 (1970) 15-27. ERA A. DELL', La misura della verità. Pamphilo, Apologeticus pro Origene Rufino interprete, *PG* 17, 545, 39-47: *Bolletino dei classici* 4 (1983) 68-71 και 72-76.

7. ΠΙΕΡΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ

Ἔζησε μέχρι τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. (καί ἴσως λίγο μετά τό 309) ὡς θεολογῶν πρεσβύτερος καί ὑπεύθυνος (ἀπό τό 281 μέχρι τό 300) τῆς λεγόμενης Κατηχητικῆς σχολῆς τῆς Ἀλεξάνδρειας. Περί τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του ἔχουμε πολύ λίγες εἰδήσεις καί αὐτές ἀλληλοσυγκρουόμενες. Ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλος* 119) ἀναφέρει ὅτι τόν ὀνόμαζαν «νέον Ὠριγένη», κάτι πού προϋποθέτει καί διδακτικό καί συγγραφικό ἔργο. Ἀπό τόν Φίλιππο Σιδήτη, τόν Ἱερώνυμο καί τόν Φώτιο προσγράφονται ἀντίστοιχα στόν Πιέριο *«Σπουδάσματα»*, *«Tractatus»* καί *«Βιβλίον»* δώδεκα λόγων. Πιό συγκεκριμένα διασώζονται οἱ ἑξῆς τίτλοι (ἤ θέματα) λόγων καί κηρυγμάτων του:

Εἰς τό Κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, Εἰς τό Πάσχα καί τόν Ὠσηέ, Περί τῆς Θεοτόκου, Εἰς τόν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου (+309) καί *Exemplaria*. Τά Exemplaria (Ἱερώνυμος) ἦσαν μᾶλλον ἀντίγραφα τῆς *ΚΔ* καί πιθανόν κριτική ἔκδοση ἤ κείμενο μέ κριτικές παρατηρήσεις.

Πάντως εἶναι προβληματικό ἄν ὁ Πιέριος ἐπέζησε τοῦ μαθητῆ του Παμφίλου, τοῦ γνωστοῦ ὠριγενιστῆ, καί ἄν ἔζησε τά τελευταῖα ἔτη τοῦ βίου του στήν Ρώμη, ὅπως θέλει ὁ Ἱερώνυμος. Ἴσως νά πρόκειται γιά δύο πρόσωπα, τό ἕνα πού ἔζησε περίπου μέχρι τό 300 στήν Ἀλεξάνδρεια καί τό ἄλλο πού τελείωσε τήν ζωή του στήν Ρώμη μετά τό 309.

Ὁ Φώτιος παρατηρεῖ ὅτι ὁ Πιέριος ὀρθοδοξοῦσε ὡς πρός τόν Υἱό, ἀλλά ἔσφαλλε ὡς πρός τό Πνεῦμα, τό ὁποῖο θεωροῦσε ὑποδεέστερο τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς ἁγ. Τριάδας. Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα ἀπό τόν Ἱερώνυμο καί τόν Φίλιππο Σιδήτη.

ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία Ζ'* 32,26 καί 30. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus* 76. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Comment. in Matth.* 24, 36. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Epistula* 49, 3. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 119. ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 69, 2,4. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΣΙΔΗΤΗ, εἰς *C. DE BOOR, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius... (TU* 5,2), Leipzig 1888, σσ. 170-184. *PG* 10, 243-244. L. B. RADFORD, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter..., Cambridge 1908, σσ. 44-58.

8. ΠΕΤΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (300-311)

ΓΕΝΙΚΑ

Ἐργάστηκε μέ πολλή ἐπιτυχία ὡς διδάσκαλος ἤ προϊστάμενος τῆς ἀλεξανδρινῆς σχολῆς, ἀναδείχτηκε ἕνας ἀπό τούς πρώτους ἀντιωριγενιστές καί τό 300 διαδέχτηκε στόν θρόνο τῆς Ἀλεξάνδρειας τόν Θεωνά. Ἐπισκόπευσε καρποφόρα μέχρι τό 303, ὁπότε στόν διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ συνελήφθη καί κλείστηκε στίς φυλακές. Ἤδη ὅμως ἦταν συντάκτης θεολογικῶν καί δή ἀντιωριγενιστικῶν ἔργων, στά ὁποῖα ἐκφραζόταν θετικά ὄχι μόνο γιά τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά καί γιά τίς δύο του φύσεις. Οἱ ἀπόψεις αὐτές εἶναι σημαντικές γιά τήν πρωιμότητά τους. Ἐπιπλέον ἡ διατύπωσή του ὅτι ὁ Χριστός «τό συναμφότερον τοίνυν δείκνυται, ὅτι Θεός ἦν φύσει καί γέγονεν ἄνθρωπος φύσει» (ἀπό τό χαμένο ἔργο του *«Περί τῆς Σωτῆρος ἐπιδημίας»*) εἶναι κυριολεκτικά πολυσήμαντη καί μᾶλλον γνωστή στόν Ἀθανάσιο, πού ἀνέπτυξε τήν θεολογία τοῦ «φύσει καί ἀληθινός Υἱός τοῦ Θεοῦ» ὁ Κύριος.

Στό διάστημα τῆς φυλακίσεώς του δέν ἔπαυσε νά ποιμαίνει καί νά γράφει. Ἰδιαίτερα τόν ἀνάγκασε σ' αὐτό ἡ στάση τοῦ συνδεσμώτη του Μελιτίου Λυκοπόλεως ἔναντι τῶν *πεπτωκότων* κατά τούς διωγμούς. Ὁ Μελίτιος ἀκολουθοῦσε αὐστηρή τακτική ἔναντι τῶν πεπτωκότων καί μέ ἀντικανονικές πράξεις ἐπιδίωκε νά ὑποκαταστήσει τόν Πέτρο, ἐπειδή αὐτός ἐφάρμοζε τήν ἐπιείκεια. Ὁ Π. ἀναγκάστηκε μέ ἄγνωστες συνθῆκες νά κηρύξει συνοδικά ἔκπτωτο (305;) τόν Μελίτιο, νά ἀρνηθεῖ τό βάπτισμα τῶν μελιτιανῶν καί νά γράψει ἀπό τήν φυλακή *Ἐπιστολή*, στήν ὁποία ὅριζε τόν ἐπιεική τρόπο ἀποδοχῆς τῶν πεπτωκότων καί ἀπέτρεπε τό ἐθελοντικό (*εἰσπηδητικό*) μαρτύριο. Εἴκοσι χρόνια μετέπειτα ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος υἱοθέτησε τήν βασική θέση τοῦ Π., μειώνοντας ὅμως τά 4 ἔτη τιμωρίας πού πρότεινε αὐτός σέ 3 γιά ὅσους χριστιανούς, χωρίς ἰδιαίτερες πιέσεις, θυσίασαν στά εἴδωλα (βλ. *Κανόνες* ι', ια', ιδ' Νικαίας καί γ', ι' Πέτρου). Στίς ἄλλες περιπτώσεις, πού εἶναι δευτερεύουσες, ἡ Νίκαια ἐμφανίζεται λίγο αὐστηρότερη ἀπό τόν Πέτρο.

Ὁ Πέτρος μαρτύρησε μέ ἀποτομή τῆς κεφαλῆς στίς 25 Νοεμβρίου τοῦ 311.

ΕΡΓΑ

Τά ἔργα του, πού ὅλα χάθηκαν, γνωρίζουμε μόνο ἀπό τούς μνημονευό-

μενους τίτλους, ἀπό λίγα ἀποσπάσματα καί ἀπό κοπτικές μεταφράσεις. Δέν εἶναι ὅμως βέβαιο ἄν πρόκειται περί τίτλων βιβλίων ἤ περί τίτλων κεφαλαίων.

Περί θεότητος (+ τοῦ Χριστοῦ). Σώζονται τέσσερα μόνο ἀποσπάσματα. Ἐπίσης ἄλλα ἀποσπάσματα στήν συριακή, τήν ἀρμενική καί τήν ἀραβική.

PG 18, 509-512. E. SCHWARTZ: *ACO* I, I,2, σ. 39 καί I, I,7, σ. 89. *ΒΕΠ* 18, 250. M. RICHARD: *Mu* 86 (1973) 268 ἑξ. *CPG* I 1635.

Περί τῆς Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας. Μόνο ἕνα ἀπόσπασμα, δηλαδή τό πολυσήμαντο χωρίο: «Τό συναμφότερον τοίνυν δείκνυται, ὅτι Θεός ἦν φύσει καί γέγονεν ἄνθρωπος φύσει». Ἴσως τό προηγούμενο ἔργο ν' ἀποτελεῖ μέρος τοῦ παρόντος.

PG 18, 511-512. *ΒΕΠ* 18, 250.

Περί ψυχῆς («Περί τοῦ μηδέ προϋπάρχειν τήν ψυχήν»). Μόνο τέσσερα ἀποσπάσματα. Τό ἕνα στήν συριακή.

PG 18, 520-521. *PG* 86A, 961. E. SCHWARTZ: *ACO* III, σ. 197. W. BIENERT: *Κληρονομία* 5 (1973) 311-312· 6(1974) 235-236 (διόρθωση Κ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ) καί 237-241 (ἐπανέρχεται ὁ Bienert).

Περί ἀναστάσεως. Ἑπτά ἀποσπάσματα στήν συριακή. Τό ἕνα σώζεται καί στήν ἑλληνική.

J. B. PITRA, Analecta sacra, IV, Paris 1883, σσ. 193 ἑξ. καί 429 ἑξ.

Ἐπιστολή περί μετανοίας. Γραμμένη ἀπό τήν φυλακή (306) ὡς πασχάλιο γράμμα. Σώθηκε τό μέρος της πού ἀφορᾶ τόν τρόπο ἀποδοχῆς τῶν πεπτωκότων. Διακρίνεται σέ 14 παραγράφους, πού ἴσχυσαν ὡς 14 *κανόνες* τῆς Ἐκκλησίας. Μεταφράστηκαν στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν σλαβική.

PG 18, 468-508. *ΒΕΠ* 18, 229-249. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 33-57. *CPG* I 1639.

Τρικεντίῳ τινί (περί πάσχα «λόγος» ἤ ἑορταστική ἐπιστολή). Σώζονται πέντε ἀποσπάσματα στό «Πασχάλιον χρονικόν».

PG 18, 512-517 καί *PG* 92, 72-76. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 57 ἑξ. *ΒΕΠ* 18, 251-254.

Ἐπιστολή πρός Ἀλεξανδρεῖς. Γραμμένη ἀπό τήν φυλακή, συνιστᾶ στό ποίμνιό του νά μήν ἐπικοινωνεῖ μέ τόν Μελίτιο καί τούς ἀντικανονικούς κληρικούς του. Σώζεται στήν λατινική.

PG 18, 509-510. F. H. KETTLER: *ZNW* 35 (1936) 162-163.

Ἐπιστολαί:

α) *Πρός τούς ἑαυτοῦ κληρικούς*. M. Richard: *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 80 (ἕνα ἀπόσπασμα). β) *Ἐπιστολή ἑόρτιος*. Δύο ἀποσπάσματα. M. Richard: *Mu* 86 (1973) 267. γ) Ἀπό *Ἐπιστολή πασχάλια* μᾶλλον προέρχεται τό ἀπόσπασμα, πού ἐκδίδεται ὡς 15ος *κανών* (βλ. *Ἐπιστολή περί μετανοίας*) καί συνιστᾶ τήν νηστεία τῆς Τετάρτης καί τῆς Παρασκευῆς καί ἀπαγορεύει τήν γονυκλισία κατά τήν Κυριακή (= «χαρμοσύνης ἡμέρας») καί στό διάστημα τῆς Πεντηκοστῆς.

Ἀποσπάσματα ἀδήλων ἔργων: *CPG* I 1644-5.

Ἀμφιβαλλόμενα:

α) *Ἐπιστολή πρός Ἀπολλώνιον Λυκοπόλεως:* J. W. B. Barns-H. Chadwick: *JThS* 24 (1973) 443-455. β) *Ἐπιστολή* (πρός Ὀρθοδόξους): W. E. Crum: *JThS* 4 (1903) 391-393. γ) Δύο κοπτικά ἀποσπάσματα ἀπό δύο *ἐπιστολές*, ἡ μία τῶν ὁποίων *Πρός Διοκλητιανόν:* W. E. Crum: *JThS* 4 (1903) 388-391. T. Orlandi: *AB* 93 (1975) 127-132.

Νόθα:

Διδασκαλία. Ἕνα ἀπόσπασμα: *PG* 18, 521AB καί *OC* 2 (1902) 344-351.

Λόγος περί καταφρονήσεως τῶν ἐγκοσμίων... Στήν κοπτική: H. Hyvernat, Bibliothecae Pierpont Morgan codices photographice expressi, Roma 1922. Καί στήν ἀραβική: J.M. Sauget: *POCh* 22 (1972) 145 ἑξ.

Ὁμιλία εἰς τήν βάπτισιν τοῦ Χριστοῦ: H. Hyvernat, αὐτόθι. Στήν κοπτική.

Ὁμιλία εἰς τήν Γέννησιν (τοῦ Κυρίου). Στήν ἀραβική: G. Graf: *OCP* 3 (1937) 74.

Παραίνεσις. Ἀπόσπασμα ὁμιλίας στήν κοπτική: O.H.E. Burmester: *Mu* 45 (1932) 50 ἑξ., 68 ἑξ. (ἀγγλική μετάφρ.).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ζ' 32, 31· Η' 13,7 καί Θ' 6,2. *PO* 1, 383-400 καί 3, 353-361. L.B. RADFORD, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter, Cambridge 1908. W. TELFER, St. Peter... and Arius: *AB* 67 (1949) 117-130. M. RICHARD, Le comput par octacteris: Τοῦ ἰδίου, *Opera minora*, I, Turnhout 1976, No 21. M. RICHARD, Pierre 1er d' Alexanarie et l' unique hypostase du Christ: Τοῦ ἰδίου, *Opera minora*, II, Turnhout 1977, No 26.

9. ΜΕΘΟΔΙΟΣ (ΟΛΥΜΠΟΥ) (311/2;)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Μεθόδιος εἶναι φυσιογνωμία ἐντυπωσιακή καί δυσερμήνευτη. Ἔδρασε μᾶλλον ὡς διδάσκαλος παρά ὡς ἐπίσκοπος στό τέλος τοῦ Γ' καί τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. Τό ἔργο του ὑπενθυμίζει τό κλίμα τῶν ἀρχαίων ἀπολογητῶν, μολονότι ἔχει στοιχεῖα τοῦ Εἰρηναίου τῆς Λυών. Προσπάθησε νά εἰσαγάγει στήν ἐκκλησιαστική γραμματεία τήν καθολική χρήση τοῦ διαλόγου κατά μίμηση τοῦ Πλάτωνα. Ἡ μέθοδός του ὅμως δέν εἶναι διαλεκτική ἀλλά σαφῶς ἀλληγορική, ἀκόμα καί ὅταν φαίνεται νά ἑρμηνεύει τυπολογικά τήν *ΠΔ*. Κατά τοῦτο ἐπηρεάζεται ἀπό τόν Ὠριγένη, μολονότι εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικός ἀντιωριγενιστής, ὅπως ὁ σύγχρονός του Πάμφιλος εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικός ἀπολογητής τοῦ Ὠριγένη. Γι' αὐτό οἱ ὠριγενιστές περιφρόνησαν (Σωκράτης) τόν Μ., ἐνῶ οἱ ἀντιωριγενιστές τόν ἐγκωμίασαν (Ἐπιφάνιος Κύπρου).

Ὁ Μ. εἶχε μεγάλη φιλοσοφικοηθική παιδεία καί λογοτεχνικό τάλαντο. Μέ τήν βοήθεια καί τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου ἀνέμιξε τήν βιβλική κοσμολογία καί ἀνθρωπολογία μέ τήν πλατωνική μεταφυσική καί τήν λαϊκοφιλοσοφική καί δή στωική ἠθική. Τό γεγονός αὐτό, σέ συνδυασμό μέ τήν ἔμμονη προσπάθειά του «τήν κατά τό πνεῦμα (= ὄχι γράμμα) διάνοιαν δηλῶσαι τῆς Γραφῆς» (*Συμπόσιον* Ε' 2), ἐξηγεῖ γιατί ὁ Μ. ἐκφράζει λίγο τό κλίμα τῆς ἱστορικῆς Ἐκκλησίας. Βέβαια μιλάει γιά τήν Ἐκκλησία, ἀλλά περιέργως θεωρεῖ ὅτι οἱ ψυχές προσκολλῶνται πρῶτα στόν Λόγο (ὠριγενιστικό θέμα) κι ἔπειτα σχετίζονται μέ τήν Ἐκκλησία. Ἡ λογοτεχνική μορφή τοῦ ἔργου του καί ἡ τάση νά θεολογεῖ ἐρήμην τῶν παραδοσιακῶν μορφῶν τῆς Ἐκκλησίας τόν ὁδηγοῦν συχνά σέ ἀσαφεῖς καί μάλιστα ἐσφαλμένες χριστολογικές διατυπώσεις, τίς ὁποῖες ὁ Φώτιος θεώρησε ἀρειανικές παρεμβάσεις (*Μυριόβιβλος* 237). Ἔτσι π.χ. ὁ Λόγος πρό αἰώνων εἰσῆλθε στόν Χριστό, πού ὀνομάζεται «πρῶτον βλάστημα» καί «πρεσβύτατος τῶν αἰώνων» (*Συμπόσιον* Γ' 4). Συγχρόνως θεωρεῖ τόν Χριστό «ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καί τελείᾳ πεπληρωμένον καί Θεόν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον» (αὐτόθι).

Ἐπιχειρεῖ ἑνιαία θεώρηση τῆς ἱστορίας καί τῆς αἰωνιότητας, ἀρχίζοντας ἀπό τήν πρώτη ἡμέρα τῆς δημιουργίας καί τελειώνοντας μέ τήν ἕβδομη (τῆς ἀναστάσεως καί τῆς χιλιετοῦς βασιλείας: *Συμπόσιον* Θ' 1) καί τήν ὄγδοη ἡμέρα, ἡ ὁποία ταυτίζεται μέ τήν αἰωνιότητα. Στό πλαίσιο τοῦτο διακρίνει *τρία στάδια* τῆς ἱστορίας τῆς

σωτηρίας (*Συμπόσιον* Ε΄ 7): τήν ἐποχή τῶν Ἑβραίων, ὁπότε δόθηκε ἡ «σκιά τῆς εἰκόνος» τῆς οὐράνιας βασιλείας· τήν ἐποχή μας (= τῆς Ἐκκλησίας), ὁπότε δόθηκε ἡ εἰκόνα τῆς βασιλείας· καί τήν ἀληθινή βασιλεία, τήν πραγματική βασιλεία, πού θ' ἀκολουθήσει τήν ἀνάσταση, ὁπότε καί ἡ ἀληθινή ἑορτή τῆς σκηνοπηγίας, στήν ὁποία θά μετάσχουν οἱ ἁγνοί. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Μ. ἐπηρεάζεται ἀπό ἐγκρατιτικές καί φιλοσοφικοηθικές ἰδέες, ὥστε ἀθέλητα ἴσως νά ἀφαιρεῖ τόν ἱστορικό ρεαλισμό ἀπό τήν Ἐκκλησία, νά βλέπει μέ κάποια νεοπλατωνική ἀπαισιοδοξία τόν κόσμο καί νά ἀπολυτοποιεῖ τήν παρθενία, δεχόμενος τόν γάμο νόμιμο, ἀλλά ὡς συγκατάβαση πρός τήν ἀνθρώπινη ἀδυναμία (Γ΄ 11). Πάντως ἡ παρθενία ἐντάσσεται στήν σωτηριολογική προοπτική κι ἔτσι διαφοροποιεῖται ἀπό τήν φιλοσοφική ἀσκητική, ὅπως π.χ. τοῦ Πορφυρίου.

Ἡ ἐπιδίωξη καί δοξολογική παρουσίαση τῆς παρθενίας ἤ ἁγνείας ἔχει μορφή ἀρετολογίας καί ἠθικολογίας, οἱ ὁποῖες ἀποκτοῦν αὐτονομία στήν σκέψη του: ἡ παρθενία σημαίνει τήν ὁμοίωση πρός τόν Θεό, διό καί μόνο οἱ παρθένοι θ' ἀποκτήσουν ἀγγελικά-πνευματικά σώματα κατά τήν ὄγδοη ἡμέρα. Οἱ ἀναφορές του στήν οὐράνια βασιλεία δέν ἐκφράζουν σχετικές ἐμπειρίες, γιά νά χαρακτηρίσουμε νηπτική θεολογία τό ἔργο του. Ἐντούτοις ἀπό τήν θεματολογία καί τόν συμβολισμό τοῦ ἔργου του *Συμπόσιον* πῆραν πολλά στοιχεῖα οἱ μεταγενέστεροι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Γρηγόριος Νύσσης (*Περί παρθενίας*) καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου (*Περί Ἐκκλησίας*).

Τήν συμμετοχή τοῦ Μ. στά προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας δείχνει μόνο ἡ πολεμική του κατά τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου, κατά τῶν γνωστικῶν (στό ἔργο του *Περί αὐτεξουσίου*) καί κατά τοῦ Ὠριγένη, τόν ὁποῖο δέν κατανόησε ὀρθά σέ ὅλες τίς περιπτώσεις τῆς ἐναντίον του πολεμικῆς.

Ὁ ποιητής

Πέρα τούτων ὁ Μεθόδιος ἀπέκτησε ἰδιαίτερη σημασία γιά τήν ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνογραφίας, διότι τό ἔργο του «*Συμπόσιον*» κλείνει μέ προσωδιακό *ὕμνο* στήν παρθενία, πού μᾶλλον γράφηκε στό τέλος τοῦ Γ΄ αἰ. Ὁ ὕμνος ἔχει 24 ἰαμβικές στροφές, ἡ κάθε μία τῶν ὁποίων ἀποτελεῖται ἀπό τρεῖς δεκαπεντασύλλαβους ἤ δεκαεξασύλλαβους ἤ δεκατετρασύλλαβους στίχους καί ἕναν ὀκτασύλλαβο στίχο (Κ. Μητσάκης). Στήν πρώτη στροφή καί ἀλλοῦ τό μέτρο δέν τηρεῖται. Ἔτσι ἔχουμε στίχο στήν ἀρχή πέρα τῶν τεσσάρων συνήθων. Τίς στροφές, πού μάλιστα ἔχουν ἀκροστιχίδα τό ἑλληνικό ἀλφάβητο, ἀκολουθεῖ πάντα τό ἴδιο *ἐφύμνιο*. Ἰδού ἡ πρώτη

στροφή μέ τό ἐφύμνιό της:

«Ἄνωθεν, παρθένοι, βοῆς
ἐγερσίνεκρος ἦχος ἦλθε νυμφίῳ λέγων
πασσυδί ὑπαντάνειν λευκαῖσιν ἐν στολαῖς
καί λαμπάσι πρός ἀνατολάς· ἔγρεσθε πρίν φθάσῃ
μολεῖν εἴσω θυρῶν ἄναξ».

Ἐφύμνιο: «Ἁγνεύω σοι καί λαμπάδας φαεσφόρους
κρατοῦσα, νυμφίε, ὑπαντάνω σοι»

(H. Musurillo, Méthode d' Olympe, Le Banquet, Paris 1963, σ. 310).

Τό προσωδιακό αὐτό ποίημα δέν προοριζόταν γιά λειτουργική χρήση (ἔχει χαρακτηριστικά καί καταλύσεις τοῦ μέτρου πού δέν ἐξηγοῦνται) καί δέν βρῆκε μιμητές. Ἡ ἀκροστιχίδα του καί τό ἀναπτυγμένο ἐφύμνιο ὁδήγησαν ἐρευνητές στήν ὑπερβολική ἄποψη ὅτι σ' αὐτό ἔχουμε τόν πρόδρομο τοῦ *Κοντακίου*. Τό κλίμα του ὅμως εἶναι ὅλως ἄλλο ἀπό ἐκεῖνο τῶν Κοντακίων.

Ἡ ταυτότητα τοῦ Μεθοδίου

Ἡ παρακολούθηση τῆς ζωῆς καί τῆς δράσεως τοῦ Μεθοδίου εἶναι σχεδόν ἀδύνατη, ἕνεκα ἤ τῆς σιωπῆς ἤ τῆς συγχύσεως τῶν πηγῶν. Ὁ Εὐσέβιος δέν τόν παρουσιάζει στήν *Ἱστορία* του, μᾶλλον ἐπειδή ὁ Μ. ἦταν ἀντιωριγενιστής. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 83) τόν ὀνομάζει ἐπίσκοπο Ὀλύμπου τῆς Λυκίας καί μετά Τύρου, ὡς καί μάρτυρα κατά τούς χρόνους τοῦ Δεκίου (249-251) ἤ Βαλεριανοῦ (253-259) στήν Χαλκίδα τῆς Ἑλλάδας. Νεώτερες πηγές τόν ἀναφέρουν ὡς ἐπίσκοπο Πατάρων ἤ Μύρων ἤ Σίδης ἤ Φιλίππων (Μακεδονίας). Ἐπειδή ὅμως ἡ μελέτη τῶν ἔργων του ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ἔδρασε πρός τό τέλος τοῦ Γ' καί τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ., ἀποκλείεται νά μαρτύρησε ἐπί Δεκίου. Ἡ σύγχυση προῆλθε πιθανῶς ἀπό τήν ὕπαρξη δύο ἤ τριῶν Μεθοδίων: ἑνός μάρτυρα ἐπί Δεκίου στήν Χαλκίδα καί ἑνός ἤ δύο ἐπισκόπων στήν Μικρασία.

Πρέπει ὅμως νά λεχτεῖ ὅτι ὁ συντάκτης τῶν ἔργων πού προσγράφονται στόν Μεθόδιο κατανοεῖται ἄριστα ὡς λαϊκός κατηχητής ἤ διδάσκαλος πού δίδαξε σέ πολλές πόλεις. Τήν παράδοση πού τόν θέλει ἐπίσκοπο καί μάρτυρα (311 ἤ 312) δέν μποροῦμε νά τήν ἐπιβεβαιώσουμε.

Πηγές: ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 13· *Εὐαγγελική προπαρασκευή* Ζ' 22. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De vir. illustr.* 83· *Ad Rufinum* I 11, II 33 κ.ἀ. ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 64. 33. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, *Ἐρανιστής* 1. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 235, 237.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μεθόδιος συνέταξε πολλά ἔργα, ἀπό τά ὁποῖα σώθηκαν λίγα. Ἀπό αὐτά πάλι πολλά παραδόθηκαν, κατά περίεργο τρόπο, σέ σλαβική μετά-

φραση. Χρονολόγησή τους δέν φαίνεται δυνατή. Ὁ λόγος τοῦ Μ. εἶναι προσεκτικά ἐπιτηδευμένος καί παγερός. Τό λεξιλόγιό του ἐνίοτε ἐξεζητημένο, ἀλλά συχνά γίνεται λογοτεχνικός μέχρι καθαρά ποιητικός.

Συμπόσιον ἤ περί ἁγνείας. Διαλογικό ἔργο, πού φιλολογικά μιμεῖται τό πλατωνικό *Συμπόσιο* καί οὐσιαστικά ἐπιθυμεῖ ν' ἀπαντήσει σ' αὐτό, νά πάρει διάφορη ἀπό ἐκεῖνο θέση στό θέμα τοῦ ἔρωτα. Ἐντούτοις πολλές ἀπό τίς σκέψεις καί τά ἐπιχειρήματά του εἶναι πλατωνικά. Οἱ δέκα παρθένες δέν διαλέγονται τελικά, ἀλλά παίρνουν τόν λόγο γιά νά ἐγκωμιάσει κάθε μία μέ δικό της τρόπο τήν παρθενία καί τήν ἁγνεία. Στό τέλος, μέ κορυφαία τήν Θέκλα, ψάλλεται ὁ *Ὕμνος* πρός τήν παρθενία. Ἡ ἐμφάνιση στόν ὕμνο τοῦ τονικοῦ στοιχείου εἰς βάρος τοῦ ποσοτικοῦ (προσωδίας) κρίνουν μερικοί ὅτι τοποθετεῖ αὐτόν στά προδρομικά ποιήματα τοῦ μεταγενέστερου *Κοντακίου*. Τό ἔργο σώθηκε στό πρωτότυπο.

PG 18, 28-220. *ΒΕΠ* 18, 15-92. G. N. BONWETSCH, Methodius (*GCS* 27), Leipzig 1917, σσ. 1-141. H. MUSURILLO - V. H. DEBIDOUR: *SCh* 95 (1963).

Περί Θεοῦ καί ὕλης καί (ἤ) περί αὐτεξουσίου. Ἔργο διαλογικό, στό ὁποῖο ὁ Μεθόδιος καί δύο ἄλλοι (ἕνας ὀπαδός τοῦ γνωστικοῦ Οὐαλεντίνου κι ἕνας φιλόσοφος) συζητοῦν τό θέμα τῆς ἀρχῆς τοῦ κακοῦ, τό ὁποῖο γιά τόν Μ. δέν εἶναι οὐσία, ἀλλά ἐνέργεια ἤ ἐνέργημα ἐνεργείας. Σώθηκε κατά τά 2/3 στήν ἑλληνική καί ὁλόκληρο σέ σλαβική μετάφραση.

PG 18, 240-265. *ΒΕΠ* 18, 93-110. G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 145-206. A. VAILLANT, Le De autexusio de Méthode d' Olympe, version slave et texte grec (καί γαλλική μετάφραση): *PO* XXII 5, Paris 1930 (καί Turnhout 1974²). Γιά τά ἑλληνικά καί ἀρμενικά ἀποσπάσματα καί τήν σλαβική μετάφραση βλ. *CPG* I 1811.

Ἀγλαοφῶν ἤ Περί ἀναστάσεως. Διάλογος περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν σωμάτων καί κατά ὠριγενιστικῶν ἀπόψεων. Σημαντικό του μέρος σώθηκε ἀποσπασματικά στό πρωτότυπο καί ὁλόκληρο σέ σλαβική μετάφραση.

PG 18, 265-329. *ΒΕΠ* 18, 111-175. G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 219-424.

Περί διακρίσεως τροφῶν. Σώθηκε σέ σλαβική μετάφραση.

G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 427-447.

Περί βίου καί πράξεως λογικῆς. Σώθηκε στήν σλαβική. Ἐξετάζεται τό θέμα τῆς ἀνισότητας τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία κατανοεῖται ὡς κίνητρο πρός τελείωση πνευματική.

G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 209-216.

Περί τῶν γενητῶν. Σώζονται στήν ἑλληνική διά τοῦ Φωτίου ἀποσπάσματα, πού ἴσως ἀποτελοῦν μερική σύνοψη τοῦ ἔργου καί ὄχι αὐτολεξεί μεταφορά.

PG 18, 332-344. *ΒΕΠ* 18, 176-181. G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 493-500.

Περί λέπρας. Σώζονται ἀποσπάσματα στήν ἑλληνική καί μετάφραση στήν σλαβική.

G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 451-474. *ΒΕΠ* 18, 182-186.

Περί βδέλλης. Σώζεται στήν σλαβική.

G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 477-489.

Κατά Πορφυρίου. Ὁ Μ. ἔγραψε ὀγκῶδες ἔργο γιά νά ἀναιρέσει τήν διατριβή *Κατά Χριστιανῶν* (σέ 15 βιβλία) τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου (+301/5). Δυστυχῶς χάθηκαν καί τά δύο ἔργα. Γιά τήν γνησιότητα τῶν λίγων ἑλλην. ἀποσπασμάτων ἡ συζήτηση συνεχίζεται.

PG 18, 345 καί 397-404. *ΒΕΠ* 18,187-190. G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 503-507.

Εἰς τόν Ἰώβ. Ἑρμηνευτικά ἀποσπάσματα σέ *Σειρές*.

PG 18,404-408. *ΒΕΠ* 18, 191-195. G. N. BONWETSCH: *GCS* 27, σσ. 511-519.

Ἀποσπάσματα:

Περί μαρτύρων: *PG* 18,345. *ΒΕΠ* 18, 196. G. N. Bonwetsch, σ. 520.

Εἰς τήν Γένεσιν: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et des Rois, Vaticano 1959, σ. 54.

Ἀπολεσθέντα:

Πιθανόν νά ἔγραψε *ὑπόμνημα* στήν *Γένεση* καί στό *Ἆσμα ἀσμάτων* καί *Περί σώματος*.

Νόθα:

Εἰς τόν Συμεώνα καί εἰς τήν Ἄνναν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ὑπαντήσεως... Ἔργο τοῦ Ε'-ΣΤ' αἰ.: *PG* 18, 348-381. *ΒΕΠ* 18, 197-212.

Λόγος εἰς τά βαΐα τῶν φοινίκων: *PG* 18,384-398. *ΒΕΠ* 18, 213-219.

Εἰς τήν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου. Σώζονται ἀποσπάσματα στήν ἀρμενική: J. B. Pitra, Analecta sacra, IV, Paris 1883, σσ. 207-209 καί 439-441 (λατιν. μετάφραση).

Ἀποκαλύψεις. Ἔργο τοῦ Ζ' αἰ., γραμμένο ἀρχικά στήν συριακή, ἀπό τήν ὁποία ἔγιναν τέσσερες ἑλληνικές μεταφράσεις, ὅπως καί λατινική, ἀρμενική, ἀραβική καί σλαβική: F. Nau, Revelations et légendes...: *JA* série XI, 9 (1917) 415-471 καί 425-434 (γαλλ. μετάφραση). A. Lolos, Die Apokalypse des Ps.-Methodios, Meisenheim am Glan 1976. Τοῦ ἴδιου, Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios, Meisenheim am Glan 1978. E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius..., Halle 1898 (ἐπανέκδ. 1963), σσ. 60-96. Βλ. *CPG* I 1830.

Ἀποσπάσματα: Τρία *Περί τοῦ Σταυροῦ καί τοῦ Πάθους:* *PG* 18, 397-404.

ΒΕΠ 18, 220-223. Ένα *Εἰς τήν ἀνάστασιν:* G. N. Bonwetsch: *GCS* 27, σσ. 423 ἑξ. *'Αβέβαια ἀποσπάσματα: PG* 18, 404-406. *ΒΕΠ* 18, 223-224.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

V. BUCHHEIT, Studien zu Methodios von Olympos, Berlin 1958 (*TU* 69) (ὅπου καί ἡ πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία). L. G. PATERSON, The Creation of the World in M...: *SP* 9 (1966) 240-250 καί 14 (1976) 160-166 (De libero arbitrio and Methodius' Attack on Origen). C. TIBILETTI, Verginita e matrimonio..., Napoli 1969. M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte (*TU* 96), Berlin 1966, σσ. 67-83, 109-130. B. A. VOSS, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970, σσ. 92-102. J. MONTSERRAT, Influencias platonicas en el Banquete...: *Scriptorium Victoriense* 16 (1969) 5-33 καί 163-212 (Los titolos cristologicos en la obra de M.). R. CARO, La homiletica Mariana griega en el siglo v, II, Dayton Ohio 1972, σσ. 610-617. P. J. ALEXANDER, Medieval Apokalypses as Historical Sources: *Amer. Histor. Rev.* 73 (1968) 997-1018. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Byzantion and the Migration of Literary Works and Motifs...: *Medievalia et Humanistica* N.S. 2 (1971) 47-68. A. ORBE, Metodio y la exegesis de *Rom* 7, 9: *Gregorianum* 50 (1969) 93-139. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινή ὑμνογραφία, Α', Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 127-130. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ: *Κληρονομία* 6 (1974) 319-320, 327-332. J. PEPIN, Platonisme et stoicisme dans le De Autexusio de M.: *Forma Futuri* (εἰς τιμήν M. Pellegrino), Torino 1975, 126-144. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 72-75. C. RIGGI, Teologia della storia nel *Simposio...: Aug* 16 (1976) 61-84. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Salesianum* 37 (1975) 503-545. F. VAN DE PAVERD, Confession and Penance in "De lepira" of M...: *OCP* 44 (1978) 309-341, 45 (1979) 45-74. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Aug* 18 (1978) 459-485. T. D. BARNES, Methodius, Maximus and Valentinus: *JThS* 30 (1979) 47-55. J. DUJČEV, L' oeuvre de Méthode... 'De libero arbitrios' et les discussions entre orthodoxes et hérétiques: *Balcanica* 8 (1977) 115-127. M. RICHARD: *Opera minora*, I, Leiden 1976, No 4 καί 5. V. BUCHHEIT, Das Symposion des Methodios arianisch interpoliert?: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (*TU* 125), Berlin 1981, σσ. 109-114. G. J. REININK, Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios: *BZ* 75 (1982) 336-344. A. VITORES, Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Origenes. Segun el De resurrectione de Metodio de Olimpo, Jerusalem Franciscan Pr. 1981. C. TIBILETTI, Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani, Roma 1983, σσ. 99-195 (γιά τόν Μεθόδιο). G. J. REININK, Der Verfassername Modios der syrischen Sohatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios: *OC* 67 (1983) 46-64. C. TIBILETTI, Ascetismo filosofico e ascetismo cristiano: *Orpheus* 6 (1985) 422-431. C. MAZZUCCO, Tra l' ombra e la realità. L' Apocalisse nel Simposio di Metodio di Olimpo: *CCC* 6 (1985) 399-423. G. PODSKALSKY, Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.-8. Jahrh): *OCP* 51 (1985) 330-351. E. PRINZIVALLI, Il simbolismo del sangue in Metodio di Olimpo: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma 1983, σσ. 1181-1192.

10. ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ (233-301/5)

νεοπλατωνικός φιλόσοφος

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Πορφύριος ὑπῆρξε σπουδαῖος νεοπλατωνικός φιλόσοφος καί διακρίθηκε γιά τό κριτικό του πνεῦμα καί τήν εὐρυμάθειά του. Διαδραμάτισε ἀποφασιστικό ρόλο στήν ἔκδοση, τήν διάδοση καί τήν ἑρμηνεία τῶν ἔργων τοῦ Πλωτίνου (+270), τοῦ ὁποίου ἔγινε μαθητής καί συνεργάτης στήν Ρώμη, ἀνήγαγε τήν κάθαρση καί τήν σωτηρία τῆς ψυχῆς σέ κεντρικό θέμα τῆς φιλοσοφίας καί ἀναθεώρησε μερικῶς τό τριαδικό σύστημα (τῶν ὑποστάσεων) τοῦ δασκάλου του. Ἐκδήλωσε κριτική διάθεση ἔναντι τῶν λαϊκοθρησκευτικῶν ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς του, τῶν μυστηριακῶν «θεουργιῶν» καί τῶν δεισιδαιμονιῶν, ἀλλά καί δέν τίς ἀπέρριψε τελείως. Νόμισε ὅτι αὐτές χρησιμεύουν ὡς ἐνδιάμεσα στάδια πρός ἄνοδο τῆς ψυχῆς καί προπαντός πίστευε ὅτι μπορεῖ νά τίς ἀποκαθάρει μέ ἀλληγορική ἑρμηνεία. Τά θρησκευτικοθεολογικά του ἐνδιαφέροντα εἶναι ἐμφανή, κατανοοῦνται ἄριστα στό γενικό θρησκευτικό φιλοσοφικό κλίμα τῆς ἐποχῆς καί συγγενεύουν μέ ἀντιλήψεις τοῦ χριστιανισμοῦ, τόν ὁποῖο γνώρισε στό πρόσωπο καί μάλιστα στό ἔργο τοῦ Ὠριγένη (+253/4). Ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς πολέμησε τήν Ἐκκλησία μέ 15 «λόγους» *«Κατά χριστιανῶν»*, οἱ ὁποῖοι, ἐκτός ἀσήμαντων ἀποσπασμάτων, χάθηκαν. Φαίνεται ὅμως ὅτι ἄσκησε ρηχή κριτική καί ἀντιπαρέταξε τά λαϊκά ἀντιχριστιανικά ἐπιχειρήματα, πού τότε, ἀλλά καί παλαιότερα, κυκλοφοροῦσαν. Τήν κριτική του ἐπικεντρώνει στήν ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία τοῦ κόσμου καί τήν συντέλεια, στό μυστήριο τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί στήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. Παρά ταῦτα ὁ κόσμος γιά τόν Πορφύριο ἔχει κάποια ἀρχή, πού ὀφείλεται στήν μορφή, τήν ὁποία λαμβάνει ἡ αἰώνια προϋπάρχουσα ὕλη. Ἡ μορφοποίηση ἀποτελεῖ σημεῖο χρονικῆς ἐνάρξεως.

Χαρακτηριστικό τῆς ἀντιδράσεως, τήν ὁποία προκάλεσε ὁ Πορφύριος μέ τήν ἐναντίον τῶν χριστιανῶν πολεμική του, εἶναι ὅτι ὁ σχεδόν σύγχρονός του Μεθόδιος Ὀλύμπου (+311/12;) ἔγραψε *«Κατά Πορφυρίου»* ἔργο, πού δυστυχῶς χάθηκε. Ἀλλά καί πολλοί ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς καί πατέρες, ὅπως π.χ. ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Δίδυμος Τυφλός, ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ἄλλοι, γνωρίζουν τόν Πορφύριο καί ἀναιροῦν ἀντιλήψεις του. Παράλληλα, ἐμφανίστηκαν χριστιανοί συγγραφεῖς, πού ὄχι μόνο χρη-

σιμοποίησαν μερικῶς, ὅπως ἦταν φυσικό, τήν γλώσσα-ὁρολογία τῶν νεοπλατωνικῶν καί τοῦ Πορφυρίου, ἀλλά καί ἐπηρεάστηκαν ἀμεσότερα ἀπό αὐτήν. Ὁ συντάκτης τῶν *«Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν»* π.χ. χρησιμοποίησε ἀκόμα καί τίτλο ἔργου τοῦ Πορφυρίου, ὁ ὁποῖος ἔγραψε *«Περί θείων ὀνομάτων»*, πού δυστυχῶς χάθηκε.

Ὁ Πορφύριος γενικά στήριξε τήν τριαδική θεώρηση τοῦ ὄντος, πού εἶχε συστηματοποιήσει ὁ Πλωτῖνος. Τό ὄν δηλαδή ἀποτελεῖ τό *ἕν*, πού εἶναι ἀπόλυτο καί ἀπαθές, ὁ *νοῦς*, πού μέ ἔκχυση προέρχεται ἀπό τό ἕν, καί ἡ *ψυχή*, πού μέ τόν ἴδιο τρόπο προέρχεται ἀπό τόν νοῦ. Μέ τήν ἐπήρεια ὅμως τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς συνέδεε ἤ ταύτιζε τήν τριάδα τοῦ ὄντος περισσότερο μέ τόν νοητό κόσμο καί τήν λογική οὐσία. Ἡ ψυχή (τοῦ κόσμου) ἀκόμη ἐμπεριέχει «τούς λόγους» τῶν ὄντων, δηλαδή τίς γενικές μορφές ὅλων τῶν γνωστῶν ὄντων, καί συνιστᾶ τήν πεμπτουσία τῶν ἀτομικῶν ψυχῶν (ἀνθρώπων καί ζώων), πρός τίς ὁποῖες δέν συγχέεται. Ὅλα τά ὄντα μεταξύ τους ἔχουν ποιοτική διαφορά. Ἐκεῖνο πού γεννᾶ εἶναι ἀνώτερο ἀπό τό γεννώμενο. Σταθερό στοιχεῖο παραμένει ἡ ἀμφίδρομη κίνηση ἀπό τό ἕν πρός τίς ἐπιμέρους ψυχές, οἱ ὁποῖες ἐκφυλιστικά προέρχονται ἀπό τήν ψυχή, καί ἀπό τίς ἐπιμέρους ψυχές πρός τό ἕν, μέ τό ὁποῖο αὐτές ἐπιθυμοῦν νά ἑνωθοῦν. Ἡ κίνηση αὐτή, πού γίνεται μεταξύ τῶν δύο ἀντίθετων ἄκρων, δηλαδή τοῦ θείου ἑνός καί τοῦ μηδενός (ὕλης), προϋποθέτει ἔρωτα τοῦ ἑνός κι ἐπιβάλλει τήν ἄσκηση, τίς νηστεῖες, τήν κάθαρση τῆς ψυχῆς καί τήν ἔκσταση. Αὐτός πού μέ βούληση ἐλεύθερη καταπολεμεῖ τά πάθη του ἐπιτυγχάνει τήν γνώση τοῦ Θεοῦ, τόν ὁποῖο τότε «ἔχει παρόντα».

ΒΙΟΣ

Ὁ Πορφύριος γεννήθηκε στήν Τύρο τῆς Φοινίκης τό 233 καί ὀνομαζόταν Μάλχος. Τό ὄνομά του ἐξελλήνισε ὁ δάσκαλός του στήν Ἀθήνα Κάσσιος Λογγῖνος. Ἀπό τό 263 μέχρι τό 268 μαθήτευσε στόν Πλωτῖνο, στήν Ρώμη. Μία μελαγχολία τόν ἔφερε στά πρόθυρα τῆς αὐτοκτονίας, τήν ὁποία ἀπέφυγε μέ τήν συμβουλή τοῦ Πλωτίνου νά ἀποσυρθεῖ στό Λιλύβαιο τῆς Σικελίας. Ἀρκετά μετά τόν θάνατο τοῦ Πλωτίνου (270), ἐπανῆλθε στήν Ρώμη, συνέχισε ὡς διάδοχος τό ἔργο τοῦ δασκάλου του, τόν ὁποῖο ποικιλοτρόπως ὑπεράσπισε, παντρεύτηκε τήν Μαρκέλλα καί συνέταξε πλῆθος μελετῶν. Τήν τελευταία του μελέτη, *«Περί Πλωτίνου βίου»*, ἔγραψε τό 301. Πέθανε στό διάστημα μέχρι τό 305.

ΕΡΓΑ

Ὁ Πορφύριος μελέτησε, πλήν τῆς φιλοσοφίας, καί ὅλες τίς ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς του. Γι' αὐτό καί τά ἔργα του ἐκτείνονται στόν χῶρο ὄχι μόνο

τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά καί τῆς φιλολογίας, τῆς ρητορικῆς, τῆς ψυχολογίας, τῆς ἠθικῆς, τῆς ἀστρολογίας, τῶν μαθηματικῶν καί ἄλλου. Τά σημαντικότερα τῶν διασωθέντων ἔργων του εἶναι τά ἑξῆς:

Περί τοῦ ἐν 'Οδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου.

'Υπομνήματα εἰς ἔργα Πλάτωνος.

Εἰσαγωγή εἰς τάς 'Αριστοτέλους κατηγορίας (ἤ Περί τῶν πέντε φωνῶν: γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός).

Εἰς τάς 'Αριστοτέλους κατηγορίας κατά πεῦσιν καί ἀπόκρισιν.

'Υπομνήματα εἰς ἄλλα ἔργα τοῦ 'Αριστοτέλους.

Περί Πλωτίνου βίου καί τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ.

Πυθαγόρου βίος.

'Αφορμαί πρός τά νοητά.

Περί τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων

Περί ἀποχῆς ἐμψύχων.

Πρός Μαρκέλλαν.

Περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

Περί ἀγαλμάτων.

Περί θείων ὀνομάτων.

Τῶν Χαλδαίων τά λόγια.

'Ομηρικά ζητήματα.

Εἰς τά «'Αρμονικά» Πτολεμαίου ὑπόμνημα.

Τίς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τούτων, τῶν αὐτοτελῶν καί τῶν ἀποσπασμάτων βλ. εἰς *PWK* 53 (1953) 279-301, καί A. Smith, F. Romano καί L. Brisson (στήν βιβλιογραφία).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (ἐπιλεκτική)

J. BIDEZ, Vie de Porphyre, Paris 1913. Porphyre, huit exposés suivis de discussions..., Genève Fond. Hardt 1966. P. COURCELLE, Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre: *REG* 80 (1967) 402-406. P. HADOT, Porphyre et Victorinus, Paris Études Augustiniennes 1968. J. M. DEMAROLLE, La chrétienité à la fin du IIIe siècle et Porphyre: *GRBS* 12 (1971) 49-57. A. PRIESSNIG, Die biographische Form des Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios: *BZ* 64 (1971) 1-5. R. M. GRANT, The Stromateis of Origen: *Epektasis*. Mélanges... à J. Daniélou..., Paris 1972, σσ. 285-292. G. M. DE DURAND, L' homme raisonable mortel. Pour l' histoire d' une definition: *Phoenix* 27 (1973) 328-344. W. DEN BOER, A pagan historian and his enemies. Porphyry, Against the Christians: *CPh* 69 (1974) 198-208. A. SMITH, Porphyry's place in the neoplatonic tradition. A study in post-plotinian neoplatonism, The Hague Nijhoff 1974. W. DEUSE, Der Dimiurg bei Porphyrios und Jamblich: Die Philosophie des Neuplatonismus, ἔκδ. C. Zintzen, Darmstadt 1977, σσ. 238-278. A. BENOIT, Le Contra Christianos de Porphyre: où en est la collecte de fragments: *Paganisme, judaïsme, christianisme*. Mélanges à M. Simon, Paris 1978, σσ. 261-275. F. ROMANO, Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D. C., Catania 1979. A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: *ANRW* II, 23. 2 (1980) 1119-1149. L. BRISSON, M. O. GOULET - CAZE, R. GOULET καί D. O' BRIEN, Porphyre, La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet..., VI Paris Vrin 1982.

11. ΛΟΥΚΙΑΝΟΣ (+ 312)

εἰσηγητής τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ πρεσβύτερος Λουκιανός καταγόταν ἀπό τά Σαμόσατα (ἤ τήν Ἀντιόχεια), εἶχε μεγάλη παιδεία, ἐκκλησιαστική καί θύραθεν, καί ἀσχολήθηκε στήν Ἀντιόχεια μέ τήν κριτική τοῦ βιβλικοῦ κειμένου καί μέ τήν ἑρμηνεία γενικά τῆς Γραφῆς. Ἀναθεώρησε ἐν μέρει τό κείμενο τῶν *Ο΄* καί τῆς *ΚΔ*, πού διαδόθηκε στήν Ἀντιόχεια καί τήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου τό ἔφερε ὁ ἱερός Χρυσόστομος. Ὁ Λ., ἐργάστηκε μέ πολλήν ἐλευθερία καί συχνά διόρθωνε φιλολογικά τούς *Ο΄* (π.χ. *εἶπον* ἀντί *εἶπαν* τῶν *Ο΄* ἤ *ὁ ἔλεος* ἀντί *τό ἔλεος*). Παράλληλα κατά τρόπο γενικό ἀπέβη ὁ *ἀρχικός* εἰσηγητής στήν Ἀντιόχεια τῆς ἱστορικογραμματολογικῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου. Τό πολυσήμαντο αὐτό γεγονός ὑπογραμμίζει τά προσόντα καί τήν εὐρεία ἐπιρροή τοῦ Λ. γιά τόν ὁποῖο δυστυχῶς διασώθηκαν πενιχρές εἰδήσεις καί αὐτές γριφώδεις καί δυσερμήνευτες. Τοῦτο ὀφείλεται στό ὅτι χάθηκαν ὅσα λίγα ἔγραψε καί στό ὅτι τόν ἐπικαλέστηκαν ὡς πρόγονο πνευματικό καί αὐθεντία ὁ Ἄρειος καί οἱ ὀπαδοί του. Στίς 7 Ἰανουαρίου τοῦ 312 μαρτύρησε στήν Νικομήδεια, ἡμέρα πού ἡ δυτική Ἐκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του. Ἡ ἀνατολική Ἐκκλησία τόν τιμᾶ στίς 15 Ὀκτωβρίου.

Ἡ ἔμμεση πληροφορία τοῦ Ἀρείου ὅτι ὁ ἴδιος ὑπῆρξε «συλλουκιανιστής», ὀπαδός ἤ μαθητής δηλ. τοῦ Λ. (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 69,6), ἡ γνώμη τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας ὅτι ὁ Λ. ἦταν διάδοχος (= στόν θρόνο ἤ στήν κακοδοξία;) τοῦ Παύλου Σαμοσατέα (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Α΄ 3) καί ἡ τιμή πού ἐπιφύλαξε ἡ Ἐκκλησία στόν Λ. (βλ. Εὐσεβίου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Θ΄ 6,3 καί προπαντός τό *Ἐγκώμιο* στόν Λ. τοῦ Χρυσοστόμου: *PG* 50, 519-526), δημιούργησαν στούς ἐρευνητές δυσεπίλυτο πρόβλημα, πού συχνά λύθηκε μέ τήν ὑπόθεση ὅτι πρόκειται γιά δύο πρόσωπα. Φαίνεται ὅμως ὅτι κάτι τέτοιο πρέπει νά ἀποκλειστεῖ.

Ὁ Λ. δέν ἀνέπτυξε σαφή τριαδολογία καί χριστολογία. Ἐπηρεάστηκε βέβαια ἀπό τήν περί Λόγου θεολογία τοῦ Ὠριγένη καί γενικά ἴσως διέκρινε τόν Λόγο τοῦ Πατέρα ἀπό τόν δημιουργημένο Λόγο τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' οὔτε οἱ ἀντίπαλοί του οὔτε οἱ μαθητές του μποροῦσαν νά τοῦ προσγράψουν συγκεκριμένη διδασκαλία, ἡ ὁποία μάλιστα νά συγγενεύει πρός τήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου ἤ πολύ περισ-

σοτερο πρός τήν διδασκαλία τοῦ Παύλου Σαμοσατέα.

Φαίνεται ὅτι ὁ Λ. γιά διάφορες, μή θεολογικές, αἰτίες δέν διέκοψε τίς σχέσεις του μέ τόν καταδικασμένο (268) Παῦλο Σαμοσατέα καί γι' αὐτό ἔμεινε σέ ἀκοινωνησία μέ τούς κανονικούς ἐπισκόπους 'Αντιοχείας (Δόμνο, Τίμαιο, Κύριλλο) μέχρι τό 303. Τότε, στόν διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ, συνελήφθη, κακοπάθησε καί τό 312 ὑπέστη μαρτυρικό θάνατο, γεγονός πού ἔρριξε στήν λήθη ἀτυχεῖς ἐκφράσεις του καί τήν ἀτυχέστατη ἀκοινωνησία του μέ τούς κανονικούς ἐπισκόπους 'Αντιοχείας. Τό ἴδιο ἀκριβῶς εἶχε συμβεῖ στόν Γ' αἰ. μέ τόν 'Ιππόλυτο. Τό μαρτύριό του ἀφάνισε τήν πικρία τῆς 'Εκκλησίας τῆς Ρώμης, στήν ὁποία εἶχε δημιουργήσει εἶδος κινήματος χωριστικοῦ.

Τό μόνο κριτήριο γιά τίς θεολογικές ἀπόψεις τοῦ Λουκιανοῦ εἶναι τό *Σύμβολο* ('Αθανασίου, *Περί συνόδων* 23), πού παρουσίασαν ὡς δικό του ἔργο οἱ πρώιμοι *ὁμοιουσιανοί* στήν σύνοδο 'Αντιοχείας τό 341 καί μετά στήν σύνοδο Καρίας τό 367. Τό κείμενο τοῦτο, ἔστω σέ μιά προηγούμενη μορφή του, γιά τήν ἐποχή τοῦ Λ. εἶναι ὀρθόδοξο (= ὁ Λόγος εἰκόνα ἀπαράλλακτη τῆς οὐσίας καί τῆς δυνάμεως τοῦ Πατρός) καί μόνο γιά τήν μετά τό 325 ἐποχή εἶναι κακόδοξο ἤ ὕποπτο, ἐπειδή δέν ἔχει τόν ὅρο *ὁμοούσιος*. Ἄρα, ἐάν τό *Σύμβολο* ἐκφράζει ὄντως τόν Λ., οἱ ἀρειανόφρονες παραβίασαν τό πνεῦμα του καί ἡ ἀναφορά τους στό πρόσωπό του κατανοεῖται κυρίως ἀπό τήν ἀνάγκη νά βροῦν ἐρείσματα σέ αὐθεντίες ἑρμηνευτικές καί σέ πρόσωπα πού ἡ 'Εκκλησία τιμοῦσε. 'Ιδιαίτερα ὁ Ἄρειος ἀναφέρθηκε στόν Λ., διότι τόν εἶχε στήν 'Αντιόχεια δάσκαλο, τοῦ ὄφειλε τήν ἱστορικογραμματική μέθοδο καί χρειαζόταν τήν θεολογική του ἀσάφεια ἤ κάποιες ἄγνωστες σ' ἐμᾶς ἀτυχεῖς ἐκφράσεις του. Πρόσφατα ὁ *Boularand* ἀρνήθηκε τήν προέλευση τοῦ *Συμβόλου* τούτου ἀπό τόν Λ., ὁπότε ἡ θεολογική εἰκόνα τοῦ Λ., πού θεωρεῖται καί εἰσηγητής τῆς ἀντιοχειανῆς Σχολῆς, γίνεται ἀφόρητα σκοτεινή. Τό περίφημο τοῦτο *Σύμβολο* στήν σημερινή του μορφή εἶναι μεταγενέστερο καί πιθανότατα ἔργο τοῦ σοφιστῆ 'Αστερίου, πού ἴσως νά χρησιμοποίησε κάποιο σχετικό κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ.

Οἱ ἐρευνητές ἀναζητοῦν ἴχνη τῆς *λουκιανικῆς ἀναθεωρήσεως* τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, πού φαίνεται κυριάρχησε στήν Κωνσταντινούπολη.

'Επιστολή πρός 'Αντιοχεῖς τοῦ Λ. (τῆς ὁποίας τό *Πασχάλιον Χρονικόν* διασώζει τόν πρόλογο: *PG* 92, 689) χάθηκε.

'Ερμηνευτικό **ἀπόσπασμα** στό 'Ιώβ 2, 9-10: D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian, Berlin 1973, σσ. 30, 21-33, 15.

'Απολογία του ἐνώπιον τοῦ κριτῆ (Ρουφίνου, *Histor. Eccl.* 9,6) ἴσως νά μήν εἶναι γνήσια. E. Schwartz, Eusebius Werke, II 2, Leipzig 1908, σσ. 813,13-815,17.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Δ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, Λουκιανός ὁ μάρτυς καί Λουκιανός ὁ ἀποσυνάγωγος: *Πρακτικά Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 7 (1932) 306-311. G. BARDY, Recherches sur S. Lucien, Paris 1936. G. MERCATI, Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di S. Luciano: *Bi* 24 (1943) 1-7. H. DÖRRIES, Zur Geschichte der Septuaginta...: *ZNW* 39 (1940) 57-110. H. DE RIEDMATTEN, Les Actes du procès de Paul de Samosate, Fribourg 1952, σσ. 110-115. J. ZIEGLER, Hat Lukian den griechische Sirach rezensiert?: *Bi* 40 (1959) 210-229. B. M. METZGER, Chapters in the History of N.T. Textual Criticisme, Leiden 1964, σσ. 1-41. M. SPANNEUT, La Bible d' Eustathe d' Antioche: *SP* 4 (1961) 171-190 (γιά τό κείμενο τοῦ Λ.) J. SCHWARTZ, Lucien de Samosate et certains écrits juifs: *RHPR* 49 (1969) 135-140. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήνα 1973, σσ. 23-43. S. EYICE-J. NORET, S. Lucien, disciple de S. Lucien d' Antioche...: *AB* 91 (1973) 363-377. E. BOULARAND, L' héresie d' Arius et la "Foi" de Nicée, Paris 1972, σσ. 144-165. A. RAHLFS, Septuaginta, I', Geschichte des Septuaginta Textes, Stuttgard 1962, σσ. VI-XIV. G. HOWARD, Frank Cross and recensional criticism: *Vetus Testamentum* 21 (1971) 440-450. A. PIETERSMA, Proto-Lucian and the Greek Psalter: *Vetus Testamentum* 28 (1978) 66-72.

12. ΑΡΝΟΒΙΟΣ (De Sicca)

ἀπολογητής

Ὁ Ἀρνόβιος ἔζησε κι ἔδρασε ὡς ρητοροδιδάσκαλος στήν βορειοαφρικανική πόλη Sicca κατά τό β' ἥμισυ τοῦ Γ' αἰ. Στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί ἴσως τό 304/310, ἔχοντας πλέον ἡλικία περίπου 60 ἐτῶν, μεταστράφηκε στόν χριστιανισμό. Σύμφωνα ὅμως μέ τόν Ἱερώνυμο *(Chron. ad 2343)*, τόν ὁποῖο δέν ἔχουμε σοβαρό λόγο νά μήν ἀκολουθήσουμε, ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως διατύπωσε ἀμφιβολίες γιά τήν εἰλικρίνεια τοῦ Ἀρνοβίου, πού ὥς τότε ἦταν πολέμιος τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ Ἀ. λοιπόν συνέταξε ἑπταμερές ἔργο *Adversus nationes* (Κατά ἐθνῶν), γιά νά δείξει τήν εἰλικρίνειά του καί προπαντός γιά νά δικαιολογήσει τήν πράξη τῆς μεταστροφῆς του. Μέ τήν θέρμη, τήν ἀπολυτότητα, τήν ἀφέλεια καί τήν λίγη γνώση τοῦ νεοφώτιστου, ἀπορρίπτει συλλήβδην τήν θρησκεία καί τήν σκέψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου, ἀπό τόν ὁποῖο ἐντούτοις ἐπηρεάζεται ἀφάνταστα καί γιά τόν ὁποῖο δίνει πολύ χρήσιμες πληροφορίες.

Ὁ Ἀ. δέν πρόλαβε νά γνωρίσει ἀρκετά τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί τίποτα στό ἔργο του δέν θυμίζει τήν ζωή καί τό ἦθος της. Λείπει ἀπό αὐτό ἡ καλή γνώση τῆς *Π* καί *ΚΔ*, ὅπως καί ἡ θεο-

λογική διάσταση, πού σχεδόν ἐξαντλεῖται στήν διαπίστωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καί στήν ἀνάστασή του. Ἐκφράζει βέβαια ἐνθουσιασμό γιά τόν χριστιανισμό, ἀλλά ἡ γνώση του γι' αὐτόν εἶναι πολύ ἐπιφανειακή καί συχνά τελείως ἀνεπαρκής μέχρι κι ἐσφαλμένη. Ἔτσι π.χ. θεωρεῖ τόν Θεό Πατέρα κυρίως Θεό *(Deus princeps)* καί τόν Χριστό δευτέρας τάξεως θεό, στόν ὁποῖο μάλιστα οἱ ἐθνικοί θεοί ὀφείλουν τήν ὕπαρξη καί τήν δύναμή τους (Α' 28 καί Γ' 2)!

Ὁ Ἀ. ἐπαναφέρει τό κλίμα τῶν ἀπολογητῶν ἐκείνων τοῦ Β' αἰ., πού δέν ἐμφανίστηκαν ὡς φορεῖς τῆς Παραδόσεως, ὅπως ὁ Ἀθηναγόρας, ὁ Θεόφιλος Ἀντιοχείας καί μάλιστα ὁ λατίνος Μινούκιος Φήλικας τοῦ Γ' αἰ. Τούς 51 ἕλληνες καί ρωμαίους συγγραφεῖς πού ἀναφέρει γνωρίζει (πλήν δύο περιπτώσεων) ἔμμεσα καί ἀπό ἀνθολόγια τῆς ἐποχῆς του. Γι' αὐτό καί ἡ κριτική πού ἀσκεῖ ἐναντίον τους εἶναι συνήθως ἀφελής καί χωρίς ἐπιχειρήματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις: PL 5, 713-1288. A. REIFFERSCHEID: *CSEL* 4. C. MARCHESI, Arnobii Adversus nationes libri VII, Torino 1953² (βλ. καί A. J. FESTUGIÈRE: *VC* 6 [1952] 208-254). J. VAN DER PUTTEN, Arnobii adv. nationes 3, 1-19, Leiden 1970 (καί εἰς *VC* [1971], 40-55). H. LE BONNIEC, Contre les gentiles, livre I (καί μετάφραση μέ ὑπόμνημα), Paris, Budé 1982.

Μελέτες: E. RAPISARDA, Arnobio, Katania 1946. P. KRAFT, Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius, Wiesbaden 1966. L. BERKOWITZ, Index Arnobianus, Hildesheim 1967. J. DILLON, The concept of two intellects. A footnote to the history of Platonism: *Phronesis* 18 (1973) 176-185. I. OPELT, Schimpfwörter bei Arnobius dem Älteren: *WSt* 9 (1975) 161-173. H. LE BONNIEC, Tradition de la culture classique. Arnobe, témoin et juge des cultes paiens: *Bulletin de l'Assoc. G. Budé,* Paris 1974, σσ. 201-222. A. WARKOTSCH, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München 1973, σσ. 290-297. E. KADLETZ, Animal sacrifice in Greek and Roman Religion (διατριβή), Univ. of Washington 1976. C. MARCHESI, Questioni Arnobiane: C. Marchesi, Scritti minori di filologia e letteratura, Firenze 1978, σσ. 1247-1269 (βλ. καί σσ. 1271-1282). E. GAREAU, Le fondement de la vraie religion d' après Arnobe: *CEA* 11 (1980) 13-23. S. FASCE, Paganesimo africano in Arnobio: *Vichiana* 9 (1980) 137-180. J. D. MADDEN, Jesus as Epicurus. Arnobius of Sicca's borrowings from Lucretius: *CCC* 2 (1981) 215-222. R. LAURENTI, Il platonismo di Arnobio: *StudFilos* 4 (1981) 3-54. H. LE BONNIEC, Échos ovidiens dans l' Adversus nationes d' Arnobe: *Caesarodunum* 17 bis (1982) 139-151. A. M. TUPET, Une anecdote éleusinienne chez Ovid et chez Arnobe: *Caesarodunum* 17 bis (1982) 153-163. O. GIGON, Arnobio. Cristianesimo e mondo romano: *Mondo classico e cristianesimo. Biblioteca internaz. di cultura,* VII, Roma 1982, σσ. 87-100. H. LE BONNIEC, L' exploitation apologétique par Arnobe du De natura deorum de Cicéron: *Caesarodunum* 19 bis (1984) 89-101. R. LAURENTI, Spunti di teologia arnobiana: *Orpheus* 6 (1985) 270-303. O. P. NICHOLSON, The date of Arnobius' Adversus gentes: *SP* 15 (1984) 100-107.

13. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΓΚΥΡΑΣ (314), ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΙ ΝΕΟΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (314/319)

Α. Ἡ πρώτη γνωστή ἀπό κείμενά της σύνοδος ἐπισκόπων τοῦ Δ' αἰ. συγκλήθηκε τό 314 στήν Ἄγκυρα τῆς Γαλατίας (Μικρασίας), μεταξύ Πάσχα καί Πεντηκοστῆς, ὅπως ἦταν ἤδη συνήθεια. Στήν σύνοδο αὐτή, ὅπου ἔλαβαν μέρος 12 ἕως 18 ἐπίσκοποι ἀπό τήν Συρία καί τήν Μικρασία, ἀναφέρονται ἀπό τόν Ζωναρά καί τόν Βαλσαμώνα ὡς προεξάρχοντες οἱ Βιτάλιος Ἀντιοχείας, Ἀγρικόλαος Καισαρείας (Καππαδοκίας) καί Βασίλειος Ἀμασείας.

Τῆς συνόδου ἀφορμή καίρια ὑπῆρξε ἡ ἀναστάτωση, πού δημιούργησε στήν Ἐκκλησία τό γεγονός τῶν ποικιλοτρόπως πεπτωκότων κατά τούς διωγμούς, πού ἐφαρμόστηκαν μέ ἰδιαίτερη σφοδρότητα στήν Ἀνατολή ἀπό τόν Διοκλητιανό (284-305) καί τούς διαδόχους του Γαλέριο (305-311) καί Μαξιμῖνο (307-313), ἀλλά καί ἀπό τόν Λικίνιο (308-323).

Στήν διάρκεια τοῦ 303 ἐκδόθηκαν διαδοχικά τέσσερα διατάγματα κατά τῶν χριστιανῶν: τούς ἀπαγόρευαν τήν λατρεία, τούς δήμευαν τά ἱερά σκεύη καί τίς ἱερές Γραφές τους καί φυλάκιζαν ὅσους ἀνῆκαν στόν κλῆρο. Τό τέταρτο μάλιστα διάταγμα ὑποχρέωνε τούς ὑπηκόους ὅλους νά θυσιάσουν στούς ἐθνικούς θεούς. Σέ ὅλες τίς περιπτώσεις ἡ θυσία στούς θεούς καί δή στόν αὐτοκράτορα (μέ τήν ὁποία οἱ Ρωμαῖοι νόμιζαν ὅτι ἐξασφάλιζαν τήν ἑνότητα καί τήν πειθαρχία τῶν φυλῶν τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας) ἦταν ἀρκετή γιά νά ἀφεθοῦν οἱ χριστιανοί ἐλεύθεροι, ὅπως βέβαια καί οἱ μανιχαῖοι καί οἱ ὀπαδοί χριστιανιζόντων θρησκειῶν.

Οἱ συνέπειες τῆς μή συμμορφώσεως πρός τά διατάγματα ποίκιλλαν ἀπό φυλακίσεις, ἐξανδραποδισμό, καταναγκαστικά ἔργα σέ ὀρυχεῖα, βασανιστήρια φοβερά καί μαρτυρικό θάνατο. Μεγάλος ἀριθμός χριστιανῶν ὁμολόγησαν, βασανίστηκαν καί μαρτύρησαν, ἀλλά καί μεγαλύτερος ἀρνήθηκαν τήν πίστη τους, θυσιάζοντας στούς θεούς, ἤ προσποιήθηκαν ἀπό φιλαυτία καί δειλία ὅτι ἀρνοῦνται τήν πίστη τους.

Ὅσοι λοιπόν προσποιήθηκαν ἄρνηση τῆς πίστεώς τους καί ὅσοι γενικά μετανόησαν, διότι τήν ἀρνήθηκαν – οἱ περισσότεροι δηλαδή πεπτωκότες – ἐπιζητοῦσαν τήν ἐπανένταξή τους στήν Ἐκκλησία. Αὐτοί ἀκριβῶς ἀποτέλεσαν τό πρόβλημα. Θά μποροῦσαν νά γίνουν καί πάλι κανονικά μέλη τῆς Ἐκκλησίας; Ὅπως στόν Γ' αἰ., μέ ἀφορμή μάλιστα τόν διωγμό τοῦ Δεκίου, ἔτσι καί τώρα ἐμφανίστηκαν οἱ ὑπεραυστηροί χριστιανοί, πού ἀρνοῦνταν ἐπανένταξη τῶν πεπτωκότων στήν Ἐκκλησία ἀκόμη καί στήν ἐπιθανάτια κλίνη, καί οἱ συνετοί ἐπιεικεῖς, πού δέχονταν μέ ὅρους τούς πεπτωκότες, ἐφόσον αὐτοί εἶχαν μετανοήσει ἔμπρακτα. Τῶν τελευταίων τήν τακτική ἀποδέχτηκε ἡ σύνοδος Ἀγκύρας, ἡ ὁποία στούς 10 ἀπό τούς 25 κανόνες της περιγράφει τούς ὅρους, πού ὀφείλουν κατά περίπτωση νά τηρήσουν οἱ πεπτωκότες γιά τήν μετοχή στήν θεία Εὐχαριστία. Στούς πρεσβυτέρους ὅμως πού θυσίασαν ἀρνεῖται τήν τέλεση μυστηρίων («ἱερουργεῖν»)

καί τό κήρυγμα, μολονότι τούς ἐπιτρέπει νά συμπαρίστανται μέ τούς λοιπούς πρεσβυτέρους στόν ναό.

Παράλληλα ἡ σύνοδος συνέταξε κανόνες περί σαρκικῶν ἁμαρτημάτων, περί φονέων καί χειροτονιῶν. Γιά πρώτη φορά μάλιστα ὁρίζεται ὅτι ὁ διάκονος μπορεῖ νά νυμφευτεῖ καί μετά τήν χειροτονία του, ἀρκεῖ νά τό ἔχει δηλώσει πρίν ἀπό αὐτήν στόν ἐπίσκοπό του (κανόνας 10).

Οἱ *κανόνες* μεταφράστηκαν στήν λατινική καί τίς λοιπές ἀνατολικές γλῶσσες, πού δημιούργησαν χριστιανική γραμματεία.

Ἐκδόσεις: I. PITRA, Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, I, Roma 1864, σσ. 441-450. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 149-156. V. N. BENEŠEVIČ, Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Paleo-slavicam adiecto textu graeco, Petropoli 1906/7 (ἡ σειρά τῶν κανόνων ἐδῶ ἐξαρτᾶται ἀπό τούς «τίτλους»). JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 56-73 (μέ λατινικό κείμενο καί γαλλική μετάφραση). C. TURNER: *EOMIA*, II, σσ. 3-11, 18-27, 36-43, 48-51 (λατινικές μεταφράσεις).

Β: Στήν ἀρμενική σώθηκαν 10 κανόνες, πού συνδέονται μέ σύνοδο στήν καππαδοκική Καισάρεια, τῆς ἐποχῆς ἀμέσως μετά τήν σύνοδο Ἀγκύρας (314). Οἱ *κανόνες* 1,3-5,7 καί 9 τῆς Καισάρειας εἶναι ἴδιοι μέ τούς *κανόνες* 20-25 τῆς Ἄγκυρας.

Ἐκδόσεις: J. LEBON, Sur un concil de Césarée: *Mu* 51 (1938) 101-110 (καί γαλλική μετάφραση). F. HAKOBIAN, Kanonagirk' Hayoč, I, Erevan 1964, σσ. 168-176.

Γ. Στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου, τῆς ὁποίας πρῶτος ἐπίσκοπος ὑπῆρξε ὁ Γρηγόριος Θαυματουργός (+ μεταξύ 270 καί 275), συνῆλθε σύνοδος, ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς. Πάντως μετά τήν σύνοδο Ἀγκύρας (314) καί μέχρι τό 319. Ἔλαβαν μέρος 17 ἐπίσκοποι τῶν διοικήσεων Γαλατίας (Μικρασίας), Ἀρμενίας, Συρίας καί Παλαιστίνης. Συνέταξαν 15 κανόνες, πού ἀφοροῦσαν στόν γάμο, τήν πολυγαμία, τήν πορνεία, τήν διγαμία, τούς πρεσβυτέρους καί τούς χωρεπισκόπους. Ὁρίζεται ὅτι ὁ μέλλων νά χειροτονηθεῖ πρέπει νά εἶναι ἡλικίας 30 ἐτῶν. Σώθηκαν μεταφράσεις λατινικές καί σέ ἀνατολικές γλῶσσες.

Ἐκδόσεις: PITRA, I, 451-454. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 149-156. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 75-82. TURNER: *EOMIA*, II, σσ. 12-15, 28-32, 44-47, 52-53 καί 116-144 (λατιν. μεταφράσεις).

14. ΣΥΝΟΔΟΣ ARLES (ΑΡΕΛΑΤΗΣ) (314)

Σώζεται σπουδαῖο γιά τήν Δύση κανονιστικό κείμενο τοῦ ἔτους 314, πού περιλαμβάνει **22 κανόνες** ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας. Αὐτοί ἀποστέλλονται στόν Σίλβεστρο Ρώμης μ' *Ἐπιστολή*, τῆς ὁποίας ἡ γνησιότητα συζητεῖται, ἀλλά δέν εἶναι εὔκολο ν' ἀπορριφθεῖ (πολύ βραδύτερα προστέθηκαν στούς 22 καί ἄλλοι *6 κανόνες* ἀπό *Ἐπιστολή* τοῦ Ρώμης Σιρικίου, τοῦ ἔτους 418). Καί τά δύο κείμενα ὀφείλονται σέ σύνοδο τοῦ 314, πού συνῆλθε στήν Arles τῆς Γαλλίας μέ πρόσκληση τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κωνσταντίνου, γιά νά ἐπανεξετάσει τό θέμα τῶν δονατιστῶν τῆς Β. Ἀφρικῆς (βλ. κεφάλ. Δονάτος). Τό γεγονός τῆς αὐτοκρατορικῆς προσκλήσεως γιά σύνοδο ἐκκλησιαστική συμβαίνει γιά πρώτη φορά στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ αὐτοκράτορας διευκολύνει τό ταξίδι τῶν συνοδικῶν καί ἀναλαμβάνει τά ἔξοδα τῆς συνόδου. Τό θέμα τοῦ δονατισμοῦ εἶχε κριθεῖ τό 313 ἀπό σύνοδο στήν Ρώμη, ἀλλά ἡ ἀπόφαση δέν ἔγινε δεκτή ἀπό τούς δονατιστές, οἱ ὁποῖοι ἐπειδή δέν δικαιώθηκαν ζήτησαν καί τήν κρίση τῶν ἐπισκόπων τῆς Γαλατίας. Οἱ τελευταῖοι, πού ἀντιπροσώπευαν περί τίς 44 ἐπισκοπές, ἀνταποκρίθηκαν καί χωρίς προγενέστερη συνεννόηση μέ τόν Ρώμης, πού ὅμως ἔστειλε ἀντιπροσώπους, ἀποφάσισαν, μέ πρόεδρο μᾶλλον τόν Μαρῖνο τῆς Arles ὅ,τι καί ἡ σύνοδος τῆς Ρώμης μέ μικρή ἀπόκλιση. Ὁ Καικιλιανός, τόν ὁποῖο κατηγοροῦσαν οἱ δονατιστές, ἔμενε ὁ κανονικός ἐπίσκοπος Καρθαγένης καί οἱ κατήγοροι καταδικάζονταν.

Σημαντικότερο εἶναι ὅτι οἱ συνοδικοί τῆς Arles συνέταξαν καί *κανόνες*, πού ρύθμιζαν προβλήματα σχετικά μέ τήν πρακτική τῶν δονατιστῶν, μέ τίς ὑποχρεώσεις τῶν κληρικῶν καί τόν ἠθικό βίο τῶν χριστιανῶν. Ὅσοι κληρικοί κατά τόν διωγμό (Διοκλητιανοῦ) ἀπό δειλία παρέδωσαν (traditores) δημοσίως ἱερά βιβλία ἤ σκεύη τῆς Ἐκκλησίας καθαιροῦνται, ἐνῶ οἱ ἴδιοι ἄν ἔλαβαν μέρος σέ χειροτονία, χωρίς ἄλλο κώλυμα, ἡ χειροτονία ἐκείνη εἶναι ἔγκυρη. Οἱ στρατιωτικοί μποροῦν νά ὑπηρετοῦν στόν ρωμαϊκό στρατό, ἀρκεῖ ν' ἀπέχουν ἀπό εἰδωλολατρικές τελετές (μυστήρια). Οἱ μετανοοῦντες πεπτωκότες (lapsi) πρέπει νά προσκομίζουν συστατικά γράμματα ὄχι ἀπό ὁμολογητές, ἀλλά ἀπό τήν ἐκκλησιαστική τους ἀρχή. Ὁ κανόνας τῆς συνόδου Καρθαγένης (257) ἐπί Κυπριανοῦ, πού ὁρίζει ἀναβαπτισμό τῶν προερχομένων ἀπό αἵρεση, παραμερίζεται. Τώρα ὁρίζεται ὅτι, ἄν ὁ προερχόμενος ἀπό αἵρεση βαπτίστηκε στό ὄνομα τῆς ἁγίας Τριάδας καί ἄν ὁμολογεῖ τό *σύμβολο* (τῆς πίστεως), γίνεται στήν Ἐκκλησία δεκτός μόνο μ' ἐπίθεση τῶν χειρῶν πρός ἐπίκληση τοῦ ἁγ. Πνεύματος χάριν τοῦ ὑποψηφίου (καν. 9). Σημειώνουμε, τέλος, ὅτι ὁ πρῶτος κανόνας ἀφορᾶ στόν κοινό ἑορτασμό τοῦ Πάσχα, πού θεωρεῖται ἐπιβεβλημένος.

Μολονότι ὁ Ρώμης πρέπει νά ἦταν χολωμένος, διότι ἡ σύνοδος τῆς Arles ἐπανεξέτασε ὅ,τι σύνοδος μέ τήν προεδρία του εἶχε ἤδη κρίνει, οἱ γάλλοι ἐπίσκοποι ἀποστέλλουν μ' *Ἐπιστολή* τίς ἀποφάσεις τους στόν Σίλβεστρο Ρώμης, γιά νά τίς κοινοποιήσει σέ ἄλλους ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι ὀφείλουν

νά τίς ἐφαρμόσουν.

Epistula ad Silvestrum (καί κανόνες): C. TURNER: *EOMIA*, I, σσ. 318 ἑξ. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 40-66. H. CROUZEL, À propos du concile d' Arles...: *BLE* 75 (1974) 25-40.

15. ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΕΣ ΣΥΛΛΟΓΕΣ (ἀρχές Δ' αἰ.)

Α. *Αἱ Διαταγαί αἱ διά Κλήμεντος* καί *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων ἀποστόλων*.

Ὁ κώδικας Vindobon. hist. gr. 7 (ΙΒ' αἰ.) παραδίδει, μόνος αὐτός, ἀφελές ἠθικοκανονιστικό ἀπόκρυφο ἔργο μέ τόν τίτλο *Αἱ Διαταγαί αἱ διά Κλήμεντος καί Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. Τό πρῶτο μέρος τοῦ τίτλου εἶναι προφανῶς μεταγενέστερη προσθήκη. Στό ἐργίδιο ἐμφανίζονται οἱ ἀπόστολοι, συναθροισμένοι μ' ἐντολή τοῦ Κυρίου, νά ἀποφασίζουν μέ τήν σειρά (Ἰωάννης, Ματθαῖος, Πέτρος, Ἀνδρέας, Φίλιππος, Σίμων, Ἰάκωβος, Ναθαναήλ, Θωμᾶς, Κηφᾶς, Βαρθολομαῖος καί Ἰούδας Ἰακώβου. Δέν ταυτίζεται ὁ Πέτρος μέ τόν Κηφᾶ καί ὁ Ναθαναήλ μέ τόν Βαρθολομαῖο) γιά τίς *δύο ὁδούς*, τό γνωστό δηλ. θέμα τῆς *Διδαχῆς* καί ἄλλων κειμένων, καί γιά τήν θέση τῶν ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, ἀναγνωστῶν, διακόνων, χηρῶν, λαϊκῶν καί γυναικῶν στήν Ἐκκλησία. Περιέργως, διατυπώνουν γνῶμες ἡ Μάρθα καί ἡ Μαρία, ἐκφέρονται ἀνόητες λέξεις, καί δηλώνεται στήν ἀρχή ὅτι «ἐάν τις δοκῇ συμφέρον ἀντιλέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ» (ὅποιος νομίζει χρήσιμο νά ἀντείπει σ' αὐτόν πού μιλᾶ, ἄς τοῦ ἀντείπει). Τά ἠθικολογικά του στοιχεῖα εἶναι πολύ γενικά καί γνωστά, ἐνῶ τά κανονιστικά ἐπιπόλαια καί χωρίς γνώση τῆς πραγματικότητας τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.

Τό ἔργο τοποθετεῖται στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί χρησιμοποιήθηκε – ἄν χρησιμοποιήθηκε – σέ περιθωριακές κοινότητες ἤ σέ ἰουδαιοχριστιανικές ὁμάδες τοῦ συριακοῦ καί αἰγυπτιακοῦ χώρου. Διασώθηκε ἀκόμα σέ λατινική, συριακή, κοπτική (σαχιδική), ἀραβική καί αἰθιοπική μετάφραση (*CPG* I 1739 καί 1732).

ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΒΡΥΕΝΝΙΟΥ, Διδαχή τῶν 12 Ἀποστόλων, Κωνσταντινούπολη 1883, σσ. οβ' - πγ'. TH. SCHERMENN, Die allgemeine Kirchenordnung, I, Paderborn 1914, σσ. 12-34. *ΒΕΠ* 2, 197-201. Λατινική: E. TIDNER, Didascaliae... canonum ecclesiasticorum... versiones latinae (*TU* 75), σσ. 1-63. Συριακή: P.A. DE LAGARDE, Reliquiae Juris ecclesiasticae... graece, Leipzig 1856, σσ. 19-23. Κοπτική, ἀραβική καί αἰθιοπική: G. HORNER, The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici, London 1904. E. HENNECKE: *ZNW* 1921, σσ. 241-248 καί 254-256.

Β. «Ἐπιτομή» τοῦ Η΄ βιβλίου τῶν «Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων»:

Διδασκαλία τῶν ἁγ. ἀποστόλων περί χαρισμάτων.
Διατάξεις τῶν ἁγ. ἀποστόλων περί χειροτονιῶν διά Ἱππολύτου.
Παύλου... διατάξεις περί κανόνων ἐκκλησιαστικῶν.
Πέτρου καί Παύλου... διατάξεις.
Περί εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγ. ἀποστόλων.

Ἀπό παρανόηση ἡ συλλογή τῶν παραπάνω κανονιστικῶν ἀποκρύφων ἐργιδίων χαρακτηρίστηκε σέ μερικά χειρόγραφα «*Ἐπιτομή τοῦ Η΄ βιβλίου τῶν Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων*» (βλ. κεφ. Ἰουλιανός ὁ Νεοαρειανός). Ἀλλά ἐνῶ τά ἐργίδια ἔχουν τό περιεχόμενο τοῦ Η΄ βιβλίου, δέν ἀποτελοῦν ἐπιτομή του. Ἀντίθετα μάλιστα, τά ἐργίδια προηγοῦνται τῆς τελικῆς μορφῆς τῶν *Διαταγῶν* καί ἀσφαλῶς ἀνήκουν στόν κύκλο τῶν κανονιστικῶν συλλογῶν, ἀπό τίς ὁποῖες προῆλθαν καί οἱ *Διαταγές*. Ἡ χρονολόγηση τῶν ἐργιδίων εἶναι πολύ δύσκολη. Θεωροῦμε ὅμως βέβαιο ὅτι τουλάχιστον σέ προηγούμενη μορφή τους θά εἶχαν σχηματιστεῖ ἀπό τίς ἀρχές τοῦ Δ΄ αἰ., ὡς ἐπέκταση τῶν κανονιστικῶν συλλογῶν τοῦ Γ΄ αἰ., δηλ. τῆς «*Ἀποστολικῆς παραδόσεως*» τοῦ Ἱππολύτου καί τῆς «*Διδασκαλίας τῶν Ἀποστόλων*» (βλ. Α΄ τόμο *Πατρολογίας*, σσ. 377-382).

ΒΕΠ 2, 181-196. F.X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, II, Paderborn 1905 (καί Torino 1962), σσ. 72-96. Λοιπές ἐκδόσεις καί βιβλιογραφία βλ. § *Διαταγαί ἀποστόλων* στό κεφάλαιο Ἰουλιανός τοῦ παρόντος τόμου.

16. ΜΕΛΕΤΙΟΥ: **Διαθήκη τεσσαράκοντα μαρτύρων**

Ἁπλοϊκό, πρωτότυπο καί περίεργο κείμενο σέ μορφή ἐγκυκλίου γράμματος. Τό στέλνουν σαράντα ὁμολογητές χριστιανοί, πού περιμένουν ἀποφασισμένοι νά ὑποστοῦν τό μαρτύριο στήν Σεβάστεια τῆς Ἀρμενίας, περί τό 320 ἐπί Λικινίου. Οἱ μάρτυρες αὐτοί, πού ὅλοι θά τελειωθοῦν γυμνοί ἀπό ψύξη πάνω στήν παγωμένη λίμνη τῆς Σεβάστειας, γράφουν μέ τό χέρι τοῦ Μελετίου τίς ἑξῆς τελευταῖες ἐπιθυμίες ἤ παραγγελίες τους: τά λείψανά τους νά συλλεχτοῦν καί νά παραδοθοῦν ὅλα μαζί στόν πρεσβύτερο Πρόιδο, νά μή μοιραστοῦν σέ διάφορα πρόσωπα, ἀλλά νά ταφοῦν ὅλα στό χωριό Σαρείμ κοντά στά Ζῆλα· οἱ χριστιανοί νά τηροῦν μέ ζῆλο τίς ἐντολές τοῦ Κυρίου. Στό τέλος χαιρετίζουν γνωστά καί συγγενικά τους πρόσωπα. Διασώθηκε ἀκόμα καί *Μαρτύριο τῶν Τεσσαράκοντα μαρτύρων*, ἀλλά εἶναι πολύ μεταγενέστερο κατασκεύασμα. Τῆς *Διαθήκης* ἔχει ἀμ-

φισβητηθεῖ ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές ἡ γνησιότητα.

G. N. BONWETSCH, Das Testament der vierzig Märtyrer: *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* 1(1897)75-80. MUSURILLO, The Acts, σσ. XLIX, 354-360. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 116-119. P.FR. DE CAVALIERI, Note agiografiche 7: *Studi e Testi* 49 (1928) 155-184. P. PEETERS: *AB* 41(1923)176 ἑξ. καί 56(1938)118-143. Ι. ΡΑΜΦΟΥ, Ἁγιολογικά μελετήματα, Ἀθήνα 1948, σσ. 32-35.

17. ΑΝΩΝΥΜΑ

Α. «Ἀδαμάντιος»

Ἀντιγνωστικό διαλογικό κείμενο, τοῦ ὁποίου ἀγνοοῦμε τόν συγγραφέα καί τοῦ ὁποίου ὁ πλήρης τίτλος εἶναι: *«Ἀδαμάντιος. Περί τῆς εἰς Θεόν ὀρθῆς πίστεως».* Ἀπό τόν Δ' ἤδη αἰ. ἀποδόθηκε στόν Ὠριγένη, ἐπειδή αὐτός ὀνομάστηκε «Ἀδαμάντιος». Ὁ συντάκτης, πού εἶχε ἀναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο, ἔζησε μᾶλλον μεταξύ Συρίας καί Μικρασίας, δέν εἶχε σχέση μέ τήν θεολογική σκέψη τοῦ Ὠριγένη, γνώριζε καλά ἀπό τούς ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς μόνο τόν ἀντιωριγενιστή Μεθόδιο Ὀλύμπου, ἄσκησε θεολογία ἐπιφανειακή, ἐπανέφερε κάπως τό κλίμα καί τήν νοοτροπία τῶν ἀρχαίων ἀπολογητῶν καί συνέθεσε χωρίς μεθοδικότητα τόν *Διάλογό* του, πού ἴσως νά ἀποτελεῖ διασκευή συζητήσεως ἐνώπιον ἀκροατηρίου. Ἐάν τό ἔργο (τελευταία §) ἀναφέρεται σέ διωγμούς συνεχιζόμενους, γράφηκε μετά τό 300 (ἐφόσον γνωρίζει τόν Μεθόδιο) καί πρίν τό 313 (πού ἔληξαν οἱ διωγμοί). Ἐάν οἱ μνημονευόμενοι διωγμοί ἔχουν λήξει, τό ἔργο γράφηκε μετά τό 313 καί ἴσως μέχρι τό 324.

Κύριο πρόσωπο τοῦ διαλόγου, τόν ὁποῖο τυπικά διευθύνει ὁ ἐθνικός Εὐτρόπιος, εἶναι ὁ Ἀδαμάντιος. Αὐτός ἐκφράζει τόν συγγραφέα καί τήν ὀρθή πίστη. Διακρίνουμε στό κείμενο δύο μέρη. Στό πρῶτο ἀνατρέπονται οἱ ἀπόψεις τῶν μαρκιωνιστῶν συζητητῶν Μεγεθίου καί Μάρκου, ὅτι ἄλλος ὁ Θεός Πατήρ τῶν χριστιανῶν καί ἄλλος ὁ δημιουργός Θεός τῶν Ἰουδαίων, καθώς καί ἡ ἄποψη περί τρίτης ἀρχῆς, τοῦ Δαίμονα δηλ. τῶν ἐθνικῶν. Στό δεύτερο μέρος ἀνατρέπονται οἱ διδασκαλίες οὐαλεντινιανῶν καί βαρδεσανιστῶν, ὅτι ὁ Θεός δέν εἶναι δημιουργός τοῦ σατανᾶ, ὅτι ὁ Λόγος δέν ἔλαβε σάρκα κατά τήν ἐνανθρώπηση καί ὅτι τά σώματα δέν θά ἀναστηθοῦν. Τελειώνει μέ ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀπό τόν ἐθνικό Εὐτρόπιο, πού ἤδη ζήτησε νά γίνει δεκτός στήν Ἐκκλησία.

Ὁ Ρουφῖνος, περί τό 400, μετέφρασε τόν *Διάλογο* στήν λατινική, πού σέ πολλά σημεῖα διαφέρει ἀπό τό ἑλληνικό κείμενο, ἤ γιατί ὁ Ρουφῖνος δέν ἔμεινε, κατά τήν συνήθειά του, ἀπόλυτα πιστός στό πρωτότυπο ἤ γιατί τό σωζόμενο ἑλληνικό κείμενο γνώρισε διασκευές.

PG 11, 1711-1884. *ΒΕΠ* 17, 54-133. W.H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, Der Dialog des Adamantius: *GCS* 4 (1901). V. BUCHHEIT, Adamantii Origenis adversus haereticos, München 1966 (λατινική μετάφραση τοῦ Ρουφίνου). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Rufinus von Aquileia als Fälscher des Adamantios Dialogs: *BZ* 51 (1958) 314-328. M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, Berlin 1966, σσ. 84-91 (*TU* 96). G. SANDERS, Un écrit oublié, le Dialogue d' Adamantius: *ACI* 37 (1968) 644-651.

Β. Περί παρθενίας

Πρόσφατα ἐκδόθηκε στήν ἑλληνική *'Ομιλία περί παρθενίας*, πού χειρόγραφα ἐσφαλμένα τήν προσγράφουν στόν Μ. Βασίλειο. 'Ο Α. Vööbus ἐπισήμανε συριακό κείμενο, τό ὁποῖο θεωρεῖ ὡς τό πρωτότυπο, ἀπό τό ὁποῖο προῆλθε ἡ ἑλληνική *'Ομιλία*. Τά ἐπιχειρήματά του στηρίζονται κυρίως στήν μορφή παλαιοδιαθηκικῶν χωρίων τῆς ἑλληνικῆς *'Ομιλίας*, τά ὁποῖα χωρία προϋποθέτουν-ἀποδίδουν συριακή μετάφραση τῆς *ΠΔ*, δηλαδή τήν Πεσιττώ. 'Ο ἄγνωστος Σύρος, στόν ὁποῖο ὀφείλεται πιθανότατα τό παρόν κείμενο, ἐκφράζει πρώιμη θεολογία, ἴσως προνικαϊκή, καί μάλιστα ἐγκρατιτικές τάσεις. 'Απολυτοποιεῖ τήν παρθενία καί ἀποκλείει τούς ἐγγάμους ἀπό τόν παράδεισο, ἀντίληψη πού καταδίκασε ἡ σύνοδος τῆς Γάγγρας περί τό 340/2 (*κανόνες* 1, 10, 14-16).

D. AMAND-M.C. MOONS, Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères des famille: *RB* 63 (1953) 35-69 (καί εἰσαγωγή: σσ. 18-69, 211-238). A. VÖÖBUS, Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit: *OC* 40 (1956) 69-77.

Γ. Prophetiae ex omnibus libris collectae

'Η συλλογή αὐτή ἀποσπασμάτων ἀπό προφητικά βιβλία ἔγινε στήν Β. 'Αφρική ἀπό ἄγνωστο ρωμαῖο χριστιανό στίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. 'Η σπουδαιότητά της βρίσκεται στό ὅτι ἀποτελεῖ μάρτυρα λατινικῆς μεταφράσεως τῆς *ΠΔ* καί ἄρα εἶναι πολύ χρήσιμη γιά τήν ἱστορία τοῦ λατινικοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ κειμένου.

TH. ZAHN: *Geschichtliche Studien A. Hauck zum Geburtstage...*, Leipzig 1916, σσ. 52-63, καί A. AMELI: *Miscell. Casin.* 1 (1897) 17-20. *PLS* 1, 177-180 καί 1738-1741. Βλ. N. FISCHER: *TLZ* 77 (1952) 288.

18. ΜΑΡΤΥΡΙΑ: **Κόνωνος καί Fructuosus**

Α. Κόνωνα

Στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα βρέθηκε τό σύντομο *Μαρτύριο* τοῦ Κόνωνα, πού δημιουργεῖ πολλά προβλήματα σχετικά μέ τήν ἀξιοπιστία ὅσων διηγεῖται. Ὁ Κόνωνας, ναζαρηνός πού γέρος ζοῦσε στήν Μαγυδό τῆς Παμφυλίας, συνελήφθη καί μαρτύρησε μέ συνθῆκες δυσεξήγητες, μᾶλλον ἐπί Οὐαλεριανοῦ (257/8) ἤ ἐπί Δεκίου κατά τό Ρωμαϊκό *Μαρτυρολόγιο*. Ἡ σημερινή μορφή τοῦ κειμένου προέρχεται ἀπό τήν ἐποχή τῆς εἰρήνης πού ἐπέβαλε ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καί στηρίχτηκε μᾶλλον σέ παλαιότερες καί ἴσως παράλληλες διηγήσεις παρά σέ συγκεκριμένα *πρακτικά* τῆς δίκης τοῦ μάρτυρα.

Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΑ, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Ε', Πετρούπολις 1898, σσ. 384-389. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 64-67. H. MUSURILLO, The Acts, σσ. XXXII/III, 186-193. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ Ἀρχιμ., Μαρτύριον τοῦ ἁγ. Κόνωνος (τοῦ ἐκ Ναζαρέτ): *ΝΣ* 18 (1923) 54-57. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστ., σσ. 294-303. Βλ. καί περίληψη μεταγενέστερη, πού ἐξέδωκε ὁ F. HALKIN: *AB* 103 (1985) 5-6.

Β. Fructuosus

Σύντομο λατινικό κείμενο, πού συντάχτηκε στά χρόνια τῆς εἰρήνης τῆς Ἐκκλησίας (μετά τό 313), βάσει *πρακτικῶν* τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Ταρραγώνας Fructuosus καί τῶν διακόνων του Αὐγουρίου καί Εὐλογίου. Τά γεγονότα ἐξελίχτηκαν τό 259. Ὁ Προυδέντιος χρησιμοποιεῖ τήν σημερινή μορφή τοῦ *Μαρτυρίου (Περιστέφανον* 6) καί ὁ Αὐγουστῖνος τήν ἀναφέρει (*PL* 38, 1248).

P. FR. DE CAVALIERI, Note agiografiche, 8: *Studi e Testi* 65 (1935) 127-199. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 83-85. H. MUSURILLO, The Acts, σσ. XXXII, 176-185. G. LAZZATTI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri..., Torino 1956, σσ. 87-89 καί 160-167. ED. A. NASCIMENTO, Vita sancti Fructuosi. Indices, concordancia, análise linguistica, datos estatísticos, Lisboa 1977.

19. (RETICIUS): **Laudes Domini** (316/324)

ἔναρξη λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως

Ἡ χριστιανική ποίηση τῆς Δύσεως ἐγκαινιάστηκε μεταξύ 316 καί 324 μέ τό ἔργο **Laudes Domini,** πού περιλαμβάνει 148 ἑξάμετρα. Τό

ἔγραψε ἄγνωστος λαϊκός χριστιανός, μέλος τῆς γαλατικῆς ἀριστοκρατίας (στήν Autun τῆς Γαλλίας), γνωστός στήν ρωμαϊκή αὐλή, κάτοχος πλούσιας παιδείας καί μέ κλίση στήν ποίηση καί μάλιστα στόν Βιργίλιο, τόν ὁποῖο μιμήθηκε. Τό ἔργο Laudes Domini, πού δέν ἔχει σχέση μέ τήν λειτουργική ποίηση, ἐκφράζει γενικά τό ἐπίπεδο τῶν χριστιανῶν ἀριστοκρατῶν τῆς ἐποχῆς, ἀποτελεῖ τρόπο δικαίωσεώς τους κι ἔχει ἔμμεσα διάθεση προτρεπτική. Ἡ ἐπίδρασή του ὑπῆρξε γενικά μικρή, ὅπως ἄλλωστε συνέβη καί μέ τίς παρόμοιες συνθέσεις *Cento τῆς* Proba (360 περίπου) καί τοῦ Αὐσονίου(μετά τό + 393). Ἀφιερώνεται στόν Μ. Κωνσταντῖνο καί τούς γιούς του, γιά τούς ὁποίους συνθέτει εἰδική προσευχή, ἐγκωμιάζει τόν Χριστό ὡς δημιουργό καί σωτήρα, ἐπαναλαμβάνει μέ ἀπολογητική διάθεση τό γνωστό θέμα τῆς ἁρμονίας τοῦ κόσμου καί διηγεῖται μακάβριο ἐξωβιβλικό θαῦμα – τό ἀρχαιότερο σέ στίχους – πού συνέβη στήν περιοχή. Γιά νά ὑπογραμμίσει δηλ. τήν ἀνάσταση, περιγράφει πῶς μία νεκρή χριστιανή ἔτεινε ἀπό τόν τάφο τό χέρι της σέ χαιρετισμό ὑποδοχῆς τοῦ ἄνδρα της, ὅταν κι αὐτός θαπτόταν ἀργότερα στόν ἴδιο τάφο. Ὁ Γρηγόριος τῆς Tours συνδέει παρόμοια διήγηση μέ τόν ἐπίσκοπο Reticius τῆς Autun (π. 313/314), τοῦ ὁποίου σώζονται μόνο ἴχνη ἀπό τά ἔργα του *Ὑπόμνημα εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων* καί *Κατά Νοουατιανοῦ* (*PL* 44, 644 καί *PL* 178, 1864). Εἰδικά ὁ ἱερέας Juvencus, πού ἔγραψε τό πρῶτο ἐκτενές χριστιανικό ποίημα στήν λατινική περί τό 330, ἐπηρεάστηκε σοβαρά ἀπό τήν τεχνική τῶν 148 ἑξαμέτρων τούτων.

PL 61, 1091-4. P. VAN DER WEIJDEN, Laudes Domini, Amsterdam 1967. G. BARDY, Les "Laudes Domini" poème autunois du commencement du IVe siècle: *Mémoires de l' Acad.... de Dijon,* Dijon 1934, σσ. 36-51. I. OPELT, Das Carmen "De laudibus Dei": *Romanobarbarica* 3(1978) 159-166. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981, σσ. 95-102. P. COURCELLE, Lectures païennes et chrétiennes de l' Énéide, Paris 1981.

20. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (τέλος 324 ἤ ἀρχές 325)

Πρός τό τέλος τοῦ 324 ἤ στίς ἀρχές τοῦ 325 συνῆλθε στήν Ἀντιόχεια πολυπληθής σύνοδος, στήν ὁποία παρέστησαν καί «ἀδελφοί λόγιοι», δηλαδή λαϊκοί θεολόγοι. Οἱ 59 ἐπίσκοποι - μέλη της προέρχονταν ἀπό τήν Συρία, τήν Παλαιστίνη, τήν Ἀραβία, τήν Κιλικία, τήν Καππαδοκία καί τήν Ἱσπανία (ὁ Κορδούης Ὅσιος, πού ἤδη ἐργαζόταν μ' ἐντολή τοῦ Μ. Κωνσταντί-

νου γιά τήν καταλλαγή καί τήν ἑνότητα τῶν 'Εκκλησιῶν τῆς 'Ανατολῆς, πού εἶχαν διαιρεθεῖ ἕνεκα τῆς κακοδοξίας τοῦ 'Αρείου καί τῆς καταδίκης του ἀπό σύνοδο ἀλεξανδρινή τοῦ 320).

Οἱ συνοδικοί μέ πρόεδρο τόν μόλις ἐκλεγέντα στόν θρόνο τῆς 'Αντιόχειας Εὐστάθιο ἀντιμετώπισαν τήν κακοδοξία τοῦ 'Αρείου καί ἀναθεμάτισαν τόν ἴδιο καί τούς ὀπαδούς του, ἀφοῦ ἔδειξαν βιβλικά καί θεολογικά τήν ἀληθή πίστη καί κατέδειξαν τήν κακοδοξότητα τῆς διδασκαλίας τοῦ 'Αρείου καί τῶν σχετικῶν πρός αὐτήν διατυπωμένων ἀντιλήψεων. Στήν σύνοδο παρέστησαν καί ἀρειανόφρονες, ἀπό τούς ὁποίους ἀντέδρασαν στήν ὀρθόδοξη πλειοψηφία οἱ Θεόδοτος Λαοδικείας, Εὐσέβιος Καισαρείας (Παλαιστίνης) καί Νάρκισσος Νερωνιάδας, οἱ ὁποῖοι μολονότι καταδικάστηκαν, παραπέμφθηκαν ἀπό πνεῦμα «φιλαδελφίας» γιά ὁριστική κρίση στήν σύνοδο, πού σχεδιαζόταν νά συγκληθεῖ στήν Ἄγκυρα καί πού τελικά ἔγινε στήν Νίκαια (325, ἡ Α' Οἰκουμενική).

Ἡ σύνοδος, ὅπως φαίνεται, δέν ἐξέδωσε *κανόνες*, ἀλλά συνέταξε καί ἀπέστειλε σέ πολλούς ἐπισκόπους **'Επιστολήν ἐγκύκλιον**, τήν ὁποία προφανῶς συνέταξε ὁ μόνος σπουδαῖος θεολόγος τῆς συνόδου, ὁ πρόεδρός της Εὐστάθιος, πού ὅμως ἔλαβε ὑπόψη του καί τήν δεύτερη *'Επιστολή* τοῦ 'Αλεξάνδρου 'Αλεξανδρείας (+328), γραμμένη τό 322 ἤ τό 324 μέ τήν ἄμεση θεολογική εὐθύνη τοῦ Μ. 'Αθανασίου, ὅπως λίγο μετά θά ἐξηγήσουμε (βλ. κεφ. περί 'Αλεξάνδρου). Ἡ 'Επιστολή, τήν ὁποία ἐπικύρωσε ἡ σύνοδος, ἀποτελεῖ σπουδαιότατο θεολογικό κείμενο, προετοίμασε τήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο, πού συνῆλθε στήν Νίκαια μετά ἀπό λίγους μῆνες, ἐξηγεῖ πῶς καί γιατί ὁ Υἱός εἶναι «φύσει» καί ὄχι «θέσει» γέννημα τοῦ Πατέρα, ξεπερνάει τήν ὠριγενιστική καί ἀρειανική ἀντίληψη ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «θελήσει» γέννημα, ἐπιμένει στό «ἄτρεπτον» τοῦ Υἱοῦ καί πλήν ἄλλων ὀνομάζει τήν Μαρία Θεοτόκο. Γενικά, ἀκολουθεῖ τήν θεματική τῆς δεύτερης *'Επιστολῆς* τοῦ 'Αλεξάνδρου, ἀλλά ἐπισημαίνει καί κάποιες ἤπιες ἑρμηνεῖες τοῦ ἀρειανισμοῦ, ὅπως ὅτι ὁ Υἱός ἦταν ἄτρεπτος, ἀλλ' αὐτό ἕνεκα τῆς αὐτεξούσιας θελήσεώς του καί ὄχι ἕνεκα τῆς «φύσει» γεννήσεώς του ἀπό τόν Πατέρα.

Ἡ γνησιότητα τῆς *'Επιστολῆς* τῆς συνόδου 'Αντιοχείας συζητήθηκε πολύ, ἀλλά σήμερα οἱ ἐρευνητές τήν θεωροῦν αὐθεντική πλήν τοῦ Holland, πού διατηρεῖ ἀμφιβολίες. Διασώθηκε μόνο σέ συριακή μετάφραση, ἀπό τήν ὁποία τήν μετέφερε (retroversio) στήν ἑλληνική ὁ E. Schwartz.

Στήν συριακή ἐπίσης παραδίδονται 16 *κανόνες*, πού ἀποδίδονται στήν παροῦσα σύνοδο, ἐνῶ πράγματι ἔχουν συγκροτηθεῖ πολύ ἀργότερα ἀπό *'Επιστολές* τοῦ Μ. Βασιλείου, τό περιεχόμενο τῶν ὁποίων μερικῶς ἔλαβε κῦρος κανονικό.

E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius, VI, Göttingen 1905, σσ. 272-279. F. SCHULTHESS, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicea bis Chalcedon (*AAG* N.F. X 2), Göttingen 1908, σσ. 160-163 (συριακό). H. G. OPITZ, Athanasius Werke III, Berlin - Leipzig 1934, σσ. 36-41 (ἑλληνικό κείμενο). *ΒΕΠ* 37, 122-125. E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius, VII, Göttingen 1908, σσ. 305-374. E. SEEBERG, Die Synode von Antiochien im Jahre 324-5, Berlin 1913. F. L. CROSS, The Council of Antioch in 325 AD: *CQU* 128 (1939) 49-76. H. CHADWICK, Ossius of Cordova and the Presidency of

the Council of Antioch, 325: *JThS* 9 (1958) 292-304. D. L. HOLLAND, Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa: *ZKG* 81 (1970) 163-181. F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen: *OCP* 38 (1972) 5-63. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήνα 1974, σσ. 112-118. L. ABRAMOWSKI, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol: *ZKG* 86 (1975) 356-366.

21. ΣΥΝΟΔΟΣ ΝΙΚΑΙΑΣ (325)

ἡ Α΄ Οἰκουμενική

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τό 325, ἕνα ἔτος μετά τήν ἐγκαθίδρυση τῆς μονοκρατορίας τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἡ Ἐκκλησία ἔζησε τό πολυσήμαντο γεγονός τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς της Συνόδου. Οἱ διωγμοί ἦταν ἀκόμα νωποί, οἱ ἐσωεκκλησιαστικές διενέξεις πολλές καί οἱ ἐπίσκοποι, μάλιστα τῆς Ἀνατολῆς, διηρημένοι σέ ὀπαδούς καί ἀντιπάλους τοῦ Ἀρείου. Τό τελευταῖο, ἐφόσον ἀπέβη ὁ ἰσχυρότερος διαιρετικός παράγοντας καί αὐτό πού ἀπειλοῦσε τήν ἀλήθεια καί ἄρα τήν σωτηρία, ἔγινε ἡ κύρια αἰτία συγκλήσεως τῶν ἐπισκόπων ὅλης τῆς Ἐκκλησίας σέ σύνοδο. Αὐτή σχεδιάστηκε γιά τήν Ἄγκυρα (τῆς μικρασιατικῆς Γαλατίας), ἀλλά πραγματοποιήθηκε τελικά στήν προσιτή καί ἀπό τήν θάλασσα μικρασιατική πόλη Νίκαια, ὅταν ἀποφασίστηκε (στήν ἀντιοχειανή σύνοδο τοῦ 324/5) νά κληθοῦν καί οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἄρειος καί οἱ ὀπαδοί του εἶχαν ἤδη τό 320 καί τό 324 καταδικαστεῖ ἀπό ἀλεξανδρινές συνόδους, καί στό τέλος τοῦ 324 ἤ ἀρχές τοῦ 325 ἀπό τήν ἀντιοχειανή σύνοδο. Ἀλλά πλέον ὁ ἀρειανισμός ἐπεκτεινόταν γρήγορα καί στίς λοιπές ἐπαρχίες, γινόταν λοιπόν θέμα ὅλης τῆς Ἐκκλησίας. Γι' αὐτό καί ὅταν ὁ Κορδούης (Ἱσπανίας) Ὅσιος, ἔμπιστος ἀποσταλμένος τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἐπισκέφτηκε γιά τήν ὅλη κατάσταση τόν Ἀλεξανδρείας Ἀλέξανδρο, ὁ τελευταῖος τοῦ συνέστησε νά προτείνει γενική σύνοδο στόν αὐτοκράτορα, πού ἐνδιαφερόταν γιά τήν εἰρήνη τῆς Ἐκκλησίας, χάριν καί τῆς ἑνότητας τοῦ κράτους.

Οἱ ἐπίσκοποι, περιχαρεῖς γιά τό ἐνδιαφέρον τοῦ αὐτοκράτορα, ἔσπευσαν τόν Μάιο τοῦ 325 στήν Νίκαια, ἀνταποκρινόμενοι στό προσκλητήριο νοήμα τοῦ Κωνσταντίνου καί ἐπωφελούμενοι τῶν

πολλῶν διευκολύνσεων πού ἐκεῖνος τούς παρεῖχε. Οἱ ἐργασίες ἄρχισαν στίς 20 Μαΐου μέ τήν τιμητική παρουσία στό μέσο τῆς συνάξεως τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, τήν προεδρία τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας καί τόν ἀποφασιστικό ρόλο τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, τόν ὁποῖο συνόδευε καί κατηύθυνε θεολογικά ὁ τριακονταετής διάκονός του Ἀθανάσιος. Ἀπό τήν Δύση παρέστησαν ἐλάχιστοι, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ ἄμεσα ἐπηρεάζων τόν Κωνσταντῖνο Κορδούης Ὅσιος καί δύο ἐκπρόσωποι τοῦ Σιλβέστρου Ρώμης, οἱ πρεσβύτεροι Βίτων καί Βικέντιος. Οἱ δύο τελευταῖοι, μή ἔχοντας ὡς φαίνεται τίς ἀναγκαῖες θεολογικές προϋποθέσεις, μή γνωρίζοντας καλά τά πράγματα τῆς Ἀνατολῆς, ὅπου τό θέατρο τῶν ἀντιθέσεων, καί χωρίς κάποια εἰδικά προνόμια, δέν ἔπαιξαν κάποιο ρόλο στήν πορεία τῆς Συνόδου.

Ἡ Σύνοδος, μέ τριακόσια περίπου μέλη, ἄρχισε τό ἔργο τῆς συντάξεως τοῦ *Συμβόλου* καί τῶν *Κανόνων,* ἀφοῦ προηγουμένως ἀπολογήθηκαν (μέ ὁμολογία πίστεως, ὅπως ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ἤ μέ λιβέλλους, ὅπως ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας κ. ἄ.) καί ἀπαλλάχτηκαν ἤ ἀποπέμφθηκαν αὐτοί πού ἦταν ἤδη καταδικασμένοι γιά ἀρειανισμό. Ὅσοι, λοιπόν, ἐπίσκοποι ἀπέρριπταν τήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου, ἡ συντριπτική πλειοψηφία δηλαδή, ἔμειναν γιά νά ὁρίσουν θετικά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, νά δείξουν τόν θεμέλιο λίθο τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος, τό ὁποῖο μέ τίς προσθῆκες τῆς Β΄ Οἰκουμ. Συνόδου (381) θά ἀποτελεῖ τήν ἀπολύτως ἀναγκαία χάρτα πίστεως τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὅσα οἱ ἑπόμενες Οἰκουμενικές Σύνοδοι (Γ΄-Ζ΄) γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ θά ἀποφασίσουν, δέν θά προστεθοῦν στό *Σύμβολο,* ἀλλά θά ὀνομαστοῦν *δογματικοί ὅροι,* ἐπίσης ὅμως ἀπαραίτητοι καί ὑποχρεωτικοί.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Σύμβολον

Τό *Σύμβολον* τῆς Νίκαιας (325), ὅπως καί ὅλα τά προγενέστερα *Σύμβολα* πίστεως, εἶναι συλλογικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία μέ τούς ἐπισκόπους της τό κατακυρώνει στά ἑκάστοτε στάδια τῆς αὐξήσεώς του. Τά πολλά τοπικά *Σύμβολα* ἦταν βασικά ἕνα. Αὐτό κατά τήν πορεία του ἀπό τήν *ΚΔ* καί ἑξῆς γνώρισε αὔξηση περιεχομένου κατά ἐποχές καί παρουσίασε δευτερεύουσες παραλλαγές στίς τοπικές Ἐκκλησίες. Καί τό *Σύμβολο,* πού κατόπιν συζητήσεων κατακυρώθηκε στήν Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδο τοῦ 325, ἦταν στό μεγάλο του μέρος τό ἤδη ὑπάρχον Σύμβολο, ἐξέφραζε ἐπιγραμματικά τά ὅλως ἀπαραίτητα στοιχεῖα τῆς πίστεως καί (μέ ἀφορμή τήν πρόσφατη κακοδοξία τοῦ ἀρειανισμοῦ, ἀπό τόν ὁποῖο ἤθελε νά προφυλάξει τούς πιστούς) συνιστοῦσε νέο στάδιο στήν ἱστορική του πορεία. Τό νέο στάδιο,

τό νέο στοιχεῖο ἐν σχέσει πρός τήν προηγούμενη ὁμολογία πίστεως, ἦταν κυρίως ἡ προσθήκη τῆς φράσεως «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» καί τῆς λέξεως «ὁμοούσιον», μέ τίς ὁποῖες ἀπό τώρα καί στό ἑξῆς θά δηλωνόταν ἡ φυσική σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα. Ἡ λέξη «ὁμοούσιος» εἶχε ἤδη χρησιμοποιηθεῖ, ἀλλά τώρα κατακυρωνόταν ὡς ὅρος θεολογικός πρός ἔκφραση τῆς συνειδητοποιημένης ἀληθείας ὅτι ὁ συναΐδιος Υἱός εἶναι *φύσει* καί ἀληθινός Θεός, δηλ. ἔχει τήν ἴδια οὐσία μέ τόν Πατέρα. Γιά πρώτη φορά στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας τό νέο στάδιο περιεχομένου τοῦ Συμβόλου κατακυρώνεται ἀπό Οἰκουμενική Σύνοδο. Τό γεγονός σχετίζεται μέ τόν νέο τρόπο ὑπάρξεως τῆς Ἐκκλησίας, στόν ὁποῖο ἐξωτερικά τήν ὁδήγησε ἡ πολιτική τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἀναφορικά μέ τίς λέξεις «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας φάσκοντας εἶναι.... τόν Υἱόν», πού περιλαμβάνεται στόν ἀφορισμό, μετά τό καθαυτό *Σύμβολο*, ὑπογραμμίζουμε ὅτι λίγο-πολύ θεωρήθηκαν οἱ ὅροι *ὑπόστασις* καί *οὐσία* ταυτόσημοι.

Παραθέτουμε ἐδῶ πρῶτα τό κείμενο τοῦ *Συμβόλου*, ὅπως τό συμπλήρωσαν οἱ θεοφόροι ἐπίσκοποι τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας μέ τήν παρασκηνιακή θεολογική βοήθεια καί τοῦ Ἀθανασίου. Ἀκολουθοῦν ἔπειτα τρεῖς κάθετες στῆλες μέ τρεῖς βασικές μορφές τοῦ ἴδιου Συμβόλου, ὅπως αὐτό ἐπικρατοῦσε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, στά Ἱεροσόλυμα καί στήν Ἀντιόχεια. Τά τρία αὐτά κείμενα, πού μάλιστα ἐκπροσωποῦσαν τήν Παράδοση ἀπό τά μέσα περίπου τοῦ Γ' αἰ., εἶναι ἐντυπωσιακά συγγενή πρός τήν μορφή, τήν ὁποία ἔλαβαν ὡς βάση οἱ ἐπίσκοποι στήν Νίκαια. Φρονοῦμε μάλιστα ὅτι ἡ μορφή αὐτή βρίσκεται στό ἴδιο τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας, ἐάν ἀφαιρεθοῦν οἱ νέες φράσεις («τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός», «ὁμοούσιον») καί κατανοηθεῖ ὡς ἀντικατάσταση ἤ ἐπεξήγηση ἡ φράση «Θεόν ἀληθινόν, ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα».

Τά στοιχεῖα τῆς τελευταίας φράσεως τά βρίσκουμε καί στά Σύμβολα Ἱεροσολύμων καί Ἀντιοχείας, ἀλλά τά δύο αὐτά κείμενα ἔχουν πιθανότατα ἐμπλουτιστεῖ μέ στοιχεῖα νικαϊκά, ἐφόσον σώθηκαν σέ πηγές μετανικαϊκές. Αὐθεντική φαίνεται νά εἶναι μόνο ἡ μορφή τοῦ Συμβόλου τῆς Καισάρειας. Καί ὁμολογουμένως ἡ μορφή αὐτή, ἄν ἀφαιρεθοῦν τά νέα στοιχεῖα, εἶναι πλησιέστερη στήν μορφή τοῦ νικαϊκοῦ *Συμβόλου*. Συγχρόνως παρατηροῦμε ὅτι ἀπό τό Σύμβολο τῆς Καισάρειας λείπει ὁ ὅρος «ἐνανθρωπήσαντα», κάτι πού ἴσως ὀφείλεται στόν Εὐσέβιο, πού ὡς ἀρειανόφρων τόν ἀπέφευγε, ὅπως τόν ἀπέφυγε ἀργότερα ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας γιά λόγους διαφορετικούς.

Νικαίας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καί ἀοράτων ποιητήν.
Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός μονογενῆ, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός*, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, *ὁμοούσιον τῷ Πατρί*, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ· τόν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καί σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καί

ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς.
Καί εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα.
(Τούς δέ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καί «πρίν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καί ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἤ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἤ κτιστόν ἤ τρεπτόν ἤ ἀλλοιωτόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ Καθολική Ἐκκλησία)[1].

Καισαρείας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τόν τῶν ἁπάντων, ὁρατῶν τε καί ἀοράτων, ποιητήν.
Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν τοῦ Θεοῦ Λόγον, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωήν ἐκ ζωῆς, Υἱόν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρό πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρός γεγεννημένον, δι' οὗ καί ἐγένετο τά πάντα· τόν διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καί ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καί παθόντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καί ἀνελθόντα πρός τόν Πατέρα καί ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς.
Πιστεύομεν καί εἰς ἕν Πνεῦμα ἅγιον[2].

Ἱεροσολύμων

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητήν οὐρανοῦ καί γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καί ἀοράτων.
(Καί) εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ, τόν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα Θεόν ἀληθινόν πρό πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο, <τόν κατελθόντα, τόν σαρκωθέντα καί> ἐνανθρωπήσαντα, <τόν> σταυρωθέντα <καί ταφέντα καί> ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καί ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς καί καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός καί ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
(Καί) εἰς ἕν ἅγιον Πνεῦμα.

Ἀντιοχείας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα καί μόνον ἀληθινόν Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων, ὁρατῶν τε καί ἀοράτων, ποιητήν.

Καί εἰς τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν αὐτοῦ τόν μονογενῆ καί πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τόν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα πρό πάντων τῶν αἰώνων, οὐ ποιηθέντα, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ καί οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καί τά πάντα ἐγένετο.
Τόν δι' ἡμᾶς (κατ)ελθόντα καί γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας (τῆς ἀει)παρθένου καί σταυρωθέντα ἐπί Ποντίου Πιλάτου καί ταφέντα καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατά τάς Γραφάς καί ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς καί πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς.... καί εἰς ἁμαρτιῶν ἄφεσιν. Καί (εἰς) νεκρῶν ἀνά-

1. Βλ. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα, Ι, Ἀθῆναι 1960[2], σσ. 58-59, καί DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum..., Herder 1965, σσ. 52-53.
2. Ἔχει ληφθεῖ ἀπό τήν *Ἐπιστολή* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας πρός Καισαρεῖς, στούς ὁποίους ἤθελε νά ἐξηγήσει τήν στάση του στήν σύνοδο τῆς Νίκαιας, ὅπου γιά νά ἀποκατασταθεῖ (εἶχε καταδικαστεῖ ὡς ἀρειανόφρων στήν σύνοδο Ἀντιοχείας) ὑπέβαλε ὡς ὁμολογία πίστεως τό σύμβολο τῆς Ἐκκλησίας του Καισάρειας (ΚΑΡΜΙΡΗ, ἔ.ἀ., σσ. 65-66. DENZINGER-SCHÖNMETZER, ἄ.ἀ., σ. 30).

τό παράκλητον, τό λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις.
Καί εἰς ἕν βάπτισμα, μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Καί εἰς μίαν ἁγίαν καθολικήν 'Εκκλησίαν.
Καί εἰς σαρκός ἀνάστασιν.
Καί εἰς ζωήν αἰώνιον[3].

στασιν καί εἰς ζωήν αἰώνιον[4].

G.L. DOSSETI, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli, Roma 1967 (κριτική ἔκδοση). J. ORTIZ DE URBINA, El simbolo Niceno, Madrid 1947. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Nicée et Constantinople, Paris 1963. J.N.D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972³, σσ. 205-259. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, 'Η Α' Οἰκουμ. Σύνοδος, 'Αθήνα 1974. R. MOHR, Das Konzil und das Glaubensbekenntnis von Nicäa: *Evang. Theologie* 37 (1977) 600-616. E. BOULARAND, L' article premier du symbole de Nicée. Commentaire litteral: *BLE* 70 (1969) 161-183. B. M. WEISCHER, Die ursprüngliche nicänische Form des ersten Glaubenssymbol im Ankyrotos des Epiphanios von Salamis: *ThPh* 53 (1978) 407-414. A. DE XALLEUX, La profession de l' Esprit saint dans le symbole de Constantinople: *RThL* 10 (1979) 5-39. A. M. RITTER, Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel...: *Festschrift für C. Andresen - Kerygma und Logos* (ἐκδ. A. M. Ritter), Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1979, σσ. 404-423. GEDDES MacGREGOR, The Nicene creed, illumined by modern thought, Grand Rapids Erdmans 1980. CH. KANNENGIESSER, Nicée 325 dans l' histoire du christianisme: *Concilium* 138 (1977) 39-47. R. J. H. MATTHEWS, A linguistic commentary on the Niceo-Constantinopolitan creed: *Prudentia* 14 (1982) 23-37. C. LUIBHÉID, The council of Nicaea, Galway Univ. Pr. 1982. M. SIMONETTI, Teologia alessandrina e teologia asiatica al Concilio di Nicea: *Aug* 13 (1973) 369-398. J. WOLINSKI, Nicée et l' homoousion hier et aujourd' hui: *Revue de l' Inst. Catholique de Paris* 16 (1985) 67-89.

Κανόνες

'Η Α' Οἰκουμ. Σύνοδος διατύπωσε 20 *κανόνες*, σχετικούς μέ τίς προϋποθέσεις χειροτονίας καί τίς ὑποχρεώσεις τῶν κληρικῶν, μέ τήν ἀποδοχή

3. Τό κείμενο σώζεται στίς *Κατηχήσεις* (π. 348-350) τοῦ Κυρίλλου 'Ιεροσολύμων καί ὑποθέτουμε ὅτι μόνο δευτερεύουσες προσθῆκες ἔχει σέ σχέση μέ αὐτό πού ἀσφαλῶς θά παρουσίασε στήν σύνοδο Νικαίας ὁ 'Ιεροσολύμων Μακάριος (βλ. ΚΑΡΜΙΡΗ, ἔ.ἀ., σσ. 64-65· DENZINGER - SCHÖNMETZER, ἔ.ἀ., σ. 30). Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Κύριλλος δίσταζε νά εἰσαγάγει τόν ὅρο «ὁμοούσιος» καί μετά τήν σύνοδο τῆς Νίκαιας.

4. Τό ἀντιοχειανό *Σύμβολο* δέν σώζεται αὐτούσιο. 'Ανασυγκροτήθηκε στό μεγαλύτερο μέρος του μέ τήν βοήθεια μεταγενέστερων πηγῶν, μία τῶν ὁποίων εἶναι λατινική. 'Αναμφίβολα ὁ πρωταγωνιστής τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας Εὐστάθιος 'Αντιοχείας πρότεινε τό *Σύμβολο* τῆς 'Εκκλησίας του στήν Οἰκουμενική αὐτή Σύνοδο (ΚΑΡΜΙΡΗ, ἔ.ἀ., σσ. 66-67. DENZINGER-SCHÖNMETZER, ἔ.ἀ. σ. 35). Παρατηροῦνται καί ἐδῶ μετανικαϊκές προσθῆκες.

στήν Ἐκκλησία τῶν Καθαρῶν, μέ τούς ὅρους ἐπανεντάξεως στήν Ἐκκλησία τῶν ἐπί διωγμοῦ τοῦ Λικινίου πεπτωκότων, μέ τήν ἀπαγόρευση τῆς γονυκλισίας κατά τίς Κυριακές καί τήν Πεντηκοστή, κ.ἄ. Ἰδιαίτερης σημασίας εἶναι ὁ κανόνας 6, πού ἐπικυρώνει τήν δικαιοδοσία τῶν ἐπισκόπων Ἀλεξανδρείας, Ρώμης καί Ἀντιοχείας στίς Ἐκκλησίες τῆς γεωγραφικῆς περιοχῆς τους. Ἡ δικαιοδοσία αὐτή ἀποτελοῦσε «ἀρχαῖα ἔθη» καί προβάλλεται κάπως ὡς πρότυπό της ἡ δικαιοδοσία τῆς Ρώμης στίς Ἐκκλησίες τῆς Ἰταλίας. Ἀκόμη στήν Σύνοδο ἀποφασίστηκε ὁ κοινός ἑορτασμός τοῦ Πάσχα καί ἡ ἀποφυγή ἑορτασμοῦ του μέ τούς Ἰουδαίους. Οἱ κανόνες ὅλοι ἔλαβαν κῦρος νόμου καί ἦσαν ὑποχρεωτικοί.

PITRA, I, 427-437. BENEŠENIČ, Synagoga (κατά τόν πίνακα τῶν *τίτλων*). ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 33-41. JOANNOU, Fonti, I 1, σσ. 23-41.

Ἐπιστολή τῆς Συνόδου «τῇ Ἀλεξανδρέων Ἐκκλησίᾳ καί τοῖς κατ' Αἴγυπτον... ἀδελφοῖς...».

Ἡ Σύνοδος πληροφορεῖ τίς Ἐκκλησίες τῆς δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας τά ἀποφασισθέντα σχετικά μέ τόν Ἄρειο καί μέ τόν σχισματικό ἐπίσκοπο Μελίτιο Λυκοπόλεως, τόν ὁποῖο φιλανθρωπευόμενη ἄφησε στήν ἐπισκοπή του, ἀλλά τοῦ ἀπαγόρευσε νά προβαίνει σέ χειροτονίες.

H. G. ORITZ, Athanasius Werke, III, Berlin - Leipzig 1934, σσ. 47-51. *ΒΕΠ* 37, 129-131.

Ἐπιστολαί Μ. Κωνσταντίνου σχετικές μέ τήν Σύνοδο:
α. *Πρός σύγκλησιν τῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου.*
β. *Πρός τήν Ἐκκλησίαν Ἀλεξανδρέων.*
γ. *Πρός τάς Ἐκκλησίας* (κοινοποιεῖ καί ἀναπτύσσει τήν ἀπόφαση ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα σέ ἡμέρα κοινή).

H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σσ. 42, 52-57. *ΒΕΠ* 37, 125-126, 132-135.

Μεταφράσεις

Γρήγορα συγκροτήθηκαν συλλογές, πού περιεῖχαν λατινικές (Turner: *EOMIA*, I, σσ. 103-280, 297-319), συριακές, ἀραβικές, αἰθιοπική, ἀρμενική, γεωργιανή, κοπτική καί σλαβική μεταφράσεις τοῦ *Συμβόλου* καί τῶν *Κανόνων*. Παράλληλα οἱ συλλογές περιλάμβαναν εἰσαγωγικά πληροφοριακά στοιχεῖα καί συχνά μή γνήσια νικαϊκά κείμενα. Βλ. *CPG* IV 8520-8527. Ἡ λατινική μετάφραση ἔγινε πολύ ἐνωρίς, ἴσως κατά τήν ἀρχιερατεία τοῦ Ρώμης Ἰουλίου (337-352), καί μάλιστα ἑνώθηκε μέ τούς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς. Ἔτσι συγκροτήθηκε ἡ ἀρχαιότερη *συλλογή κανόνων* στήν λατινική, πού γενικά ἀποδιδόταν ὁλόκληρη στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας.

22. ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΣ (+325)

ρητορικός ἀπολογητής τοῦ χριστιανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Λακτάντιος ἦταν βορειοαφρικανός Ρωμαῖος, πού σταδιοδρόμησε ὡς ἐθνικός ρήτορας κυρίως στήν Νουμιδία (Ἀλγερία) καί ὡς χριστιανός συγγραφέας κυρίως στήν ἑλληνική πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους Νικομήδεια τῆς Βιθυνίας. Ἔγραψε στήν λατινική μέ τήν φιλοδοξία πρῶτα νά κατατροπώσει τήν ἐθνική θρησκεία καί σκέψη καί ὕστερα νά ἐκθέσει τήν διδασκαλία τοῦ χριστιανισμοῦ. Πρός τοῦτο διέθετε ζῆλο θαυμαστό, ταλέντο ρητορικό καί λογοτεχνικό καί γνώση ἐγκυκλοπαιδική τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ πνεύματος. Τοῦ ἔλειπε ὅμως ἡ βαθιά φιλοσοφική παιδεία καί ἡ θεολογική κατανόηση τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπειδή ἔγινε χριστιανός σέ ἡλικία περίπου 50 ἐτῶν, γνώρισε τόν χριστιανισμό ἐπιφανειακά καί ἀτελέστατα, ὡς ἀνυπόμονος κατηχούμενος.

Ἔτσι, ἔγραψε μέ ζῆλο, πάθος καί γνωστή ἐπιχειρηματολογία, κατά τοῦ ἐθνικοῦ κόσμου, ἀλλά δέν κατόρθωσε νά παρουσιάσει, ὅπως ἤθελε, ὀρθά καί ὁλοκληρωμένα, τήν χριστιανική πίστη, μολονότι τό ἐγχείρημά του παραμένει τό πιό ἐκτεταμένο μέχρι τότε στήν λατινική γλώσσα. Στήν φιλοσοφία δέν ἀναγνωρίζει τήν δυνατότητα εὑρέσεως τῆς ἀλήθειας, παρά μόνο τυχαῖα. Τό ἔργο του ἐπιτέλεσε κυρίως μέ τήν βοήθεια τοῦ Κικέρωνα (προπαντός αὐτοῦ), τοῦ Λουκρητίου, τοῦ Βιργιλίου, τοῦ Σενέκα καί τῶν ἑρμητικῶν ἔργων, καί δευτερευόντως μέ τήν βοήθεια τῆς Γραφῆς, τοῦ Κυπριανοῦ, τοῦ Τερτυλλιανοῦ καί τοῦ Μινουκίου Φήλικα. Ἀγνοοῦσε ὄχι μόνο τούς ἕλληνες ἐκκλησ. συγγραφεῖς, ἀλλά σχεδόν καί τήν Γραφή, τήν ὁποία κυρίως γνώριζε ἀπό συλλογές βιβλικῶν χωρίων *(Testimonia)*, ἀπό τίς ὁποῖες, φαίνεται, ἄντλησε καί ὁ Κυπριανός. Γιά τούς λόγους αὐτούς δέν ἐξέφρασε τόσο τό ἐκκλησιαστικό θεολογικό κλίμα τῆς ἐποχῆς, ὅσο διατράνωσε τόν ἐνθουσιασμό του γιά τήν νέα θρησκεία καί τούς λόγους πού δικαιώνουν τήν μεταστροφή του σ' αὐτήν, ὅπως ἔκαναν παλαιότερα μερικοί ἀπολογητές. Εἶναι ὅμως πολύ σημαντικό ὅτι συνετέλεσε στήν διαμόρφωση τῆς χριστιανικῆς λατινικῆς γλώσσας, δεδομένου ὅτι ὑπῆρξε σπουδαῖος ρήτορας κι ἔδωσε κείμενα τόσο γλαφυρά καί συναρπαστικά, ὥστε νά χαρακτηριστεῖ χριστιανός Κικέρων.

Ἐνδεικτικό τῶν πλανῶν του εἶναι ὅτι διατύπωσε δυαλιστικές ἰδέες γιά νά ἑρμηνεύσει τήν ἀρχή τοῦ κακοῦ. Ὁ Θεός δηλαδή γέννησε δύο

Υἱούς, ἕναν πρό τῆς δημιουργίας κι ἕναν μετά. Ὁ δεύτερος, πού εἶναι ὁ ἀντίθεος, ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό καί δημιούργησε τό κακό, πού συγχρόνως ἑρμηνεύεται καί ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἀνθρώπου. Δέν διακρίνει ὡς ἰδιαίτερη ὕπαρξη τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο ταυτίζει μέ τόν Χριστό, καί μεταθέτει τήν τελική κρίση μετά ἀπό χιλιετή βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία θά ἀρχίσει περίπου διακόσια ἔτη μετά τήν ἐποχή κατά τήν ὁποία γράφει.

Ἰδιαίτερα σπουδαία εἶναι ἡ συμβολή τοῦ Λακταντίου στήν ἐξέλιξη τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως μέ τό ἔργο του «*Περί τοῦ πτηνοῦ τοῦ φοίνικος*» σέ 85 δίστιχα. Ἡ ποίησή του ἔχει στοιχεῖα σημιτικά, χρησιμοποιεῖ γλώσσα ἡμιλαϊκή καί συμφιλιώνει ἐθνικούς μύθους μέ τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.

ΒΙΟΣ

Ὁ Lucius Caelius Firmianus Lactantius γεννήθηκε στήν Β. Ἀφρική περί τό 250, ὅπου ἐκτός ἄλλων δασκάλων ἄκουσε καί τόν Ἀρνόβιο στήν Sicca τῆς Νουμιδίας. Γρήγορα ἔγινε καί ὁ ἴδιος ρητοροδιδάσκαλος. Ἕνεκα τῆς φήμης του κλήθηκε ἀπό τόν Διοκλητιανό, λίγο μετά τό 290, στήν τότε πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους Νικομήδεια, νά διδάξει λατινική ρητορική. Τό ἔργο του στήν ἑλληνικότατη πρωτεύουσα δέν εἶχε ἀνταπόκριση καί τό ἐγκατέλειψε μέ τήν ἔναρξη τοῦ διωγμοῦ (303), ἀφοῦ στό μεταξύ εἶχε δεχτεῖ τόν χριστιανισμό. Γιά πολλά χρόνια ἔζησε μέ στερήσεις, ἀλλά δέν σταμάτησε νά γράφει. Περί τό 316/317, ἡλικιωμένος πλέον, κλήθηκε ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο στά Τρέβιρα (Treveris, Trier) γιά τήν διαπαιδαγώγηση τοῦ γιοῦ του Κρίσπου. Ἔκτοτε δέν ἔχουμε εἰδήσεις. Πέθανε μᾶλλον περί τό 325.

ΕΡΓΑ

Ὁ Λακτάντιος ὑπῆρξε πολυγραφότατος, ἀλλά δέν σώθηκαν ὅλα τά ἔργα του, μερικά τῶν ὁποίων γνωρίζουμε μόνο ἀπό τούς τίτλους πού ἀναφέρει ὁ Ἱερώνυμος. Διασώθηκαν τά ἑξῆς:

De opificio Dei (Περί τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ). Γράφηκε τό 303/4 καί πλήν ἄλλων μιλάει γιά τήν ὡραιότητα καί τήν ἁρμονία τοῦ ἀνθρώπινου σώματος.

PL 6,9-78. *CSEL* 27, 1 (1893) 3-64. *SCh* 213-214 (1974).

Divinae institutiones (Θεῖαι διδασκαλίαι) βιβλία 7. Γράφηκε μεταξύ 304 καί 313. Στά τρία πρῶτα βιβλία καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές θρησκεῖες καί στά

ἄλλα τέσσερα ἐκθέτει τήν χριστιανική διδασκαλία, τονίζοντας τήν ἠθική της ὑπεροχή.

PL 6, 111-884. *CSEL* 19 (1890) 1-672. *SCh* 204-205 (1973). *SCh* 326 (1986).

De mortibus persecutorum (Περί θανάτων τῶν διωκτῶν). Γράφηκε τό 314/315. Περιγράφει τούς τελευταίους διωγμούς (303-313), ἐξαίρει τήν στάση τῶν χριστιανῶν σ' αὐτούς καί ἀποδίδει στήν ὀργή τοῦ Θεοῦ τό φοβερό τέλος πολλῶν διωκτῶν, παλαιοτέρων καί συγχρόνων του. Ἄλλοτε ἡ γνησιότητα τοῦ ἔργου εἶχε ἀμφισβητηθεῖ.

PL 7, 189-276. *CSEL* 27, 2 (1897) 171-238. *SCh* 39 (1954). F. CORSARO, De mortibus persecutorum, Catania 1970. J.L. CREED, De mortibus persecutorum, ed. and transl., Oxford Clarendon Press, 1984.

De ira Dei (Περί τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ). Γράφηκε μεταξύ 314 καί 317. Ὁ Θεός ἀγαπᾶ, συγχωρεῖ, ἀλλά καί τιμωρεῖ δίκαια. Καταπολεμεῖ τούς ἐπικουρείους καί τούς στωικούς πού θέλουν τόν Θεό ξένο πρός τόν κόσμο.

PL 7, 79-148. *CSEL* 27,1 (1893) 67-132. H. KRAFT - A. WLOSOK, Lactantius, De ira dei..., Darmstadt 1974³. CHR. INGREMEAUM: *SCh* 289.

Epitome divinarum institutionum (Ἐπιτομή τῶν θείων διδασκαλιῶν). Γράφηκε μεταξύ 314 καί 317. Δέν εἶναι ἁπλῶς ἐπιτομή, ἀλλά περισσότερο ἐπανεξέταση καί ἀναθεώρηση ἀπόψεών του.

PL 6, 1017-1094. *CSEL* 19 (1890) 675-761.

De ave phoenice (Περί τοῦ πτηνοῦ φοίνικος). Γράφηκε μεταξύ 314 καί 317. Ἡ ἀμφισβητημένη γνησιότητά του ὑποστηρίζεται σήμερα ἐντονότερα. Τό ἔργο ἀποτελεῖται ἀπό 85 δίστιχα καί συνιστᾶ μεγάλο σταθμό στήν ἐξέλιξη τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως. Διηγεῖται μέ ἰδιάζοντα τρόπο τόν γνωστό (Ἡρόδοτος καί μετά χριστιανοί συγγραφεῖς) μῦθο τοῦ πτηνοῦ φοίνικα, πού, ἀφοῦ ζήσει χίλια χρόνια στήν παραδεισιακή Ἀνατολή, ἔρχεται στήν Φοινίκη. Ἐκεῖ πεθαίνει σέ φοινικόδεντρο, ἀλλά ἀπό τήν τέφρα του γεννιέται νέος φοίνικας πού ἐπιστρέφει στήν Ἀνατολή. Ὁ μῦθος συμβολίζει τήν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου ἤ τήν Παρθένο Μαρία πού πραγματοποιεῖ τά ἔσχατα στήν ἱστορία.

PL 7, 277-284. *CSEL* 27, 1 (1893) 135 ἑξ. M. C. FITZ-PATRICK, Lact. De Phoenice..., Philadelphia 1933. E. RARISARDA, I carme De ave phoenice di Lattanzio, Catania 1959³.

Ἀποσπάσματα. Σώζονται ἀπό *Ἐπιστολή* καί ἀπό τό ἔργο του *De mortibus animi.*

PL 7, 275-6. *CSEL* 27, 1 (1893) 155-8. J. B. PESENTI, Lact. de mortibus persecutorum,

Ἀπολεσθέντα. Ὁ Ἱερώνυμος (*De vir. ill.* 80) προσγράφει στόν Λακτάντιο καί τά ἑξῆς ἔργα, πού φαίνεται ὅτι ἀνήκουν στήν πρίν ἀπό τό βάπτισμα ἐποχή του καί πού πάντως χάθηκαν: *Συμπόσιον*. *Ὁδοιπορικόν*, ὅπου σέ στίχους διηγεῖται τό ταξίδι του ἀπό τήν Β. Ἀφρική στήν Νικομήδεια. *Πρός Ἀσκληπιάδην* βιβλία δυό. *Ἐπιστολαί*.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne, III, Paris 1905, σσ. 287-371. J. R. LAURIN, Orientations maitresses des apologistes chrétiens de 270 à 361, Roma 1954, σσ. 168-304, 326-443. J. STEVENSON, The Life and Literary Activity of Lactantius: *SP* I (1957) 661-677 καί 4 (1961) 497-503 (Aspects of the Relations between Lact. and the classics). A. WLOSOK, Lactanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg 1960. C. MORMANN, Les éléments vulgaires du latin des chrétiens: *VC* 2 (1948) 89-101, 162-184. G. CRESCENTI, Gli elementi cristiani del carme *De ave Phoen.* di F. Lact., Messina 1960. L. THOMAS, Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den *Divinae Institutiones* des Lact., Freiburg (Ἑλβετία) 1959. V. LOI, Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno, Zürich 1970. M. WALLA, Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Lactanz, Wien 1969. P. LOPE CILLERUELO, Nota sobre el termine Sacramento en Lactancio: *Studio agostiniano* 6 (1971) 89-100. R. VAN DEN BROECK, The Myth of the Phoenix..., Leiden 1972. E. HECK, Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lact., Heidelberg 1972. E. MESSMER, Lact. und die Dichtung, München 1974. E. GAREAU, Bene e vere loqui. Lactance et la conception cicéronienne de l' orateur idéal: *REL* 55 (1977) 192-202. J. DOIGNON, Le placitum eschatologique attribué aux Stoïciens par Lact: *RPh* 51 (1977) 43-55. J. FONTAINE - M. PERRIN, Lactance et son temps (= εἰσηγήσεις πολλῶν σέ συνέδριο ἀφιερωμένο στόν Λ.), Paris 1978. O. GIGON, Lact. und Philosophie: *Kerygma und Logos - Festschrift f. C. Andresen*, Göttingen 1979, σσ. 196-213. M. PERRIN, L' homme antique et chrétien. L' antropologie de Lactance, Paris 1981. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien. Esquisse d' une histoire... du III au VI siècle, Paris 1981, σσ. 52-66. V. LOI, Il termine arcanum e la disciplina dell' arcano nelle testimoniaze di Lattanzio: *AFLC* 37 (1974/5) 71-89. P. MONAT, Lactance et Cicéron...: *REL* 53 (1975) 248-267. F.F. LUEHR, Weltreiche und Lebensalter. Ein Kapitel Laktanz: *Der altsprachliche Unterricht* 21 (1978) 5, 19-35. R. M. OGILVIE, The library of Lactantius, Oxford Clarendon Pr. 1978. U. PIZZANI, Osservazioni sulla genesi della teologia della storia in Lattanzio: *Aug* 16 (1976) 53-60. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Aug* 17 (1977) 145-151. A. WLOSOK, Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur: *Das Vaterbild im Abendland*, I, hrsg. von H. Tellenbach, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, σσ. 18-54, 192-200. V. BUCHHEIT, Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern: *VC* 33 (1979) 356-374. S. CASEY, Lactantius' reaction to pagan philosophy: *CM* 32 (1971-1980) 203-219. S. ISETTA, Il De ave Phoenice attribuito à Lattanzio: *CCC* 1 (1980) 379-409. A. SØBY CHRISTENSEN, Lactantius the historian. An analysis of the "De mortibus persecutorum", Copenhagen 1980. M. PERRIN, À propos du chapitre 24 de l' Épitomé des Institutions de Lactance: *REAug* 27 (1981) 24-37. M. SIMONETTI, Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano: *Aug* 20 (1980) 655-669. B. FAES DE MOTTONI, Lattanzio e gli Accademici: *MEFR* 94 (1982) 335-377. P. MONAT, Lactance et la Bible. Une propeudeutique latine à la lecture de la Bible dans l' Occident constantinien, Paris, Études Augustiniennes 1982. A.L. FISHER, Lactantius' ideas relating christian truth and Christian society: *JHI*

43 (1982) 355-377. P. MacGUCKIN, The non-Cyprianic scripture texts in Lactantius' Divine Institutiones: *VC* 36 (1982) 145-163. A. WLOSOK, Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache. Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix: *Information aus der Vergangenheit*, hrsg. von P. Neukam, München 1982, σσ. 129-167. A. BENDER, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Lactanz und seinen apologetischen Vorgängern, Bern Lang 1983. M. PERRIN, Du destin à la providence...: *Visages du destin dans les mythologie. Mélanges J. Duchemin...*, Paris Les Belles Lettres 1983, σσ. 135-151. M. SPANNEUT, Lactance aujourd' hui. À propos de quatre livres récents: *MSR* 40 (1983) 55-68. W. KIRSCH, Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Laktanz: *Klio* 66(1984) 624-630. O. P. NICHOLSON, The source of the dates in Lactantius' Divine Institutes: *JThS* 36 (1985) 291-310. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Hercules at the Milvian Bridge. Lactantius, Divine Institutes, I, 21, 6-9: *Latomus* 43 (1984) 133-142.

23. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (313-328)

πρώτη ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀλέξανδρος ὑπῆρξε σπουδαία ἐκκλησιαστική φυσιογνωμία, γιά τήν ὁποία ὅμως γνωρίζουμε λίγα. Στόν ἀλεξανδρινό θρόνο ἀνῆλθε τό 313, ὅταν τό μελιτιανό σχίσμα εἶχε διασπάσει τήν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ἀλέξ. ἀπό τό 318 μέχρι τό 328 ἔγινε τό ἐπίκεντρο τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς θεολογίας, ἐπειδή στήν ἐπαρχία του ἐμφανίστηκε ὁ ἀρειανισμός κι ἐπειδή αὐτός ἐπωμίστηκε τήν ἀντιμετώπισή του.

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀρείου διατυπώθηκε περί τό 318 καί συνιστοῦσε τήν ἀποκορύφωση τῆς παλαιᾶς ἀντιλήψεως περί ὑποταγῆς (κατωτερότητας) τοῦ Υἱοῦ στόν Πατέρα. Ὁ Ἄρειος, ἐπηρεασμένος ἀπό κοσμολογικές, ἀριστοτελικές καί ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις, ἀρνήθηκε τήν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου, διότι, κρίνοντας φιλοσοφικά, δέν κατανοοῦσε δύο ἀγέννητα, δηλ. Πατέρα καί Υἱό, ταυτόχρονα. Συνεργάτη ἤ πρῶτο του ὀπαδό εἶχε φαίνεται ὁ Ἄρειος κάποιον Ἀχιλλᾶ, πού ὅμως γρήγορα χάθηκε ἀπό τό προσκήνιο. Τήν κακοδοξότητα τοῦ Ἀρείου ὑπέδειξε πρῶτος, καθώς φαίνεται, ὁ πρεσβύτερος Κόλλουθος, γνωστός γιά τήν παιδεία του καί τήν γνώση τῶν Γραφῶν. Τήν στιγμή αὐτή ὁ Ἀλέξ. εἰσέρχεται στήν ἱστορία τῆς θεολογίας, μολονότι δέν ὑπῆρξε μεγάλος θεολόγος. Στήν ἀρχή, πιεζόμενος ἀπό τήν ἔνταση καί τήν ἐπέκταση τῶν συζητήσεων μεταξύ Ἀρείου καί Κολλούθου, κάλεσε πολλές φορές τούς ἀντιπάλους νά ἐξηγήσουν τίς θέσεις τους ἐνώπιον καί ἄλλων κληρικῶν, σέ συνάξεις καί συνέδρια.

Οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοί δέν συμφωνοῦν στήν περιγραφή καί τήν ἑρμηνεία τῶν πρώτων φάσεων τοῦ ἀρειανισμοῦ. Μέ τήν βοήθεια ὅμως τῶν δύο *Ἐπιστολῶν* τοῦ Ἀλεξ. καί τῆς *Ἐπιστολῆς* πρός τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας τοῦ Ἀρείου, ὡς καί τῆς *Ἐκθέσεως πίστεως* τοῦ τελευταίου, μποροῦμε ν' ἀποκρυπτογραφήσουμε τά στάδια τῆς θεολογικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας πρός ἀντιμετώπιση τῆς βαθιᾶς κρίσεως, πού συγκλόνισε τήν Ἐκκλησία γιά ἕναν αἰώνα, χωρίς ὅμως οἱ ἀπόηχοί της νά λείψουν ποτέ.

Πρώτη ἀντίδραση στόν ἀρειανισμό

Ὁ Ἀλέξ. δέν μπόρεσε νά πάρει ἀμέσως θέση στήν διαμάχη. Ἦταν μόνο βέβαιος ὅτι μέ ὅσα δίδασκε ὁ Ἄρειος προσέβαλλε τήν θεότητα τοῦ Λόγου. Ὁ ἱστορικός μάλιστα Σωκράτης ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἄρειος ἐξανέστη, ἀκούοντας τόν Ἀλέξ. νά διδάσκει «ἐν Τριάδι μονάδα» (*Ἐκκλησ. Ἱστορία* Α΄ 5). Ἡ φράση ἔχει μεγάλη θεολογική σημασία, ἀλλά τήν ἐποχή ἐκείνη ἐπικρατοῦσε τό ἀλεξανδρινό θεολογικό σχῆμα, τοῦ ὁποίου θεμελιώδης ἀρχή ἦταν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ὅλοι μιλοῦσαν γιά τόν Λόγο καί ὄχι γιά τόν Υἱό ἤ τόν Χριστό. Καί ὁ Κόλλουθος, ἀλεξανδρινός ἐπίσης, πρόβαλλε τόν Λόγο ὡς ὁμοούσιον καί «ὅμοιον κατ' οὐσίαν» πρός τόν Πατέρα. Ὁ Ἱερακᾶς πάλι, ἀπό τόν ὁποῖο σώθηκαν μόνο ἴχνη ἔργων του, ὑποστήριξε ὅτι Πατέρας καί Λόγος ἀποτελοῦν μίαν ἀρχή πού φανερώνεται σέ δύο, ὅπως δύο φλόγες ἑνός λύχνου. Ὁ Ἄρειος ὅμως ἀπέφευγε νά μιλάει γιά τόν Λόγο. Τόν ἀπασχολοῦσε ἡ ἔννοια Υἱός, γιά τόν ὁποῖο φρονοῦσε ὅτι γεννήθηκε-κτίστηκε, «θελήματι καί βουλῇ» Θεοῦ, ἄρα ἐν χρόνῳ. Μέ τήν ἐλπίδα ὅτι θά συμβιβαστεῖ μέ ὅσους ἐπέμεναν στήν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου, πρόσθεσε γρήγορα ὅτι ὁ Υἱός γεννήθηκε «πρό χρόνων καί πρό αἰώνων». Ἡ φράση ὅμως δέν ἀλλάζει τήν βάση τοῦ Ἀρείου, ἐφόσον ὁ Υἱός «ἐκτίσθη».

Ὁ Ἄρειος ὑπενθυμίζει στόν Ἀλέξ. ὅτι καί αὐτός εἶχε δεχτεῖ χρονική προτεραιότητα τοῦ Πατέρα ἔναντι τοῦ Υἱοῦ. Αὐτό πρέπει νά εἶναι ἀληθές, ἀλλά συγχρόνως ὁ Ἀλεξ. ἐπέμενε στήν ἀιδιότητα καί τήν θεότητα τοῦ Λόγου (καί ὄχι τοῦ Υἱοῦ), πρᾶγμα πού σημαίνει δισταγμό τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας νά ταυτίσει τόν Υἱό μέ τόν Λόγο. Ἡ δυσχέρεια ὑπῆρχε καί ἀπό τίς δύο πλευρές. Ἀπόδειξη αὐτοῦ συνιστοῦν ἀφενός τά κείμενα τοῦ Ἀρείου καί ἀφετέρου ἡ ἐγκύκλιος **Ἐπιστολή** τοῦ Ἀλεξ. πρός τούς ἐπισκόπους. Στήν ἐπιστολή, πού γράφηκε μεταξύ 320 καί 322 (καί πού ἀκολούθησε τήν σύγκληση συνόδου 100 περίπου ἐπισκόπων πρός ἀντιμετώπιση τοῦ Ἀρείου, τόν ὁποῖο μέ ἄλλους ὀπαδούς του καταδίκασε), ἐπικρατεῖ τό θεολογικό σχῆμα *Λόγος-Θεός*. Τοῦτο δείχνει ὅτι ὁ Ἀλέξ. καί οἱ ἐπίσκοποι τῆς πε-

ριοχῆς ἀπάντησαν στόν ἀρειανισμό μέ τά δεδομένα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας καί μέ τήν βοήθεια τοῦ Κολλούθου, στόν ὁποῖο πρέπει ν' ἀποδώσουμε τούς ὅρους «ὅμοιος κατ' οὐσίαν» καί «ὁμοούσιος» γιά τόν Λόγο. Τόν τελευταῖο μάλιστα ὅρο δίστασε ὁ 'Αλέξ. νά δεχτεῖ, μολονότι στήν 'Αλεξάνδρεια ἦταν γνωστός ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Διονυσίου, πού τόν εἶχε χρησιμοποιήσει (261) ἔμμεσα γιά τόν Υἱό (καί ὄχι ἁπλῶς γιά τόν Λόγο), ἀπαντώντας στόν Διονύσιο Ρώμης. Ἡ αἰτία τοῦ δισταγμοῦ ὀφείλεται ἀφενός στήν ἔλλειψη θεολογικῆς θεμελιώσεως τοῦ ὅρου καί ἀφετέρου στήν καταδίκη αὐτοῦ ἀπό τήν σύνοδο τοῦ 268/9. Τό τελευταῖο συνέβη, ἐπειδή ὁ Παῦλος Σαμοσατέας χρησιμοποιοῦσε τό «ὁμοούσιος» ἐσφαλμένα. Πάντως ὁ 'Αλέξ. μέ τόν Κόλλουθο δέν ἀπαντοῦσαν εὐθέως στόν Ἄρειο, διότι, ὅταν ὁ Ἄρειος κήρυττε τόν *Υἱό* κτισθέντα «πρό χρόνων», ἐκεῖνοι ὑποστήριζαν τήν θεότητα καί ἀιδιότητα τοῦ Λόγου. Αὐτό ἀκριβῶς προδίδει τήν ἀδυναμία τους, ἄν μάλιστα σκεφτεῖ κανείς ὅτι καί ὁ 'Αλέξ. (μόλις ἄρχισαν οἱ σχετικές συζητήσεις) κατανοοῦσε τόν Υἱό μετά τόν Πατέρα.

Πρώτη θεμελιωμένη ἀπάντηση στόν Ἄρειο

Παρά ταῦτα σέ νέα *'Επιστολή* τοῦ 'Αλεξ. μέ μία θεολογική φράση, πού δέν εἶχε μέχρι τότε ἐμφανιστεῖ, πραγματοποιεῖται σπουδαῖο θεολογικό βῆμα πρός τήν ὀρθή λύση τῆς κρίσεως. Ὁ Υἱός, λέγεται ἐκεῖ, ἔχει «φυσικήν υἱότητα», ἦταν «φύσει Υἱός». Μόνο μέ τόν ὅρο αὐτό ἐξασφαλίζεται καί συνειδητοποιεῖται ἀπόλυτα ἡ θεότητα, ἡ ὁμοουσιότητα καί ἡ ἀιδιότητα τοῦ Λόγου. Ἡ νέα *'Επιστολή* τοῦ 'Αλεξ., πρός τόν 'Αλέξανδρο Θεσσαλονίκης αὐτή, εἶναι θεολογικά πολύ διαφορετική ἀπό τήν προηγούμενη. Θεολογική της ἐκκίνηση δέν εἶναι ὁ θεῖος Λόγος, ὅπως τόν γνωρίζουμε στήν ὠριγενιστική ἀλεξανδρινή παράδοση, ἀλλά ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ Χριστός. Ἔχει ξεπεράσει τήν ὠριγενιστική θεολογία στό θέμα τοῦτο, ἔχοντας καταστεῖ συνέχεια τῆς παραδόσεως τοῦ Διονυσίου 'Αλεξανδρείας καί τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θεολόγου Θεογνώστου (μεταξύ 264 καί 281), πού ἔγραψε τήν πολυσήμαντη φράση: ὁ Υἱός «ἐκ τῆς τοῦ Πατρός οὐσίας ἔφυ». Ἡ δομή της, τό ὕφος καί ἡ θεματολογία της ὑπενθυμίζουν ἐντυπωσιακά τά ἔργα τοῦ 'Αθανασίου. Τό ὕφος καί οἱ ὅροι της βρίσκονται στά πρῶτα ἔργα τοῦ τελευταίου. Αὐτό σημαίνει ὅτι, μετά τήν σύνταξη τῆς πρώτης του *'Επιστολῆς* (γραμμένης μέ τήν βοήθεια προφανῶς τοῦ Κολλούθου), τόν 'Αλέξανδρο ἄρχισε νά ἐπηρεάζει ὁ νεαρός 'Αθανάσιος, στόν ὁποῖο καί ὀφείλεται βασικά ἡ σύνταξη τῆς δεύτερης *'Επιστολῆς,* κάτι πού μπορεῖ νά ἔγινε περί τό 322 ἤ καί τούς τελευταίους μῆνες τοῦ 324, ὅταν δηλ. ὁ 'Αθανάσιος ἦταν 27 ἤ 29 ἐτῶν.

ολογική κατεύθυνση, τήν όποία καθ' ολοκληρίαν βρίσκουμε σέ ἀθανασιανά ἔργα καί ἐν μέρει σέ ἀποσπάσματα τοῦ Εὐσταθίου 'Αντιοχείας (+331/7). 'Από τήν στιγμή αὐτή ἡ 'Εκκλησία ἀπαντᾶ στόν "Αρειο εὐθέως μέ τόν ἐπίσκοπο 'Αλέξ. διά τῆς θεολογίας τοῦ διακόνου 'Αθανασίου.

'Η *'Επιστολή* ἐκκινᾶ θεολογικά κυρίως ἀπό τόν Υἱό Χριστό, τόν ὁποῖο γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος καί πού γι' αὐτό γίνεται κριτήριο καί ἀσφαλές ἔρεισμα πρός θέα νέων ὄψεων τῆς ζωῆς τῆς ἁγίας Τριάδας. 'Η τακτική εἶναι ἀθανασιανή. 'Αντίθετα ὁ "Αρειος καί οἱ ὀπαδοί του δέν ἐκκινοῦν ἀπό ὅ,τι ἔχει ἡ 'Εκκλησία στήν Παράδοσή της, τόν Χριστό δηλαδή, καί γι' αὐτό χαρακτηρίζονται ἀπό τόν 'Αλέξανδρο/'Αθανάσιο «εὑρεταὶ δογμάτων», κάτι πού τούς τοποθετεῖ ἐκτός 'Εκκλησίας. Μέλημα τοῦ συντάκτη τῆς *'Επιστολῆς* εἶναι νά δείξει ὅτι ὁ Υἱός δέν εἶναι χρονικά μετά τόν Πατέρα, ὅτι μεταξύ τῶν δύο θείων ὑποστάσεων δέν ὑπάρχει «διάστημα»: «ἔστι δέ Πατήρ ἀεί, παρόντος τοῦ Υἱοῦ». 'Ο Υἱός ὡς «ἀπαύγασμα» τοῦ Πατέρα ὑπῆρχε πάντοτε, ἀφοῦ δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει φῶς καί δόξα χωρίς ταυτόχρονο ἀπάγαυσμα. Καί αὐτό, καθόσον ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ γίνεται φυσικά, κατά φύση («φύσει»), ἡ υἱότητα στήν θεότητα εἶναι «φυσική», δέν εἶναι «θέσει» καί «θελήσει», ὅπως ἰσχύει γιά τά δημιουργήματα. Τό «φύσει» διαφέρει ριζικά ἀπό τό «θέσει». Τό πρῶτο εἶναι φυσικό ἰδίωμα τῆς θείας φύσεως (θεότητας), τό δεύτερο δωρεά τῆς θεότητας πρός τόν ἄνθρωπο (κόσμο).

'Απορρίπτει ὅσους λέγουν ὅτι «οὔτε φύσει υἱός τίς ἐστι τοῦ Θεοῦ» καί συνεχίζει· «μεταξύ Πατρός καί Υἱοῦ οὐδέν εἶναι διάστημα... τόν Πατέρα ἀεί εἶναι Πατέρα· ἔστι δέ Πατήρ ἀεί παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ὅν χρηματίζει Πατήρ... καί ἡ υἱότης αὐτοῦ, κατά φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος, ἀλέκτῳ ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει υἱοθετηθέντων (= τῶν ἀνθρώπων)... Τήν μέν οὖν γνησίαν αὐτοῦ καί ἰδιότροπον καί φυσικήν κατ' ἐξαίρετον υἱότητα ὁ Παῦλος οὕτως ἀπεφήνατο...».

"Ετσι ἔχουμε τήν πρώτη σαφή καί ἀσφαλή διάκριση μεταξύ *φύσει γεννήσεως*, πού καταδεικνύει τήν ἀιδιότητα καί τήν ταυτότητα φύσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, καί *θέσει ἤ θελήσει υἱοθεσίας καί δημιουργίας*, ἡ ὁποία γίνεται ἐν χρόνῳ. Τό πολυσήμαντο αὐτό θεολογικό βῆμα, πού ἔγινε τό θεμέλιο τῆς ὅλης τριαδολογίας καί τοῦ ὁμοουσίου, εἶναι ἀθανασιανό ἐπίτευγμα, ὅπως δείξαμε ἄλλοτε ('Ο ἅγιος 'Αθανάσιος 'Αλεξανδρείας σταθμός μέγας ἐν τῇ θεολογίᾳ τῆς 'Εκκλησίας, 'Αθήνα 1974, σσ. 13-17). 'Εδῶ βέβαια ἡ θεολογική αὐτή διάκριση μόνο σημειώνεται, δέν ἀναλύεται, ἀσφαλῶς γιατί τότε μόλις τήν συνέλαβε ὁ 'Αθανάσιος. Πάντως ἡ ὅλη θεολογία τῆς *'Επιστολῆς* ἐπιβλήθηκε ἀπόλυτα καί στήν σύνοδο τῆς 'Αντιόχειας (ἀρ-

χές 325) καί στήν Α΄ Οἰκουμ. Σύνοδο τῆς Νίκαιας (Ἰούνιος 325), στήν ὁποία μετέσχε ὁ Ἀλέξ. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἀκόμη ὅτι στό κείμενο τοῦτο γίνεται λόγος γιά τήν ἰδιαίτερη ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται «ἰδιότροπος», ἀσφαλῶς γιά νά διακριθεῖ ἀπό τήν ὑπόσταση τοῦ Πατέρα.

Μέ τήν ἀνακήρυξή του (Σεπτέμβριος 324) σέ μονοκράτορα ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ἐνδιαφέρθηκε, χάριν τῆς πολιτικῆς ἑνότητας στήν αὐτοκρατορία, γιά τό πρόβλημα καί τίς διασπαστικές τάσεις πού δημιούργησε ὁ Ἄρειος. Διαμείφθηκε ἀλληλογραφία μεταξύ αὐτοκράτορα καί Ἀλεξ., ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο ἐπέμενε στήν θεολογική σημασία τῆς ἀντιαρειανικῆς του στάσεως, ἀλλά καί ἔπεισε μέ τόν Ὅσιο Κορδούης τόν αὐτοκράτορα νά συγκαλέσει γενική Σύνοδο γιά τήν λήψη σχετικῶν ἀποφάσεων γενικοῦ κύρους καί ἀποδοχῆς. Προηγήθηκε ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας, στίς ἀρχές τοῦ 325, καί τόν Μάιο-Ἰούνιο τοῦ ἴδιου ἔτους πραγματοποιήθηκε ἡ Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδος στήν Νίκαια, ὅπου ὁ Ἀλέξ. ἔπαιξε ρόλο καθοριστικό, ἕνεκα τοῦ κύρους του, τῆς γνώσεως τοῦ καίριου θέματος τῆς Συνόδου (τοῦ ἀρειανισμοῦ δηλαδή) καί τῆς δυνατότητάς του νά δώσει σ' αὐτό τήν γνωστή ὀρθή ἀθανασιανή λύση. Λίγο ἀργότερα ὅμως, ὁ Κωνσταντῖνος, πού τό 325 εἶχε δεχτεῖ ἀπόλυτα τήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου, ἐπενέβη μ' *Ἐπιστολή* του (326/327), ἀπαιτώντας ἀπό τόν Ἀλέξ. νά ἀποκαταστήσει τόν Ἄρειο, ὑποστηρίζοντας παραδόξως ὅτι ἡ μεταξύ τῶν δύο διαφορά ἦταν ἀσήμαντη διαφωνία σέ βιβλικό χωρίο. Ὁ γέροντας πλέον Ἀλέξ. δέν ὑπέκυψε στήν βασιλική βούληση καί τό ἑπόμενο ἔτος (17.4.328) κοιμήθηκε, ἀφοῦ ὑπέδειξε ὡς διάδοχό του τόν Ἀθανάσιο, τόν ὁποῖο ἐξέλεξαν οἱ ἐπίσκοποι Αἰγύπτου, ὅπως γινόταν πάντοτε.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀλέξανδρος ἔγραψε *Ἐπιστολές* καί ἴσως μία *Ὁμιλία*. Ὁ Ἐπιφάνιος (*Πανάριον* 69, 4) γνώριζε συλλογή 70 *Ἐπιστολῶν* του, ἀπό τίς ὁποῖες διασώθηκαν μόνο τρεῖς καί σύντομα ἀποσπάσματα ἄλλων.

Πρός τόν κλῆρον (Ἀλεξανδρείας) ἐγκύκλιος ἐπιστολή. Βραχύ κείμενο πού γνωστοποιεῖ τήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου λίγο πρίν τό 320.

PG 18, 581. *ΒΕΠ* 37, 97.

Πρός πάντας τούς ἐπισκόπους (Ἐπιστολή). Γράφηκε μετά τήν σύνοδο (320) στήν Ἀλεξάνδρεια, πού καταδίκασε τόν Ἄρειο. Πληροφορεῖ τά κα-

λογίας).

PG 18, 572-581. *ΒΕΠ* 37, 98-102.

Πρός Ἀλέξανδρον Θεσσαλονίκης (Ἐπιστολή). Γράφηκε τό 322 ἤ πρός τό τέλος τοῦ 324. Πολυσήμαντο θεολογικό κείμενο, πού φέρει ἔκτυπη τήν σφραγίδα τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

PG 18, 548-572. *ΒΕΠ* 37, 108-117.

Τόμος (πρός ὅλους τούς ἐπισκόπους). Τήν ἴδια ἐποχή συνέταξε κείμενο ἀντιαρειανικό, τό ὁποῖο περιλάμβανε καί τίς παραπάνω *Ἐπιστολές* καί τό ὁποῖο ἔστελνε στούς ἁπανταχοῦ ἐπισκόπους ζητώντας τήν ὑπογραφή τους. Σώθηκαν ἀποσπάσματα στήν συριακή.

G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σσ. 29-31. *ΒΕΠ* 37, 117-118.

Πρός τόν Ρώμης Σίλβεστρον (Ἐπιστολή). Ἀπόσπασμα.

M. RICHARD: *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 82.

Ἀμφιβαλλόμενα: *Περί ψυχῆς καί σώματος καί περί τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου.* Ὁμιλία πού διασώθηκε σέ συριακή καί κοπτική μετάφραση (καί σέ ψευδοχρυσοστόμεια ὁμιλία). Ἀποδόθηκε στόν Ἀλέξ. καί τελευταῖα χαρακτηρίζεται ὡς συμπίλημα τοῦ Ἀλεξ. (ἤ ἁπλῶς τῶν χρόνων του) ἀπό τό ἔργο *Περί ψυχῆς καί σώματος* τοῦ Μελίτωνα Σάρδεων καί ἀπό γεωργιανή ὁμιλία *Περί σταυροῦ* γιά τό πρῶτο καί δεύτερο μέρος της ἀντίστοιχα (Esbroeck, Ψευτογκᾶς).

PG 18, 585-608. *PG* 43, 505-508. *PG* 52, 797-800. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου Ὁμιλίαι..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 166-201 (τό κείμενο).

Ἀποσπάσματα ὁμιλίας *Κατά Ἀρειανῶν* (συριακά) καί ὁμιλίας *Εἰς τήν οἰκονομίαν* (γεωργιανά).

Νόθα. *Πανηγυρικός εἰς τόν Πέτρον Ἀλεξανδρείας* (στήν κοπτική-βοχαϊρική) καί *ἀποσπάσματα* ἐπιστολῆς (ἑλληνικά) καί ἄδηλων ἔργων (ἀραβικά) εἶναι νόθα.

ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ. Ὑπῆρξε πρεσβύτερος τῆς ἀλεξανδρινῆς Ἐκκλησίας ἀπό τήν δεύτερη δεκαετία τοῦ Δ' αἰ. καί μάλιστα ἦταν ἀπό τούς λίγους, μέ τόν Ἄρειο, πού διακρίνονταν γιά τήν ἐπίδοσή τους στήν ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν καί ὡς διδάσκαλοι γενικά. Ἡ διαφωνία του πρός τόν Ἄρειο γιά τήν ἑρμηνεία κυρίως τοῦ χωρίου *Παροιμ.* 8, 22 («Κύριος ἔκτισέ με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ») σήμαινε τήν καταγγελία τῆς κακοδοξίας τοῦ Ἀ-

ρείου, πού δίδασκε τόν Υἱό κτίσμα τοῦ Θεοῦ Πατέρα. Τό γεγονός συνέβη περί τό 318. Ἔκτοτε, μέχρι καί τήν σύνταξη τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀλεξάνδρου πρός ἐπισκόπους (320), ὁ Κόλλουθος σήκωσε τό βάρος τοῦ ἀντιαρειανικοῦ ἀγώνα. Συγχρόνως ἐναντιώθηκε στόν Ἀλέξανδρο, πού τηροῦσε στήν ἀρχή στάση ἐφεκτική ἔναντι τοῦ Ἀρείου καί πού ἀρνήθηκε ἀρχικά νά δεχτεῖ τούς ὅρους πού ὁ Κόλλουθος πρότεινε γιά τόν Λόγο τοῦ Θεοῦ: ὁμοούσιος, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, συναγέννητος. Ἄρα ὁ Κόλλουθος, ἐκφραστής ἀπόλυτα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας, ἡ ὁποία ἐκκινοῦσε ἀπό τόν Λόγο καί ὄχι ἀπό τόν Υἱό τοῦ Θεοῦ, δέν ἐπηρέασε μέχρι τέλους τόν Ἀλέξανδρο, πού ἐντούτοις εἶχε μεγάλη δυσχέρεια νά δώσει ἀπάντηση στόν Ἄρειο. Ἀποτέλεσμα ἦταν νά προσχωρήσει ὁ Κόλλουθος στό σχίσμα τοῦ Μελιτίου καί νά γίνει ἴσως ἐπίσκοπος Κυνοπόλεως. Στήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας τόν Ὀκτώβριο τοῦ 324, μέ τήν μεσολάβηση τοῦ Ὁσίου Κορδούης, ἐπανῆλθε στήν Ἐκκλησία, στούς κόλπους τῆς ὁποίας πέθανε, μᾶλλον πρίν ἀπό τήν Α' Οἰκουμ. Σύνοδο. Ἔργα του δέν γνωρίζουμε.

ΙΕΡΑΚΑΣ. Πρόσωπο σκοτεινό, ἀλλά πλούσιο σέ δράση καί ἑλληνοαιγυπτιακή μόρφωση, μέ τήν βοήθεια τῆς ὁποίας ὑπομνημάτισε τήν *Ἑξαήμερον*, ἔγραψε *Ψαλμούς* καί ἄλλα ἔργα, πού ὅλα χάθηκαν. Γεννήθηκε στήν Αἴγυπτο τόν Γ' αἰ. κι ἔζησε ὡς πρεσβύτερος μέχρι τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. κοντά στήν Λεοντόπολη. Μελετοῦσε, δίδασκε καί καλλιγραφοῦσε (ἀντέγραφε) μέχρι τά 90 του χρόνια, ὁπότε καί πέθανε. Χρησιμοποιοῦσε τήν ἑλληνική καί τήν αἰγυπτιακή, σύναξε γύρω του πολλούς ἀσκητές, στούς ὁποίους πρόβαλλε ἀκραῖες ἐγκρατιτικές τάσεις, καταδίκαζε τόν γάμο ἀπόλυτα καί ἠρνεῖτο τήν ἀνάσταση τῶν σωμάτων (πνευματική ἀνάσταση). Ἐν μέρει ἐπηρεαζόταν ἀπό τά ἔργα τοῦ Ὠριγένη καί ἦταν ἀλληγοριστής, ἀλλά δεχόταν τόν Υἱό μᾶλλον ὀρθόδοξα. Ἔλαβε μέρος στήν πρώτη φάση τῆς ἀρειανικῆς ἔριδας καί ὑποστήριξε ὅτι ὁ Υἱός μέ τόν Πατέρα εἶναι ὅπως δύο φλόγες τοῦ ἴδιου λύχνου ἤ τῆς ἴδιας λαμπάδας, ὅπως πληροφορεῖ ὁ Ἄρειος (*Ἔκθεσις πίστεως Ἀρείου ... πρός Ἀλέξανδρον*). Ἀπό τήν μοναδική αὐτή ἀναφορά φαίνεται ὅτι ὁ Ἱερακᾶς ξεπέρασε κάπως τήν ἀλεξανδρινή θεολογία, ἀλλά γρήγορα μερικές κακοδοξίες του τόν τοποθέτησαν ἐκτός Ἐκκλησίας. Μία ἀπό αὐτές εἶναι ὅτι ταύτιζε τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τόν Μελχισεδέκ (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 67. Cl. Gianotto, Melchisedek e lo Spirito Santo: *Aug* 20 [1980] 587-593).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Ὁ ἱερός Ἀλέξανδρος, ἀρχιεπ. Ἀλεξανδρείας: *Πάνταινος* 17 (1925) 252-3, 335-8, 357-60 καί 367-9. E. BOULARAND, L' hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée..., Paris 1972, σσ. 92-94, 165-168 καί ἀλλοῦ. M. VAN ESBROECK, Nouveaux fragments de Méliton des Sardes...: *AB* 90 (1972) 63-99. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου Ὁμιλίαι..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 77-84. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975, σσ. 55-60 καί ἀλλοῦ. T. ORLANDI, La versione copta (saidica) dell' Encomio di Pietro Alessandrino: *Rivista degli Studi Orientali* 45 (1970) 151-175. ΒΛ.

ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήνα 1973, σσ. 49 ἑξ. Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia... a cura di ENZO BELLINI, Milano 1974 (κείμενα).

24. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (326/30)

Ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας, πού συνῆλθε μεταξύ 326 καί 330 ἦταν μία τῶν πολλῶν συνόδων, πού ἄρχισαν οἱ ἀρειανόφρονες νά συγκροτοῦν μέ τήν βοήθεια τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, τόν ὁποῖο κατόρθωσαν νά ἐπηρεάσουν ὑπέρ τῶν ἀπόψεών τους καί κατά τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, τοῦ Ἀθανασίου καί τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας, τόν ὁποῖο πέτυχαν νά ἐκθρονίσουν (μᾶλλον τό 326). Στήν σύνοδο ἔλαβαν μέρος ἐπίσκοποι τῆς Συρίας, τῆς Φοινίκης, τῆς Παλαιστίνης, τῆς Ἀραβίας, τῆς Μεσοποταμίας, τῆς Κιλικίας καί τῆς Ἰσαυρίας καί συνέταξαν *κανόνες* εὐταξίας, πού ἀργότερα προσγράφηκαν στήν σύνοδο τοῦ 341 (*τῶν Ἐγκαινίων*) τῆς ἴδιας πόλεως καί ὡς δικοί της ἐκδίδονται.

Κανόνες 25 καί Ἐπιστολή. Ἡ σύνοδος πληροφορεῖ γενικά τά τῆς συνελεύσεώς της μέ *Ἐπιστολή* της πρός τούς «συλλειτουργούς» ἐπισκόπους, ἐπαναεπικυρώνει τήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας γιά κοινό ἑορτασμό τοῦ Πάσχα, πρός ἱκανοποίηση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, καί ἀσχολεῖται μέ θέματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, κυρίως τῶν κληρικῶν καί δή τῶν ἐπισκόπων. Μεταφράστηκαν στήν λατινική καί στίς ἀνατολικές γλῶσσες (*CPG* IV 8536).

PITRA, I, 455-466. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 164-173. JOANNOY, Fonti, I 2, σσ. 102-126. TURNER: *EOMIA*, II, σσ. 218-320 (λατινικές μεταφράσεις). H. CHADWICK, The fall of Eustathius of Antioch: *JThS* 49 (1948) 27-35. H. HESS, The Canons of the Council of Sardica A.D. 343, Oxford 1958, σσ. 145-150.

25. JUVENCUS (330)

ὁ πρῶτος λατίνος χριστιανός ποιητής

Ὁ Gaius Vettius Aquilinus Juvencus ἦταν ἱσπανός ἱερέας μέ πλούσια κλασική λατινική παιδεία καί ταλέντο στιχουργικό, χωρίς νά εἶναι

μεγάλος ποιητής. Στήν ἐποχή τῆς μονοκρατορίας τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, μᾶλλον περί τό 330, συνέταξε τό πρῶτο ἐκτενές ἐπικό χριστιανικό ποίημα στήν λατινική, παραφράζοντας τά τέσσερα Εὐαγγέλια, ἀλλά κυρίως τό Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου, σέ 3219 ἑξάμετρα. Τό τετραμερές ἔργο, πού ἐπέγραψε *Evangeliorum libri IV*, σκόπευε νά δώσει ἁρμονία τῶν 4 Εὐαγγελίων καί προπαντός νά προσηλυτίσει μέ ποίηση τούς λατίνους διανοουμένους καί νά παρουσιάσει μέ ἀντάξιο ἐπικό ἔργο τόν θρίαμβο τοῦ χριστιανισμοῦ στό πρόσωπο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Πρότυπό του μετρικό ἔχει κυρίως τόν Βιργίλιο, ἀλλά καί τόν Λουκρήτιο. Οἱ μεταγενέστεροι ἀγάπησαν πολύ τό πρῶτο αὐτό ἐκτενές λατινικό ποίημα καί πολλοί τό μιμήθηκαν, καί ὡς πρός τήν διάθεση καί ὡς πρός τόν τρόπο χρήσεως τῶν ἐθνικῶν ποιητικῶν μέτρων. Τό ποίημα γίνεται δεκτό ἀπό τό γελασιανό Decretum. Ὁ Juvencus ἔχει ὑπόψη του τό κείμενο τῆς Vetus latina, χρησιμοποιεῖ τήν κλασική λατινική γλῶσσα, καταφεύγει ἐνίοτε σέ λέξεις ἑλληνικές κι αἰσθάνεται ἐλεύθερος νά δημιουργεῖ νέες λέξεις.

PL 19, 53-346. *CSEL* 24 (1891). A. KNAPPITSCH, Evangeliorum libri quattuor, Craz 1910-1913. F. LAGANA, Giovenco, Catania 1947. M. A. NORTON, Prosopography of Juvencus: *Folia* 4 (1950) 36-42. H. HANSSON, Textkritisches zu Juvencus..., Leiden 1950. A. LONGPRE, Aspects de métrique et de prosodie chez Juvencus: *Phoenix* 29 (1975) 128-138. D. KARTSCHOKE, Bibeldichtung, Studien zur Geschichte der Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg, München 1975. I. OPELT, Die Szenerie bei Juvencus. Ein Kapitel historischer Geographie: *VC* 29 (1975) 191-207. R. PALLA, Aeterna in saecula in Giovenco, Praefatio 17: *SCO* 26 (1977) 277-282. J. M. POINSOTTE, Juvencus et Israel. La représantation des Juifs dans le premier poème latin chrétien, Paris Presses Univ. 1979. F. MURRU, Analisi semiologica e strutturale della Praefatio agli Evangeliorum libri di Giovenco: *WS* 14 (1980) 133-151. HEVIA RODRÍGUEZ, Las fórmulas de transición en Juvenco: *SPhs* 5 (1980) 255-271. J. FONTAINE, Naissance de la Poésie dans l' Occident chretien..., Paris 1981, σσ. 67-80. A. SIMONETTI, Osservazioni su alcuni procedimenti compositivi della tecnica parafrastica di Giovenco: *Orpheus* 6 (1985) 304-324. S. CONSTANZA, Da Giovenco a Sedulio. I proemi degli Evangeliorum libri e del Carmen Paschale: *CCC* 6 (1985) 253-286.

26. AITHALLAH (ΑΕΙΘΑΛΑΣ) ΕΔΕΣΣΗΣ

Ἀρμενικό χειρόγραφο, τῶν μέσων μᾶλλον τοῦ Ε΄ αἰ., διασώζει ἐπιστολή *«Πρός τούς χριστιανούς τῆς τῶν Περσῶν χώρας περί πίστεως»*, γραμμένη στήν συριακή ἀπό τόν ἐπίσκοπο Ἐδέσσης Μεσοποταμίας Aithallah (324/5-345/6) ἑλληνικῆς ἴσως καταγωγῆς. Πρόκειται γιά μικρῆς τουλάχιστον παιδείας ἄνδρα, πού ἔλαβε μέ-

ρος στήν Α' Οἰκουμ. Σύνοδο (325) καί ὑπέγραψε τίς ἀποφάσεις της. Ἐπιστρέφοντας στήν Ἔδεσσα ἔγραψε τήν παραπάνω *Ἐπιστολή*, ἡ ὁποία περιλαμβάνει μετανικαϊκά θεολογικά στοιχεῖα, γεγονός πού δημιουργεῖ ὑποψίες γιά τήν ὁλική γνησιότητά της, καί στοιχεῖα μέ ἀντιγνωστικό χαρακτήρα.

E. PAITCHIKEAN, Aithalae episcopi Edesseni Epistola ad Christianos in Persarum regione de Fide, Venetiis 1942 (καί λατ. μετάφραση). Y. THOROSIAN, Lettre pastorale et magistrale d' Aithalla: *Bazmavep* 69 (1911) 559-567. E. HONIGMANN: *B* 14 (1939) 46 n. 73.

27. «ITINERARIUM» BORDEAUX - ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ (333)

τό ἀρχαιότερο ὁδοιπορικό

Ἀνώνυμος χριστιανός ἀπό τό Bordeaux (Γαλλίας) ἐπισκέφτηκε τά Ἱεροσόλυμα, τό 333, καί κατέγραψε σύντομα τούς τόπους, ὅπου στάθμευε, στό ἔργο *«Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque»*. Στό τέλος Μαΐου τοῦ 333 ἦταν στήν Κωνσταντινούπολη καί ἀπό ἐκεῖ ἔφθασε στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ἔμεινε μέχρι τόν Δεκέμβριο τοῦ ἴδιου ἔτους. Τό ἔργο ἔχει ἀξία κυρίως γιά τίς τοπογραφικές πληροφορίες. Εἶναι τό ἀρχαιότερο τοῦ εἴδους τῶν *«Ὁδοιπορικῶν»* (Itinerarium ἤ Peregrinatio) καί ὡς τέτοιο ἐκτιμήθηκε. Φαίνεται ὅτι ὁ ἀνώνυμος συντάκτης χρησιμοποίησε παλαιότερο γεωγραφικό ὑλικό, πού χρησίμευε καί στίς ρωμαϊκές λεγεῶνες.

PL 8, 784-796. P. GEYER: *CSEL* 39 (1898) 3-33 (τό ἴδιο κείμενο καί εἰς *CCL* 75 [1961] 1-26). O. CUNTZ, Itineraria Romana, I, Leipzig 1929, σσ. 86-102.

B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen, Münster-Regensburg 1950, σσ. 89-110, 343-354. A. LORENZONI, Da Tellagate a Beneventum dell' Itinerarium Burdigalense, Brescia 1962. R. GELSOMINO, L' Itinerarium Burdigalense e la Puglia: *VetChr* 3 (1966) 161-208. J. WILKINSON, Jerusalem pilgrims before the Crusades, Warminster Aris and Phillips 1977. C. MILANI, Strutture formulari nell' Itinerarium Burdigalense (a. 333): *Aevum* 57 (1983) 99-108.

28. ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (+331/7)

ὁ πρῶτος ἀντιοχειανός ἑρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐστάθιος ὑπῆρξε ἐπίσκοπος μεγάλου καί γενικοῦ κύρους, φορέας τῆς Παραδόσεως, εὐαίσθητος ἔναντι τῆς κακοδοξίας, θαυμάσιος χειριστής τοῦ νεοαττικοῦ λόγου καί ὁμολογητής. Ἔδρασε κυρίως κατά τήν τρίτη δεκαετία τοῦ Δ' αἰ., ὅταν ἡ Ἐκκλησία, ἕνεκα τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῆς ἐξόδου της ἀπό τίς κατακόμβες, ζοῦσε πολύ κρίσιμες ἡμέρες. Ἡ εὐρεία του παιδεία, ἡ θεολογική του κατάρτιση, ἡ ὀρθοδοξία καί ἡ εὔστροφη τακτική πού ἐφάρμοζε τοῦ ἔδωσαν τό ἀναγκαῖο κῦρος, χάριν τοῦ ὁποίου προήδρευσε στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας (Νίκαια 325).

Τήν θεολογική του δραστηριότητα ἄρχισε μέ τό ἔργο του *Περί ἐγγαστριμύθου* πρίν ἀπό τό 324. Σκοπό εἶχε νά ἐκφράσει τόν ἀντιωριγενισμό του καί νά πάρει θέση στό πρόβλημα γενικά περί ψυχῆς καί εἰδικά τῆς ψυχῆς τοῦ Κυρίου, πρόβλημα πού ἀπασχόλησε ἰδιαίτερα τούς ἀλεξανδρινούς θεολόγους (ἔγραψαν σχετικά ὁ Πέτρος [+311] καί ὁ Ἀλέξανδρος [+328] Ἀλεξανδρείας). Ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἀρειανισμοῦ βρῆκε τόν Εὐστάθιο ἕτοιμο καί σταθερά ὀρθόδοξο, γι' αὐτό καί δέν διακρίνουμε στήν σκέψη καί τήν δράση του διακύμανση. Ὡς ἀντιοχειανός ἐκκινᾶ ἀπό τό θεολογικό σχῆμα Υἱός-Χριστός-ἄνθρωπος, ἀλλά παρεμβάλλει – μέ ἀλεξανδρινή ἀσφαλῶς ἐπίδραση – τό θέμα τοῦ Λόγου ἔτσι, ὥστε νά δίνει συχνά τό ἰδιότυπο σχῆμα Λόγος Χριστός – ἄνθρωπος καί «ἄνθρωπος θεοφόρος». Στό ἐρώτημα περί τῆς σχέσεως Υἱοῦ καί Θεοῦ Πατρός ἀπαντᾶ μέ τήν ὀρθόδοξη θεολογία τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ φίλου του Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας πρός τόν Ἀλέξανδρο Θεσσαλονίκης: ὁ Υἱός ἔχει «φυσικήν τήν υἱότητα» καί «ἔστι τήν φύσιν Θεός αὐτάρκης» (*PG* 18, 677A). Τήν θεολογία αὐτή ἐπέβαλε στήν σύνοδο, πού ἔγινε στήν Ἀντιόχεια (ἀρχές τοῦ 325) μέ τήν προεδρία του. Ἐκεῖ προετοιμάστηκε ἡ Οἰκουμενική Σύνοδος (325).

Οἱ ἀρειανοί γενικά, τουλάχιστον μετά τό 325, δίδασκαν καί ὅ,τι πολύ ἀργότερα θά συστηματοποιοῦσε ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας (+398), δηλαδή ὅτι ὁ θεῖος Λόγος ἐν Χριστῷ ἀνέλαβε «ἄψυχον σῶμα» ἤ μή λογική ψυχή. Ἀποτελοῦσε τοῦτο συνέπεια τῆς διδασκαλίας τους καί συγχρόνως ἕνα τέχνασμα. Διότι ἐάν ὁ Χριστός στήν θ[έ]ση τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς ψυχῆς ε[ἶχ]ει τόν Λόγο, τά πάθη του καί

οἱ ἀδυναμίες του στήν γῆ τόν ἀποδεικνύουν τρεπτό κατά τήν φύση· ἄρα δέν ἔχει τήν ἄτρεπτη θεία φύση τοῦ Πατερα καί εἶναι κτιστός (*PG* 18, 689A).

Ὁ Εὐστάθιος εἶναι ὁ πρῶτος πού διέγνωσε τίς μεγάλες χριστολογικές προεκτάσεις τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρειανῶν καί ὁ πρῶτος πού ἀντέδρασε σ' αὐτές. Ἐκκινώντας ἀπό τήν πολυσήμαντη λέξη «ἐνανθρωπήσαντα» τοῦ *Συμβόλου* τῆς πίστεως, ὑποστήριξε μέ σαφήνεια ὅτι ὁ Λόγος «γέγονεν ἄνθρωπος», ἀνέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, σῶμα καί ψυχή. Ἡ ψυχή «συνδιαιτᾶται τῷ Λόγῳ». Σέ ὅλο τό ἔργο του ἔμμεσα ἤ ἄμεσα διακρίνει τίς δύο φύσεις στόν Χριστό. Ἡ χριστολογική ὁρολογία του ὅμως, πού κάνει τά πρῶτα της βήματα καί δέν εἶναι καθόλου ἀποκρυσταλλωμένη, ὑπερτονίζει κάποτε τήν ἐξύψωση (θέωση;) τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἤ (κυρίως) τήν αὐτοτέλεια τῶν δύο φύσεων, ὥστε ὁ Εὐστάθιος νά ἐμφανίζεται πρόδρομος ἄλλοτε τοῦ μονοφυσιτισμοῦ καί ἄλλοτε (κυρίως) τοῦ νεστοριανισμοῦ ἤ καί διάδοχος τοῦ Σαμοσατέα Παύλου. Σέ πολλά σημεῖα ἐντούτοις προϋποθέτει συγχρόνως καί τήν αὐτοτέλεια καί τήν ἑνότητα τῶν δύο φύσεων. Χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο Θεοτόκος καί μιλάει γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἔτσι, ὥστε νά μήν ἀφήνει ἀμφιβολία γιά τήν ὀρθότητα τῆς πρώιμης χριστολογίας του, ἡ ὁποία μόνο μέ πολύ μεταγενέστερα κριτήρια θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ ὡς ἐξαγγελία τοῦ νεστοριανισμοῦ.

Τά διασωθέντα κείμενά του ἐπιτρέπουν βασικές ἐκτιμήσεις τῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου του. Χρησιμοποιώντας γιά τήν *Πεντάτευχο* καί τά *Εὐαγγέλια* τό κείμενο τοῦ *Λουκιανοῦ*, ἑρμηνεύει ἱστορικογραμματικά χωρίς νά ἀποκλείει καί τήν ἀλληγορία. Ὁ ἑρμηνευτής τῆς *ΠΔ* εἶναι ἀνάγκη νά ἀσκεῖ αὐστηρή κριτική γιά πολλούς λόγους καί διότι ὁ κάθε βιβλικός συντάκτης διατυπώνει καί δικές του ἀπόψεις, οἱ ὁποῖες πρέπει νά διακρίνονται ἀπ' ὅ,τι συνιστᾶ κυρίως θεοπνευστία, ἀπό αὐτά δηλ. πού γράφονται μέ ἔμπνευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος.

Ὁ Εὐστάθιος εἶναι ὁ ἀρχαιότερος γνωστός ἑρμηνευτής τῆς Ἀντιόχειας καί ὁ ρόλος του στήν διαμόρφωση καί τήν ἐπικράτηση τῆς λεγόμενης ἀντιοχειανῆς μεθόδου εἶναι πολύ μεγάλος, δεδομένου ὅτι γιά τόν Λουκιανό γνωρίζουμε ἐλάχιστα.

ΒΙΟΣ

Ἐπί Διοκλητιανοῦ ἤ Λικινίου ἔγινε ὁμολογητής τῆς πίστεως καί μεταξύ 320 καί 324 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Βεροίας (σήμερα Ἀλέπιο) τῆς Συρίας. Σχετίστηκε μέ τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας καί παρακολούθησε μᾶλλον ἀπό τήν ἀρχή τόν ἀρειανισμό. Ἦταν ἤδη συγγραφέας καί πολύ γνω-

στός, ὅταν στό τέλος τοῦ 324 τοποθετήθηκε στόν θρόνο τῆς 'Αντιόχειας, ὅπου ἀμέσως ὀργάνωσε σύνοδο, πού κύρωσε τήν θεολογία καί τίς ἀποφάσεις τῆς συνόδου τοῦ 320 στήν 'Αλεξάνδρεια κατά τοῦ 'Αρείου. Στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο (325) προήδρευσε, ὅπως ὀρθά ὑποστηρίζουν νεώτεροι ἐρευνητές, καί προσφώνησε τόν Μ. Κωνσταντῖνο. Μετά τήν Σύνοδο ἐργάστηκε σύντονα γιά τήν ἐπιβολή τῶν ἀποφάσεών της, πρᾶγμα πού ἐξόργισε τούς ἀρειανούς. Ἔτσι ἄρχισε γρήγορα ὁ ἀγώνας πρός ἐξόντωσή του.

Περί τό 328/9 μᾶλλον οἱ ἀρειανοί πέτυχαν τήν καταδίκη του μέ τίς κατηγορίες-προφάσεις ὅτι ὑπῆρξε σαβελλιανός, τυραννικός πρός τούς κληρικούς καί μοιχός. Ἐξορίστηκε στήν Τραϊανούπολη τῆς Θράκης ἤ τούς Φιλίππους Μακεδονίας ἤ σέ κάποια ἰλλυρική πόλη, ὅπου καί πέθανε πρίν ἀπό τό 337 (ἐρευνητές πρότειναν ὡς χρόνο θανάτου του τά ἔτη 356-360, χωρίς νά εἶναι πολύ πειστικοί). Μέ τήν ἐξορία του ἄρχισε τό λεγόμενο ἀντιοχειανό σχίσμα, πού διήρκεσε μέχρι τό 414 (γιά τήν ὁμάδα τῶν αὐστηρῶν ὀπαδῶν του, τῶν εὐσταθιανῶν, πού ἀρνήθηκαν νά δεχτοῦν ὄχι μόνο τούς ἀρειανούς διαδόχους τοῦ Εὐσταθίου, ἀλλά καί τόν Μελέτιο).

Ἡ Ἐκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 21 Φεβρουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐστάθιος ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, ἀλλά τά ἔργα του ἐκτός ἀπό ἕνα χάθηκαν ὅλα. Ἡ παλαιότερη καί σύγχρονη ἔρευνα τοῦ ἀποδίδει 95 ἀποσπάσματα, ἡ πατρότητα τῶν ὁποίων δέν εἶναι πάντοτε βέβαιη. Τά διασωθέντα του κείμενα τόν ἀποδεικνύουν γλαφυρότατο συγγραφέα μέ αναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο, καταρτισμένο καί μεθοδικό ἑρμηνευτή μέ ἔντονη κριτική διάθεση. Παραθέτουμε τούς γνωστούς τίτλους τῶν ἔργων του, οἱ ὁποῖοι, ὅσοι μάλιστα εἶναι συγγενεῖς μεταξύ τους, ἴσως ἀποτελοῦν διαφορετική ἀναγραφή τοῦ ἴδιου ἔργου. Ἐπίσης δέν εἶναι βέβαιο ἄν τά σχόλια (ἀποσπάσματα) σέ βιβλικά κείμενα προϋποθέτουν ὅλα καί ἀνάλογες αὐτοτελεῖς ὁμιλίες.

Κατά Ὠριγένους εἰς τό τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα διαγνωστικός. Γράφηκε μεταξύ 320 καί 324, ἀποτελεῖται ἀπό 30 κεφάλαια καί εἶναι τό μόνο του ἔργο πού σώζεται ὁλόκληρο.

Ὁμιλία εἰς τόν Λάζαρον, τήν Μαρίαν καί τήν Μάρθαν. Ἐπειδή τό κείμενο περιέχει μεταγενέστερη χριστολογική ὁρολογία, θεωρήθηκε νόθο. Ὁ Μ. van Esbroeck ὅμως ἐξέδωκε ἀρχαία γεωργιανή μετάφραση τῆς ὁμιλίας, ἀπό τήν ὁποία ἀπουσιάζει ἡ προηγμένη χριστολογία. Αὐτό δείχνει ὅτι νεώτερος συγγραφέας προσέθεσε γιά πολεμικούς σκοπούς νέα στοιχεῖα στήν *ὁμιλία*, ἡ ὁποία στήν ἀρχική της μορφή μπορεῖ νά εἶναι ἔργο τοῦ Εὐσταθίου.

Ἀποσπάσματα: α) *Περί ψυχῆς κατά φιλοσόφων.* β) *Εἰς τάς ἐπιγραφάς τῆς στηλογραφίας.* γ) *Περί ψυχῆς κατά Ἀρειανῶν.* δ) *Εἰς τό «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ»* (*Παροιμ.* η' 22). ε) *Εἰς τάς ἐπιγραφάς τῶν ἀναβαθμῶν.* στ) *Εἰς τόν ψαλμόν 92.* ζ) *Λόγοι (;) κατά Ἀρειανῶν.* η) *Περί πίστεως κατά Ἀρειανῶν.* θ) *Ἐπιστολή πρός Ἀλέξανδρον Ἀλεξανδρείας*

(Περί τοῦ Μελχισεδέκ). ι) *Περί τῶν πειρασμῶν.* ια) *Ὁμιλία δευτέρα ἐνώπιον τῆς Ἐκκλησίας* (συριακά). ιβ) *Ἐνώπιον τῆς Ἐκκλησίας.* ιγ) *Εἰς τό Ἰωάν. α' 14.* ιδ) *Περί ἑβραϊσμοῦ.* ιε) *Εἰς τόν Ἰωσήφ.* ιστ) *Εἰς τήν Σαμαρεῖτιδα.* ιζ) *Εἰς τάς Παροιμίας.* ιη) *Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν.* ιθ) *Ἐκ τοῦ Πανεκκλησιαστοῦ* καί κ) ἄδηλων ἔργων - τίτλων ἀποσπάσματα.

PG 18, 676-697. E. KLOSTERMANN, Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor, Bonn 1912, σσ. 16-62. *ΒΕΠ* 18, 315-324. M. SPANNEUT, Recherches sur les écrits d' Eustathe d' Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille 1948. J. LEBON: *CSCO* 101 (1952²) 66 καί 102 (1952²) 47 (συριακό κείμενο καί μετάφραση). I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum: *SAM*, 1933, σσ. 21-23. B. ALTANER, Die Schrift Περί τοῦ Μελχισεδέκ des Eustathios...: *BZ* 40 (1940) 34-37. M. RICHARD, Quelques nouveaux fragments de Pères anténicéens et nicéens: *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 76-83. L. ABRAMOWSKY-A. VAN ROEY: *OLP* 1 (1970) 14 ἑξ. καί 166 ἑξ. F. CAVALLERA, S. Eustathii ep. Antiocheni in Lazarum..., Paris 1905, σσ. 28-51. M. VAN ESBROECK, L' homélie d' Eustathe d' Antioche en géorgien (*CPG* 3394): *OC* 66 (1982) 189-214 (μέ τό γεωργιανό κείμενο καί γαλλική μετάφραση).

Νόθα. Χειρόγραφα καί ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ἀποδίδουν ἐσφαλμένα στόν Εὐστάθιο ἀποσπάσματα ἀπό διάφορα ἔργα καί μάλιστα ἀπό τά ἑξῆς: *Λόγος κατηχητικός. Ὑπόμνημα εἰς τό Κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Κατά Φωτεινοῦ. Εἰς τήν Γένεσιν. Ἑρμηνεία εἰς τόν Ψαλμόν 15.* Ἐπίσης ὡς κείμενα τοῦ Εὐσταθίου ἐκδόθηκαν τά αὐτοτελή ἔργα *Ὑπόμνημα εἰς τήν Ἑξαήμερον* καί *Προσφώνησις πρός τόν Μ. Κωνσταντῖνον.* Στά συριακά σώζεται ἀνέκδοτη *Λειτουργία* τοῦ ἁγ. Εὐσταθίου, πού ἔχει μεταφραστεῖ στήν λατινική.

PG 18, 673-678 (*Προσφώνησις*), 697-704 (λατινική μετάφραση τῆς *Λειτουργίας*) καί 708-793 (Ὑπόμνημα εἰς *Ἑξαήμ.*). M. SPANNEUT, Recherches..., σσ. 15, 52, 125-130.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

F. ZOEPFL, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien: *ThQ* 114 (1923) 170-201. A. E. BURN, Eustathius of Antioch, London 1926. F. ZOEPFL, Der Kommentar des Ps. Eustathius zum Hexaemeron, Münster 1927. R. V. SELLERS, Eustathius... and his place in the early history of christian doctrine, Cambridge 1928. H. CHADWICK, The Fall of Eustath.of Antioch: *JThS* 49 (1948) 27-35 καί N. S. 19 (1958) 292-304. F. SCHEIDWEILER, Zu der Schrift des Eusthathius von Antiochien über die Hexe von Endor: *RhM* 96 (1953) 319-329. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Fragmente des Eustathius von Antiocheia: *BZ* 48 (1955) 73-85. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ein Glaubensbekenntis des Eustathius von Antiochien?: *ZNM* 44 (1952/3) 237-249. M. SPANNEUT, La position théologique d' Eustathe d' Antioche: *JThS* N.S. 5 (1954) 220-224. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Bible d' Eustathe... Contribution à l' histoire de la "version lucianique": *SP* 4 (1961) 171-190 καί 7 (1966) 549-559. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *DHGE* 16 (1967) 13-23. J. M. DEWART, Moral union in Christology: *LThPh* 32 (1976) 283-299. L. LORENZ, Die Eusthathios von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin: *ZNW* 7 (1980) 109-128 (θεωρεῖ γνήσιο τό θεωρούμενο ὡς νόθο ἔργο τοῦ Εὐστ. κατά Φωτεινοῦ). R.P. HANSON, The fat of Eustathius of Antioch: *ZKG* 105 (1984) 171-179.

29. ΑΡΕΙΟΣ (+335)

Ἀθανάσιος Ἀναζαρβοῦ – Παυλῖνος Τύρου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Ἄρειος ἔγινε θεμελιωτής τῆς ριζοσπαστικότερης αἱρέσεως τοῦ χριστιανισμοῦ. Δέν ἦταν σπουδαῖος θεολόγος, ἀλλά εὔστροφος κι ἐντυπωσιακός, λαϊκοδιαλεκτικός καί πειστικός, μορφωμένος καί ἀσκητικός, δραστήριος καί ὀργανωτικός. Ἡ λιβυκή του καταγωγή, ἡ σπουδή του στήν Ἀλεξάνδρεια καί ἡ μαθητεία του στόν Λουκιανό (Ἀντιόχεια) τόν ἔφεραν σ' ἐπαφή μέ ποικίλες ἰσχυρές παραδόσεις, ἐκκλησιαστικές καί μή, τίς ὁποῖες ἀντιμετώπισε ἐκλεκτικά. Ἔτσι ἐπηρεάστηκε σταθερά ἀπό τόν ἰουδαϊκό μονοθεϊσμό καί τήν φιλοσοφική ἀντίληψη περί ἀπόλυτης ὑπερβατικότητας καί περί ἀκινήτου τοῦ Θεοῦ, ἀπό τίς κοσμολογικές δυαλιστικές ἀντιλήψεις καί προπαντός ἀπό τήν διδασκαλία τοῦ Φίλωνα περί τοῦ κτιστοῦ Λόγου, διά τοῦ ὁποίου ὁ Θεός δημιούργησε τόν κόσμο (*Περί τῶν θυσιῶν Ἄβελ καί Κάιν* 18, 66).

Στόν ἀλεξανδρινό χῶρο βρῆκε τήν βασική του ἰδέα ὅτι ὁ μόνος αἰώνιος Θεός δέν εἶναι δυνατό νά ἔχει *ἀίδιον-αἰώνιον* Υἱό. Τήν ἰδέα του αὐτή προσπάθησε μετά νά στηρίξει μέ τήν βοήθεια τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου τῆς Ἀντιόχειας καί μάλιστα μέ τόν ἰσχυρισμό ὅτι ἡ διδασκαλία του προέρχεται ἀπό «ἐκλεκτούς» «θεοδιδάκτους», ὅτι ὁ ἴδιος ἔχει τήν «γνῶσιν» καί τήν «σοφίαν» «ὑπό Θεοῦ μαθών». Οἱ φράσεις αὐτές, μέ τίς ὁποῖες ἀρχίζει τό ἐκλαϊκευτικό του ἔργο *Θάλεια*, προϋποθέτουν εὐαισθησία γιά ἀπόκρυφες παραδόσεις καί κλίμα γνωστικισμοῦ, πού τόν ἐμπόδιζε νά ἔχει ρεαλιστική σκέψη καί πιστότητα στήν Παράδοση.

Τό ἀρχικό πρόβλημα τοῦ Ἀρείου ὑπῆρξε τό πῶς τῆς δημιουργίας. Ἀπό αὐτό ἀναγκάστηκε νά μιλήσει γιά τήν σχέση Θεοῦ-Πατέρα καί Υἱοῦ, ἀποκλείοντας τήν ἀίδια-αἰώνια γέννηση στήν θεότητα. Ἡ ἐκκίνησή του ὅμως ὑπῆρξε ἀπόλυτα θεωρητική, ἀπό τό πρόβλημα καθεαυτό, ἀποσυνδεδεμένο τελείως ἀπό τήν πίστη καί τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας· ὅπως θά ἐκκινοῦσε καί κάθε φιλόσοφος ἤ γνωστικός. Ἀγνόησε τήν θεολογία τοῦ Ὠριγένη περί αἰωνιότητας τοῦ Λόγου καί τήν σαφή διδασκαλία τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας περί ἀιδιότητας τοῦ Υἱοῦ, τόν ὁποῖο ἔμμεσα χαρακτηρίζει *ὁμοούσιον* πρός τόν Πατέρα. Καί τό σπουδαιότερο, ἀθέτησε τήν πολυσήμαντη στήν ἁπλότητά της ὁμολογία ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν προγενέστερών του βαπτιστηρίων *Συμβόλων*, ἐφόσον μετέτρεψε τό «πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν Π α τ έ ρ α παντοκράτορα» εἰς (πιστεύομεν) – «οἴδαμεν ἕνα Θεόν,

μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀίδιον..» (*ΒΕΠ* 37, 102). Ἀφαιρώντας δηλαδή τήν λέξη «Πατήρ» κατανοοῦσε τόν Θεό φιλοσοφικά καί ὄχι ὡς πρόσωπο, πού ἦταν πάντα πατέρας καί δροῦσε ὡς πατέρας, ὥστε νά τόν γνωρίζουμε ἀπό τήν δράση του ὡς πατέρα.

Χρησιμοποίησε ἀντίθετα τήν ἄποψη τοῦ Ὠριγένη ὅτι ὁ Λόγος γεννήθηκε «θελήσει» τοῦ Πατέρα καί τίς ἀτυχεῖς ἐκφράσεις τοῦ Διονυσίου ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα καί ποίημα, τίς ὁποῖες ὅμως ὁ ἴδιος συγγραφέας εἶχε σαφῶς καταδικάσει (*Ἔλεγχος καί Ἀπολογία*). Τό ἐμφανές ἐκκλησιαστικό στήριγμα τοῦ Ἀρείου ὑπῆρξε ἡ διάχυτη ἀντίληψη τῆς subordinatio, ὅτι δηλ. ὁ Υἱός εἶναι ὁπωσδήποτε κατώτερος τοῦ Πατέρα. Τήν ἀντίληψη αὐτή διηύρυνε, θεμελίωσε καί κορύφωσε, ὥστε νά τήν παρουσιάσει ὡς διδασκαλία γενικῆς ἰσχύος καί κύρους. Σύμφωνα μέ αὐτήν ὁ Θεός (πατέρας) εἶναι μόνος ἄναρχος, ἀληθινός καί ἀίδιος. Ὁ Υἱός ἀποτελεῖ τό πρῶτο γέννημα τοῦ Θεοῦ καί γι' αὐτό εἶναι μονογενής καί μοναδικός· ἔχει ἀρχή, ὁρίστηκε, κτίστηκε, γεννήθηκε «θελήματι καί βουλῇ» τοῦ Θεοῦ «ἐξ οὐκ ὄντων»· εἶναι πλήρης χάριτος θεός, ἀλλ' ὄχι μέρος ἤ πρόβληση ἤ ὁμοούσιος τοῦ Θεοῦ Πατέρα, διότι τότε ὁ Θεός θά ἦταν σύνθετος καί μεταβλητός κατά τήν οὐσία του, διότι αὐτό θά σήμαινε δύο ἀρχές ἀγέννητες ἤ δύο ἀρχές χωρίς ἀρχή ἤ προβολή τοῦ Υἱοῦ, ὅπως προβάλλονται οἱ «αἰῶνες» τοῦ γνωστικισμοῦ.

Ἐγκλωβισμένος στήν φιλωνική, τήν κοσμολογική καί φιλοσοφική (κυρίως ἀριστοτελική) αὐτή ἀντίληψη καί στοχαζόμενος ἐρήμην τῆς Παραδόσεως, δέν κατάλαβε τό θεολογικό βάρος τοῦ ὅρου «φυσική υἱότης», μέ τήν ὁποία ὁ Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας, βοηθούμενος ἀπό τόν Ἀθανάσιο, ἀπαντοῦσε στό πῶς τῆς αἰωνιότητας τοῦ Υἱοῦ, χωρίς νά ἀναιρεῖται ἡ μοναδικότητα τῆς ἀρχῆς. Ἡ συνθηματική φράση, μέ τήν ὁποία χαρακτηριζόταν ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀρείου καί τῶν ὀπαδῶν του, ἦταν ὅτι ὁ Υἱός «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», φράση πού κυκλοφοροῦσε ἀπό τούς χρόνους τοῦ Διονυσίου Ρώμης (259-268) (βλ. *ἀπόσπασμα* 2: *PG* 25, 461C).

Ἡ αἱρετική διδασκαλία τοῦ Ἀρείου συνιστᾶ ριζική ἀναίρεση τῆς Ἐκκλησίας, ἐφόσον ὁ Υἱός εἶναι γι' αὐτόν κτίσμα καί ὄχι φύσει Θεός, καταδικάστηκε ὁριστικά στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο, ἀλλά ποτέ δέν ἔπαυσε νά ταλαιπωρεῖ τήν Ἐκκλησία μέ τήν ἀναζωπύρησή της ἀμέσως μετά τόν θάνατο τοῦ Ἀρείου καί τούς ποικίλους ἀπόηχούς της στούς μεταγενέστερους αἰῶνες. Παράλληλα ὁ Ἄρειος ἔγινε καί πρόδρομος τοῦ Ἀπολιναρίου μέ τήν ἄποψή του ὅτι στόν Χριστό τήν θέση τῆς ψυχῆς κατέχει ὁ θεῖος Λόγος.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἄρειος γεννήθηκε περί τό 260 ἤ λίγο νωρίτερα στήν Λιβύη, ἀλλά σπούδασε στήν Ἀλεξάνδρεια καί τήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἄκουσε τόν μάρτυρα Λουκιανό. Ἀπό τό 300 τουλάχιστον ζοῦσε στήν Ἀλεξάνδρεια. Προσχώρησε στό σχίσμα τοῦ Μελιτίου (περί τό 305), τόν ὁποῖο ἐγκατέλειψε γιά νά ἐπανέλθει στήν Ἐκκλησία. Ὁ Πέτρος Ἀλεξανδρείας τόν δέχτηκε καί μάλιστα πρίν τό 311 τόν χειροτόνησε διάκονο, θέση ἀπό τήν ὁποία μετά ἔβαζε κατά τοῦ ἐπισκόπου του, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐπανασυνδεθεῖ μέ τόν Μελίτιο. Ὁ Ἀχιλλᾶς Ἀλεξανδρείας (τέλος 311-ἀρχές 312) συγχώρησε, δέχτηκε καί χειροτόνησε τόν Ἄρειο πρεσβύτερο. Τοῦ ἀνέθεσε μάλιστα ἔργο διδακτικό καί ἑρμηνευτικό (τῶν Γραφῶν), τό ὁποῖο ἀσκοῦσαν κατ' ἐξοχήν οἱ ὁπωσδήποτε πεπαιδευμένοι πρεσβύτεροι.

Ὁ διάδοχος τοῦ Ἀχιλλᾶ Ἀλέξανδρος (313) τοποθέτησε τόν Ἄρειο στό προάστιο τῆς Ἀλεξάνδρειας Βαύκαλη, ὅπου ἀνέπτυξε σπουδαία δράση, κηρυκτική, ἑρμηνευτική καί ὀργανωτική (συγκρότησε ὁμάδες παρθένων, δεδομένου ὅτι ὁ ἴδιος εἶχε τάσεις ἐγκρατιτικές). Ἔτσι γρήγορα ἔγινε ὁ ἐπιφανέστερος πρεσβύτερος τῆς Ἀλεξάνδρειας μέχρι τό 318 περίπου, ὅταν καταγγέλθηκε ἀπό τόν Κόλλουθο ὡς κακόδοξος. Πρῶτοι, φαίνεται, ἀντέδρασαν στήν διδασκαλία του μερικοί ἀπό τούς ἀκροατές του, οἱ ὁποῖοι τήν κοινολόγησαν εὐρύτερα. Ἄρχισαν οἱ ἔντονες συζητήσεις γιά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, πού ἀπό τήν ἐνορία τῆς Βαυκάλεως ἐπεκτάθηκαν σέ ὅλη σχεδόν τήν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ Ἄρειος ἀντιμετωπίστηκε πρῶτα ἀπό τόν Κόλλουθο, τόν Ἱερακά καί ἄλλους κληρικούς. Ἡ ἀδυναμία συμφωνίας ἀνάγκασε τόν ἐπίσκοπο Ἀλέξανδρο νά καλέσει εἰδικές δημόσιες συνάξεις-συνόδους, ὅπου οἱ ἀντιφρονοῦντες ὑποστήριξαν τίς θέσεις τους. Μεταξύ 320 καί 322, καί ἀφοῦ τό θέμα εἶχε ὡριμάσει, ὁ Ἀλέξανδρος κάλεσε σύνοδο ἀπό 100 περίπου ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι καταδίκασαν τόν Ἄρειο, πού σέ λίγο κατέφυγε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης.

Μετά τήν καταδίκη του ὁ Ἄρειος ὀργάνωσε συστηματικά τήν διάδοση τῆς διδασκαλίας του καί τήν συγκρότηση ὁμάδων ὁμοφρόνων, ὄχι μόνο στήν Ἀλεξάνδρεια ἀλλά καί στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπου ἐπισκόπευε ὁ σοφός ὁμοϊδεάτης του Εὐσέβιος, στήν Τύρο καί τήν Νικομήδεια, πόλεις τίς ὁποῖες ἐπισκέφτηκε προσωπικά. Ἡ Νικομήδεια μάλιστα, ὅπου ἐπισκόπευε ὁ ἰσχυρός στήν αὐτοκρατορική αὐλή Εὐσέβιος, ἔγινε τό κέντρο τῆς δραστηριότητας τοῦ ἴδιου καί τῶν ὀπαδῶν του γενικά. Ἔγραψε τό ἡμιρυθμικό ἔργο του *Θάλεια*, πού διέδωσε μεταξύ τῶν λαϊκῶν στρωμάτων, καί ἀλληλογράφησε μέ πολλούς ἐπισκόπους, ἀρκετοί τῶν ὁποίων τάχτηκαν μέ τό μέρος του, ὅπως ἔδειξαν δύο τοπικές – ἀλλά παράτυπες – σύνοδοι στήν Νικομήδεια καί τήν Καισάρεια Παλαιστίνης. Τό 324 ὁ Ὅσιος Κορδούης ἐπιχείρησε νά συμφιλιώσει τόν Ἀλέξανδρο μέ τόν Ἄρειο, φέρνοντας γιά τούς δύο πρωταγωνιστές γράμμα τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἡ διαφορά ὅμως, πού ἦταν οὐσιαστική καί ὄχι τυπική, ὅπως νόμιζαν στήν ἀρχή ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καί ὁ Κορδούης, ἐξετάστηκε στήν σύνοδο Ἀντιοχείας (ἀρχές 325), ἡ ὁποία καί καταδίκασε τόν Ἄρειο καί τούς ὀπαδούς του. Τό ἴδιο ἔγινε στήν Α' Οἰκουμ. Σύνοδο, ἡ ὁποία συγκλήθηκε

('Ιούνιος 325) κυρίως γιά τό θέμα τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ Ἄρειος ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία καί ἡ Ἐκκλησία φάνηκε νά εἰρηνεύει, ἀλλά γιά μικρό διάστημα.

Οἱ παρασκηνιακές ἐπεμβάσεις τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας καί τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας στόν Μ. Κωνσταντῖνο καί ἡ θεολογική ἄγνοια τοῦ αὐτοκράτορα μετέβαλαν γρήγορα τήν κατάσταση. Στό τέλος τοῦ 327 ὁ Ἄρειος ὑπέγραψε μινιμαλιστική ὁμολογία πίστεως, κείμενο πού θεολογικά ἀντιπροσώπευε παλαιότερη ἐποχή καί δέν ἀνέφερε κάτι γιά τήν οὐσιαστική σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Βάσει αὐτοῦ ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ἀπήτησε ἀπό τόν Ἀλέξανδρο νά δεχτεῖ καί νά ἀποκαταστήσει τόν Ἄρειο. Αὐτός δέν ὑπέκυψε. Τήν τακτική του ἀκολούθησε φυσικά καί ὁ Ἀθανάσιος (ἀπό τό 328). Τό 333 ὁ αὐτοκράτορας διέταξε νά καοῦν τά ἔργα τοῦ Ἀρείου, ὁ ὁποῖος ὅμως μέ τήν βοήθεια τῶν φίλων του πέτυχε νά καταδικαστεῖ τό 335 στήν σύνοδο τῆς Τύρου ὁ μέγας πολέμιός του Ἀθανάσιος καί λίγο μετά νά ἀποκατασταθεῖ ὁ ἴδιος (ὁ Ἄρειος) ἀπό σύνοδο στά Ἱεροσόλυμα. Τό ἴδιο ἔτος ὁ Μ. Κωνσταντῖνος εἶχε συμφωνήσει καί γιά τήν πανηγυρική ἀποκατάσταση τοῦ Ἀρείου, ἀλλά ὁ θάνατος τοῦ τελευταίου ἀκριβῶς τήν παραμονή τῆς τελετῆς πρόλαβε τά γεγονότα.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἄρειος δέν ὑπῆρξε σπουδαῖος συγγραφέας, ἀλλά πρός διάδοση τῶν ἀπόψεών του ἔγραψε κείμενα ἐπιστολικά, ὁμολογιακά καί ποιητικά, πού τά περισσότερα χάθηκαν. Διασώθηκαν μόνο τά ἑξῆς:

Πρός Εὐσέβιον Νικομηδείας (ἐπιστολή). Γράφηκε ἀμέσως μετά τήν καταδίκη του στήν Ἀλεξάνδρεια (περί τό 320;), γιά νά γνωστοποιήσει στόν Εὐσέβιο τό γεγονός ἀλλά καί τίς ἰδέες του. Ἡ πρώτη σημαντική καί αὐθεντική πηγή γιά τόν ἀρειανισμό.

PG 82, 909-912. *ΒΕΠ* 37, 95-96. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σσ. 1-3. M. SIMONETTI, Studi sull' arianesimo, Roma 1965, σσ. 88-109.

Ἔκθεσις πίστεως Ἀρείου πρός Ἀλέξανδρον. Γράφηκε περί τό 320 (ἤ λίγο μετά) ἀπό τήν Νικομήδεια, γιά νά ἐκθέσει καί ὑποστηρίξει τίς θέσεις του.

PG 26, 708. *ΒΕΠ* 37, 102-103. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σσ. 12-13.

Θάλεια. Συλλογή τῶν σημαντικότερων κειμένων τοῦ Ἀρείου, πού συχνά γράφονταν σέ δακτυλικό ἑξάμετρο καί δέν φαίνεται νά ἔχουν σχέση μετρική – ὅπως λέγεται – μέ τούς στίχους τοῦ Σωτάδη, γνωστοῦ γιά τά εὐτράπελα ποιήματά του, κατάλληλα γιά διασκεδάσεις. *Θάλεια* ἤ *Θαλία* σημαίνει συμπόσιο καί περιλαμβάνει στίχους καί πεζά, γραμμένα στήν Ἀλεξάνδρεια μετά τό 320 μέ σκοπό τήν εὐχερέστερη διάδοση τῶν ἀπόψεών του. Ἐπρό-

κειτο γιά εὐμνημόνευτες κατηχήσεις καί τραγούδια. Ἡ συλλογή χάθηκε, ἐκτός ἀπό τά τμήματά της πού διέσωσε ὁ Μ. Ἀθανάσιος στήν προσπάθειά του νά ἀναιρέσει τό περιεχόμενό της.

G. BARDY, Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 246-274 καί 279-295 (ἀμφιβαλλόμενα). E. BOULARAND, L' hérésie d' Arius et la *"foi"* de Nicée, 1, Paris 1972, σσ. 54-61. W. J. KOSTER: *Mnemosyne* 4, 6 (1963) 135-141. Βλ. καί G. C. STEAD: *JThS* 29 (1978) 20-52.

Ὁμολογία (ἐπιστολή) Ἀρείου καί Εὐζωίου πρός τόν αὐτοκράτορα Κωνσταντῖνο. Γράφηκε πρός τό τέλος τοῦ 327 γιά νά δώσει ἔρεισμα στόν αὐτοκράτορα, πού εἶχε ἤδη ἀποφασίσει τήν ἀποκατάσταση τοῦ Ἀρείου. Στήν ὁμολογία σκόπιμα δέν περιλαμβάνονται οἱ κρίσιμοι περί Χριστοῦ ὅροι οὔτε τοῦ Ἀρείου οὔτε τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας καί τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας.

PG 67, 1062. *ΒΕΠ* 37, 139. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σ. 64.

Ἀναφέρουμε ἀκόμα δύο *Ἐπιστολές* τοῦ Μ. Κωνσταντίνου πρός τόν Ἄρειο καί τήν καταδικαστική *ἀπόφαση* τοῦ ἴδιου αὐτοκράτορα γιά τόν Ἄρειο περί τό 333.

PG 67, 148 καί 88. *ΒΕΠ* 37, 138-139, 141-148. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σσ. 63, 66-68.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΑΖΑΡΒΟΥ. Μαθήτευσε στόν Λουκιανό, ἤκμασε κατά τήν β' καί γ' δεκαετία τοῦ Δ' αἰ., ὑπῆρξε ἕνας ἀπό τούς δασκάλους τοῦ Ἀετίου, ἔγινε ἐπίσκοπος Ἀναζάρβου στήν Κιλικία καί ἀναμίχτηκε δραστήρια στόν ἀρειανισμό. Πρίν ἀπό τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) δέχτηκε ἀπό τούς πρώτους τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀρείου, τίς ὁποῖες μέ *Γράμμα* του πρός τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας προσπαθεῖ νά ὑποστηρίξει. Ἀπόσπασμα διέσωσε ὁ Ἀθανάσιος (*Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ καί Σελευκείᾳ συνόδων* 17). *ΒΕΠ* 37, 107. H. G. Opitz, Athanasius Werke, III 1, σ. 18. Φιλοστόργιος, *Ἐκκλ. ἱστ.* Γ' 15. Στήν ἀποσπασματική συλλογή *Sermones arianorum* σώζονται τρία ἐπιστολικά χωρία, πού ὁ G. Bardy ἀποδίδει στόν Ἀθανάσιο Ἀναζάρβου. G. Bardy, Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 206-210. D. De Bruyne, Deux lettres inconnues de Théognius, l' évêque arien de Nicée: *ZNW* 27 (1928) 110.

ΠΑΥΛΙΝΟΣ ΤΥΡΟΥ. Ἔμμεσος μαθητής τοῦ Λουκιανοῦ, ἔγινε δραστήριος ὀπαδός τοῦ Ἀρείου πολύ πρίν ἀπό τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Μετά τήν καθαίρεση τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας τό 330, τοποθετήθηκε ἀπό τούς φίλους του ἀρειανούς στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας, ἀλλά πέθανε τό 331. Σώζεται σύντομο ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* του ἀπό τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, πού ἐκτός ἄλλων τόν κατηγορεῖ ὅτι στηρίζεται στόν Ὠριγένη. H. G. Opitz, Athanasius Werke, III 1, σσ. 17-18. *ΒΕΠ* 37, 106.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

É. BOULARAND, L' hérésie d' Arius et la "foi" de Nicée, 1, Paris 1972. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθῆναι 1973. E. BELLINI, Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana, Milano 1974. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (ὅπου καί ἡ μέχρι τότε βιβλιογραφία). A. M. RITTER, Arianismus: *Theologische Realenzyklopedie* III (1978) 692-719. F. RICKEN, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasius: *ThPh* 53 (1978) 321-352. R. LORENZ, Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordung des Arius, Göttingen 1979. R. GREGG-D. GROH, Early Arianisme: A View of Salvation, Philadelphia 1981. S. LONGOSZ, La tradizione nella controversia ariana (a. 318-362). Testimonianze non atanasiana: *Aug* 19 (1979) 443-468. M. SIMONETTI, Ancora sulla datazione della Thalia di Ario: *SSR* 4 (1980) 349-354. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ancora su ὁμοούσιος a proposito di due recenti studi: *VetChr* 17 (1980) 85-98. C. LUIBHEID, Finding Arius: *Irish theol. Quart.* 45 (1978) 81-100. J. H. NEWMAN, Gli Ariani del IV secolo, traduz. di M. Ranchetti, introd. di E. Bellini, Milano 1981. M. L. WEST, The metre of Arius' Thalia: *JThS* 33 (1982) 98-105. A. FERRARINI, La morte dell' eretico Ario: *Atti della Settimana Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, Roma 1982, σσ. 583-677. R. LORENZ, Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius: *ZKG* 94 (1983) 1-51. R. D. WILLIAMS, The logic of Arianism: *JThS* 34 (1983) 56-81. H. G. THUEMMEL, Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streites: *ThLZ* 109 (1984) 413-423. CH. KANNENGIESSER, La Bible et la crise arienne: Le monde grec ancien et la Bible (ἐκδ. C. Mondésert), Paris 1984, σσ. 301-312. A. M. RITTER, Arius: Gestalten der Kirchengeschichte (ἐκδ. M. Greschat), I, 1, Stuttgart 1984, σσ. 215-223. C. STEAD, Arius on God's 'many words': *JThS* 36 (1985) 153-157.

30. ΣΥΝΟΔΟΙ ΤΥΡΟΥ ΚΑΙ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (335)

Συγκροτήθηκαν καί οἱ δύο μέ πρωτοβουλία τῶν ἀρειανοφρόνων καί μέ διαταγή τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἡ πρώτη γιά νά καταδικάσει μέ ἀναληθεῖς κατηγορίες τόν Ἀθανάσιο καί ἡ ἄλλη κυρίως γιά νά ἀποκαταστήσει σέ κοινωνία ἐκκλησιαστική τόν Ἄρειο καί τούς ἐπίσης καταδικασθέντες ὀπαδούς του.

Ἡ σύνοδος τῆς Τύρου, στήν ὁποία πρωτοστάτησαν οἱ καταδικασμένοι ἀρειανόφρονες Εὐσέβιος Νικομηδείας καί Θεόγνιος Νικαίας καί στήν ὁποία ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ Κωνσταντίνου ἐπέβαλε στούς ὀρθοδόξους τίς ἀπόψεις τῶν ἀρειανῶν, δέν συνέταξε κείμενο ἐπίσημο, διότι οὐσιαστικά διακόπηκε γιά νά συνεχίσει στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ἔγιναν καί τά ἐγκαίνια τοῦ μεγαλοπρεποῦς ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως. Ἐκεῖ πληροφορήθηκαν οἱ ἐπίσκοποι ὅτι ὁ Ἄρειος ἐπέδωσε *ἐπιστολή* (ὁμολογία), πού θεωρήθηκε ὡς «ὑγιής καί ἐκκλησιαστική» ἀπό τόν αὐτοκράτορα. Τότε, λοιπόν, ἡ σύνοδος

ἔστειλε *Ἐπιστολή* πρός τήν Ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας, Αἰγύπτου, καί γενικά πρός τούς ἐπισκόπους τῆς «οἰκουμένης», γιά νά ἐπιβάλει καί νά πληροφορήσει τήν ἐπαναφορά τοῦ Ἀρείου στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας (τό κείμενο εἰς Ἀθανασίου, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ*... 21, 2-7: H. G. Opitz, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 227-228).

Μέ ἀφορμή τήν σύνοδο τῆς Τύρου καί τό ἔργο της γράφηκαν οἱ ἑξῆς *Ἐπιστολές*:

Τῇ συνόδῳ τῇ κατά Τῦρον, Κωνσταντίνου (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Α' 29).

Τοῖς ἐπισκόποις τοῖς συνελθοῦσιν ἐν Τύρῳ, Κωνσταντίνου (Σωκράτους, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 28, 2-12).

Φλαβίῳ Διονυσίῳ τῷ κόμητι, ἐπίσκοποι Αἰγύπτου (δύο ἐπιστολές).

Διονυσίῳ τῷ κόμητι, Ἀλέξανδρος Θεσσαλονίκης.

Τοῖς περί Εὐσέβιον, Διονύσιος ὁ κόμης.

Θεογνίῳ, Μάρι καί Μακεδονίῳ... τοῖς ἀπό Τύρου ἐλθοῦσιν ἐπισκόποις, πρεσβύτεροι καί διάκονοι Ἀλεξάνδρειας.

Τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ (Τύρου) τῶν μακαρίων ἐπισκόπων, πρεσβύτεροι καί διάκονοι Μαρεώτιδος.

Πρόν τόν Φιλάγριον ἔπαρχον Αἰγύπτου, πρεσβύτεροι καί διάκονοι Μαρεώτιδος.

Τά παραπάνω ἐπιστολικά κείμενα καταχωρίζει ὁ Ἀθανάσιος στό ἔργο του *Ἀπολογητικός* Β' 73-81. H. G. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 152-161.

31. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (338)

Ὅταν ὁ Ἀθανάσιος μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (337) ἐπέστρεψε στήν Ἀλεξάνδρεια, οἱ περί τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας ἔστειλαν (338) ἀντιπροσωπεία στήν Ρώμη, μέ σκοπό νά πείσει τόν ἐπίσκοπό της Ἰούλιο νά δεχτεῖ τήν κατά τοῦ Ἀθανασίου ἀπόφαση τῶν συνόδων Τύρου καί Ἱεροσολύμων (335). Στήν κίνηση αὐτή ἀντέδρασε ὁ Ἀθανάσιος μέ σύγκληση στήν Ἀλεξάνδρεια, τό 338, συνόδου 80 περίπου ἐπισκόπων, οἱ ὁποῖοι συνέταξαν **ἐπιστολή** *«Τοῖς ἁπανταχοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόποις»*. Στήν σύνταξη τοῦ μακροῦ αὐτοῦ κειμένου πρωτοστάτησε ἀσφαλῶς ὁ Ἀθανάσιος. Παραλήπτης ἦταν βέβαια καί ὁ Ρώμης. Στηλιτευόταν στό κείμενο ἡ ἀπαράδεκτη διαδικασία τῆς Τύρου, ἀνατρέπονταν οἱ κατά τοῦ Ἀθανασίου κατηγορίες, προτεινόταν πρός λύση τοῦ ὅλου θέματος ἡ σύγκληση νέας ἀλλά κανονικῆς γενικῆς συνόδου καί δηλωνόταν ὅτι δέν εἶναι δυνατό οὔτε κἄν νά ὀνομαστεῖ σύνοδος ἡ σύναξη στήν Τύρο, διότι ἐκεῖ τόν ἀπόλυτο λόγο εἶχαν κατά τυραννικό τρόπο κοσμικοί ἄρχοντες:

«Πῶς δέ σύνοδον ὀνομάζειν τολμῶσιν, ἧς κόμης προὐκάθητο καί

παρῆν σπεκουλάτωρ καί κομενταρήσιος ἡμᾶς (= τούς ἐπισκόπους) εἰσῆγεν ἀντί διακόνων τῆς ἐκκλησίας; Ἐκεῖνος (= ὁ κόμης) ἐφθέγγετο καί οἱ παρόντες ἐσιώπων, μᾶλλον δέ ὑπήκουον τῷ κόμητι καί τό κινοῦν τούς δοκοῦντας ἐπισκόπους ὑπό τῆς ἐκείνου βουλῆς ἐνεποδίζετο. Ἐκεῖνος ἐκέλευεν, ἡμεῖς ὑπό στρατιωτῶν ἠγόμεθα· μᾶλλον δέ τῶν περί Εὐσέβιον κελευόντων, ἐκεῖνος ταῖς τούτων ἐξυπηρετεῖτο γνώμαις» (Ἀθανασίου, *Ἀπολογητικός* Β' 8, 3).

Τό κείμενο περιλήφτηκε στόν *Ἀπολογητικό* Β' 3-19 τοῦ Ἀθανασίου. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1935/41, σσ. 89-101. *ΒΕΠ* 31, 51-65.

32. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+339 περίπου)

χρονικογράφος ἀπολογητής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης ὑπῆρξε μετά τόν Ὠριγένη ὁ πολυγραφότερος χριστιανός μέχρι τό τέλος του Δ' αἰ. Διακρίθηκε γιά τήν πολυμέρεια τῶν γνώσεών του καί τήν ρηχότητα τῆς σκέψεώς του. Μέ τό τεράστιο χρονογραφικοσυλλεκτικό του ἔργο προσέφερε ὅσο κανείς γιά τήν γνώση τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, ἐνῶ μέ τίς θεολογικές καί πολιτειακές του ἀντιλήψεις ἐνίσχυσε τόν ἀρειανισμό καί θεμελίωσε τόν καισαροπαπισμό.

Ὡς συγγραφέας εἶχε τό ἀτύχημα νά ζήσει τήν πρώτη καί μέγιστη καμπή τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας: τό πέρασμα ἀπό τήν ἐποχή τῶν διωγμῶν στήν ἐποχή τῆς προστασίας τῆς Ἐκκλησίας· τό πέρασμα ἀπό τήν *ἀπολογία* τῶν χριστιανῶν συγγραφέων στήν θεολογία, πού ἀπαιτοῦσαν οἱ τριαδολογικές συζητήσεις. Ἡ κυριαρχία καί στίς δύο αὐτές πραγματικότητες, τήν παλαιά καί τήν νέα, ἦταν ἐξαιρετικά δύσκολη. Πολύ περισσότερο διότι ὁ Εὐσέβιος διαμορφώθηκε πνευματικά πρίν ἀπό τό 313 (πρίν τήν πρώτη ἐπίσημη διακήρυξη τῆς ἀνεξιθρησκείας) καί διότι τοῦ ἔλειπε ἡ μεγάλη πνευματική δύναμη πρός κατανόηση τῆς ὅλως νέας καταστάσεως πραγμάτων καί πνευμάτων, πού συνόδευσε τήν μονοκρατορία τοῦ Μ. Κωνσταντίνου.

Χρονογραφική ἀπολογητική

Ἀπό χαρακτήρα καί παιδεία ἀσχολήθηκε μέ τήν ἀπολογία καί τήν

φιλολογική ἔρευνα. Ἡ ἀπολογητική διάθεση βρίσκεται πίσω ἀπό κάθε του ἔργο. Καί ὁ τρόπος πού πραγματώνει τά ἔργα του εἶναι ἡ συλλογή καί παράθεση ἰουδαιοχριστιανικῶν καί ἐθνικῶν κειμένων ἀφ' ἑνός καί ἡ ἐπισήμανση καί ἀναγραφή τῶν παράλληλων βιβλικῶν χωρίων ἀφ' ἑτέρου. Τά ἱστορικά καί ἐξηγητικά του ἔργα σκοπό ἔχουν: τά πρῶτα, νά δείξουν πῶς ἡ παγκόσμια ἱστορία ἔχει ἑνότητα καί πῶς ὁδηγεῖ στήν ἀληθινή θρησκεία, δηλ. στόν χριστιανισμό· τά δεύτερα, νά δείξουν ὅτι ὁ χριστιανισμός δέν εἶναι θρησκεία νέα, ἀλλά συνέχεια τῆς θρησκείας τοῦ Ἀβραάμ, καί ὅτι ἡ ἑρμηνεία τῶν βιβλικῶν καί μάλιστα τῶν καινοδιαθηκικῶν κειμένων γίνεται μέ ἄλλα παράλληλα βιβλικά κείμενα, ἄρα δέν ὑπάρχουν μεταξύ τους ἀσυμφωνίες, οὔτε ἀνεξήγητες ἔννοιες.

Ὁ χαρακτήρας τῶν ἱστορικῶν ἔργων τοῦ Εὐσεβίου εἶναι τελικά χρονογραφικός καί ἀρχειακός, ἀφοῦ λείπει σ' αὐτά ἡ θεωρία καί ἡ ἔννοια τῆς ἱστορίας, ἐνῶ τῶν ἐξηγητικῶν εἶναι κυρίως συλλεκτικός καί πολύ λίγο ἑρμηνευτικός. Φαίνεται ὅτι ὁ χριστιανός ἀπολογητής μας, πού ἦταν καί φιλόλογος, γιά τήν σύνταξή τους ἐργάστηκε ἀκούραστα στίς βιβλιοθῆκες καί τά ἀρχεῖα τῆς Καισάρειας καί τῶν Ἱεροσολύμων καί συγκέντρωσε τεράστιο ὑλικό ἀνεπανάληπτης ἀξίας μέ τρόπο πού τό ἴδιο τό ὑλικό νά συνιστᾶ ἐπιχείρημα ἤ ἀποδεικτικό μέσο· γι' αὐτό παραθέτει τό ὑλικό του αὐτούσιο. Ἡ τακτική αὐτή μειώνει τήν ἱστορικότητα τοῦ ἔργου. Ἀποβαίνει ὅμως καί πλεονέκτημα, διότι ἔτσι σώθηκε πολύ μεγάλος ἀριθμός αὐτούσιων κειμένων, ἀκόμα καί θύραθεν, πού ἀλλιῶς θά ἔμεναν ἄγνωστα.

Ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἐπισημαίνει στό ἀπέραντο χρονογραφικοαπολογητικό ἔργο τοῦ Εὐσεβίου συχνές παλινωδίες, ἀντιφάσεις, ἀσυνέπειες καί ἠθελημένες ἤ ἀθέλητες διαστροφές ἱστορικῶν γεγονότων. Αὐτά ὀφείλονται στήν ἀπολογητικοοικοδομητική διάθεση τοῦ συγγραφέα, στήν ἔλλειψη κριτικοῦ νοῦ, στήν ἔλλειψη αὐστηρῆς μεθόδου καί στήν ἔντονη προσωποληψία του. Ἐντούτοις ἡ κριτική αὐτή δέν μπορεῖ νά στερήσει στόν Εὐσέβιο τήν τιμή τοῦ θεμελιωτῆ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Γιά τήν πληρέστερη κατανόηση τῆς δομῆς τοῦ χρονογραφικοῦ ἔργου του πρέπει νά σημειώσουμε ἀκόμα ὅτι, ἰδιαίτερα γιά τήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία του*, ἐργάστηκε μέ πρότυπο τίς *Διαδοχές* τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς (Ἀλεξάνδρεια, Πέργαμος), οἱ ὁποῖες περιλάμβαναν παρουσίαση τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τῶν φιλοσόφων. Τό ἴδιο κάνει πολύ συχνά καί ὁ Εὐσέβιος γιά τούς ἐπιφανεῖς προπαντός ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, τῶν ὁποίων τά συγγράμματα συνδέει μέ τίς αἰτίες πού τά προκάλεσαν. Ἔτσι ἄθελά του ὁ Εὐσέβιος ἔγινε καί ὁ θεμελιωτής τῆς Πατρολογίας, πολύ πρίν ἀπό τόν Ἱερώνυμο, πού τό 393 ἔγραψε τό πρῶτο πατρολογικό ἔργο *De viris illustribus*.

Ἱστορικογραμματική ἐξήγηση ἑνός ὠριγενιστῆ

Παράλληλα πρός τίς χρονογραφικές μελέτες ὁ Εὐσέβιος ἀσχολήθηκε μέ τά βιβλικά κείμενα. Ἀρχικά ἐργάστηκε στό ἀντιγραφικό ἐργαστήριο τοῦ Παμφίλου, ἀλλά ἐκτάθηκε γιά τήν *ΚΔ* σέ φιλολογικοαναθεωρητικό ἔργο, πού ἔγκειται κυρίως σέ συγκέντρωση σχετικῶν παραδόσεων, διαφορετικῶν γραφῶν κι ἑρμηνεία χωρίων μέ ἄλλα παράλληλα χωρία, χωρίς νά δίνει λύση σέ προβλήματα γνησιότητας βιβλίων, ὅπως τοῦ *Ποιμένα τοῦ Ἑρμᾶ*. Πάντως σέ κάποιο μικρό βαθμό συνέβαλε στήν διαφύλαξη τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Στά σωζόμενα ἑρμηνευτικά του ἔργα ἐφάρμοσε κυρίως ἱστορικογραμματική μέθοδο. Διαπιστώνει ἐνίοτε συμβολικό χαρακτήρα σέ ὀνόματα καί πράγματα τῆς *ΠΔ* καί ἀκολουθεῖ σχεδόν ἀποκλειστικά τήν ἀντιοχειανή μέθοδο, ἀλλά δέν παύει νά εἶναι ὁ θερμότερος ὀπαδός τοῦ ἀλληγοριστῆ Ὠριγένη. Ἄλλωστε ἡ ἑρμηνευτική του ἐξαντλεῖται συχνά στήν ἐπισήμανση καί παράθεση παράλληλων χωρίων, ἐνῶ χρησιμοποιεῖ καί ἀποκαλυπτικό ὑλικό, ὅπως δείχνουν ἀποσπάσματα ἑρμηνείας χωρίων τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Λουκᾶ.

Ὁ Υἱός «μέσος»: οὔτε κυρίως Θεός οὔτε σύνηθες κτίσμα

Ὁ Εὐσέβιος ἀναμείχτηκε ἔντονα στήν συγκλονιστική κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τό πνεῦμα του ὅμως ἦταν προσκολλημένο στήν γενική ἀπολογητική πρός Ἰουδαίους καί ἐθνικούς, στήν ἀρχειακή ἔρευνα καί στήν προβληματική πού δημιούργησαν κατά τόν Γ′ αἰ. ὁ Σαβέλλιος καί ὁ Παῦλος Σαμοσατέας. Σέ συζητήσεις πού ἦταν πέρα τοῦ θέματος τῆς ἀρχαιότητας τοῦ χριστιανισμοῦ, τῆς ἑνότητας τοῦ Θεοῦ καί τῆς καταφάσεως τῆς Τριάδας, δέν μποροῦσε νά συμβάλει· φαίνεται μάλιστα ὅτι καί τίς ὑποτιμοῦσε. Γι' αὐτό, ὅταν περί τό 330 διαπίστωσε ὅτι ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας προσέβαλε τήν Τριάδα, ἔσπευσε νά γράψει – καί μάλιστα πρῶτος – ἐναντίον του, χαρακτηρίζοντάς τον σαβελλιανιστή. Ἀντίθετα, ὅταν ὁ Ἄρειος ἀπό τό 318 περίπου μίλησε κακόδοξα γιά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, δέν μπόρεσε νά θεολογήσει στό θέμα, ἀλλά ὑποστήριξε ἀμέσως τόν Ἄρειο. Καί μολονότι διακήρυττε πιστότητα στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ἦταν πράγματι θαυμαστής τοῦ Ὠριγένη καί τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, δέν ἀκολούθησε τόν πρῶτο, πού εἶχε σαφῶς διδάξει τήν αἰωνιότητα (ἀιδιότητα) τοῦ Λόγου, οὔτε τόν δεύτερο, πού ἔμμεσα εἶχε χαρακτηρίσει τόν Υἱό ὁμοούσιο πρός τόν Πατέρα. Στήν ἀρχή χαρακτήριζε τόν Υἱό «τέλειον κτίσμα» καί μετά «γέννημα», τό ὁποῖο εἶναι θεός μόνο ὡς «εἰκών τῆς πατρικῆς θεότητος» καί τό ὁποῖο δέν εἶναι «ἄναρχον» καί «ἀίδιον». Ἀναγκα-

σμένος νά ἐξηγήσει τί τελικά εἶναι ὁ Υἱός σέ σχέση πρός τόν Θεό Πατέρα καί πρός τά κτίσματα, μπόρεσε μόνο νά πεῖ, ἀκολουθώντας τήν πλατωνική μεταφυσική, ὅτι εἶναι *μέσος* Θεοῦ καί ἀνθρώπων, συνδετικός κρίκος τοῦ ὑπερβατικοῦ καί τοῦ κοσμικοῦ, δηλαδή οὔτε τό ἕνα, ἀφοῦ δέν ἔχει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, οὔτε τό ἄλλο, ἀφοῦ δέν εἶναι ὅπως τά λογικά κτίσματα (*Ἐκκλησιαστική θεολογία* Α' 2· 12. Β' 6· 23. *Κατά Μαρκέλλου* Α' 1). Συνεπής πρός τήν ὀντολογία καί τήν θεολογία του αὐτή, κατανοεῖ τόν Χριστό περισσότερο σάν διδάσκαλο, τελειωτή τοῦ ἔργου πού ἄρχισε μέ τόν Ἀβραάμ καί τόν Μωυσῆ, ἀπό τούς ὁποίους δανείστηκαν τά ὀρθά στοιχεῖα οἱ «θεοφιλεῖς» Ἕλληνες καί ἄλλοι σοφοί. Ἕνεκα τούτου – συχνά μάλιστα στίς παλαιότερες ἐποχές – διασώζονται ψήγματα τῆς πρώτης ἀποκαλύψεως, παράλληλα πρός φιλοσοφήματα καί εἰδωλολατρικές θρησκεῖες, πού ἀρνήθηκαν τά ὀρθά στοιχεῖα.

Ὁ Εὐσέβιος, ἐφόσον σαφῶς ἀρνήθηκε τήν ἀιδιότητα καί ὄχι μόνο τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἔμεινε θεολογικά αὐστηρός ὀπαδός τοῦ Ἀρείου καί δέν ὑπῆρξε ὄντως μετριοπαθής, ὅπως ὑποστηρίζεται. Κατόρθωνε ὅμως νά συσκοτίζει κάπως τήν ἀκραία θέση του, ἄλλοτε μέ ἀπεραντολογία, ἄλλοτε ὑπογράφοντας ὀρθόδοξο *Σύμβολο* (τῆς Νίκαιας) καί ἄλλοτε ὑπονοώντας ὅτι δέν εἶναι ἀπαραίτητος ὅρος γιά τήν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἡ ὁμοφωνία στό θέμα σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, ἄρα ὑποτιμώντας τήν θεολογική σημασία τῆς διαφορᾶς στό θέμα τοῦτο. Ἐργάστηκε παρασκηνιακά γιά τήν ἐξουθένωση τῶν πρωτεργατῶν τῆς Νίκαιας, ὅπως τοῦ Ἀντιοχείας Εὐσταθίου καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τούς ὁποίους κατηγοροῦσε κυρίως ὄχι γιά δογματικές παρεκτροπές.

Ἡ διαμόρφωση τοῦ καισαροπαπισμοῦ

Ὁ Εὐσέβιος ὑπῆρξε ὁ πρῶτος χριστιανός συγγραφέας, ὁ ὁποῖος ἀποτίμησε τό μέγα γεγονός, ὅτι ὁ πανίσχυρος ρωμαῖος αὐτοκράτορας ἀπό διώκτης γίνεται προστάτης τῶν χριστιανῶν. Ἡ εὐφορία καί ὁ ἐνθουσιασμός γιά τό φαινόμενο αὐτό τόν ὁδήγησαν σέ μία ὑπεραισιόδοξη καί ἀφελή θεώρηση τῆς ἀποστολῆς τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί τῆς σημασίας τῆς μονοκρατορίας του, τήν ὁποία ἔβλεπε σχεδόν ὡς πραγμάτωση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο. Ξεκινώντας ἀπό τήν γνώριμη στούς προγενέστερους ἀπολογητές αἰσιοδοξία καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ ρωμαῖος μονοκράτορας εἶναι χριστιανός, πίστευε ὅτι μποροῦσε νά γίνει ἀπόλυτα χριστιανική πολιτεία τό ἴδιο τό ρωμαϊκό κράτος. Οἱ δύο ἄνδρες εἶχαν τήν πρώτη ἐπαφή τους στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (325), ὅπου ὁ Εὐσέβιος, μολονότι ἐμφανίστηκε ὑπόδικος, κέρδισε μέ τήν παιδεία καί τήν εὐελιξία του τήν εὔνοια

τοῦ Κωνσταντίνου. Καί οἱ δύο ἔδιναν μικρή σημασία στίς θεολογικές διαφορές καί ἀπόλυτη σημασία γενικά στήν ἑνότητα καί εἰδικά στήν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας μέσα στήν ἑνότητα τοῦ κράτους. Ἄς σημειωθεῖ ἐδῶ ἡ γνωστή ἀπό τόν Ποσειδώνιο ἄποψη, ὅτι μέ τήν θέληση τοῦ Θεοῦ ἡ Ρώμη ἀποτελεῖ κέντρο ἑνότητας τοῦ κόσμου. Ὁ Εὐσέβιος θεμελίωσε θεολογικά τήν εὐεξήγητη διάθεση τοῦ Κωνσταντίνου νά κυριαρχεῖ καί στήν Ἐκκλησία: παρουσίασε τόν αὐτοκράτορα ὄργανο τῆς θείας πρόνοιας, ἀπεσταλμένο νά πραγματώσει τήν ἑνότητα τοῦ κόσμου, δέκτη προσωπικῆς ἀποκαλύψεως καί πρότυπο ἀνθρώπου στήν γῆ. Τήν βασιλεία του τήν θεώρησε εἰκόνα τῆς παντοκρατορίας τοῦ Θεοῦ· ἑπομένως ἡ ἐξουσία του καλύπτει καί τήν Ἐκκλησία, τήν ὁποία ὄφειλε καί δικαιοῦταν νά ἐποπτεύει, νά ἐπισκοπεῖ. Ὅλ' αὐτά εἶχαν ἕνα πολύ πρακτικό κίνητρο καί ὑπηρετοῦσαν ὄχι μόνο τόν Κωνσταντῖνο ἀλλά καί τίς θεολογικές ἐπιδιώξεις τῶν ἀρειανοφρόνων. Ἀφοῦ δηλαδή ὁ αὐτοκράτορας ἦταν ἀρχηγός καί τῆς Ἐκκλησίας, ἦταν καί ὑπεράνω τῶν συνόδων της. Μποροῦσε, λοιπόν, αὐτός μόνος, νά καλέσει νέα μεγάλη σύνοδο, πού θ' ἀκύρωνε τίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας καί θά ἐπικύρωνε *σύμβολο* ἀρειανικό. Ὁ Εὐσέβιος δροῦσε τώρα ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ ἀρειανισμοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ τακτική, τότε καί μετά, ὁδηγοῦσε στόν καισαροπαπισμό, πού ἀναμφίβολα διαμόρφωσε ὁ Εὐσέβιος. Ἐάν παράλληλα δέν ἀντιδροῦσε ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί μετά δέν ἀγωνίζονταν οἱ καππαδόκες Πατέρες, ἡ Ἐκκλησία θά εἶχε μετατραπεῖ, μέ τήν βοήθεια τοῦ Εὐσεβίου καί τῶν ἀρειανοφρόνων, σέ ὑπηρετικό ὄργανο τοῦ χριστιανοῦ αὐτοκράτορα καί σέ ἠθικοϊδεολογικό θρήσκευμα.

Ἡ παρουσία τοῦ Εὐσεβίου στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρξε θετική καί ἀρνητική. Προσέφερε ἀνεκτίμητες ὑπηρεσίες γιά τήν γνώση τῆς ἱστορίας της καί τήν διαφύλαξη τῆς Γραφῆς της, ἀλλά τῆς δημιούργησε τεράστια προβλήματα μέ τήν κακοδοξία του καί τήν διαμόρφωση τοῦ καισαροπαπισμοῦ. Πάντως ἡ Ἐκκλησία λησμόνησε τίς ἀρνητικές του πλευρές, διατήρησε στήν μνήμη της μέ εὐγνωμοσύνη τόν πληθωρικό χρονογράφο ὡς πρῶτον ἱστορικό της, ἀλλά δέν τόν τίμησε ὡς ἅγιο.

ΒΙΟΣ

Πηγές τοῦ βίου καί τῆς δράσεως τοῦ Εὐσεβίου εἶναι κυρίως οἱ λίγες ἀναφορές τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Ἱερωνύμου, τῶν ἱστορικῶν Σωκράτη, Σωζομενοῦ καί Θεοδωρήτου καί μερικά σημεῖα ἔργων τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐσεβίου.

Γεννήθηκε, λοιπόν, μᾶλλον μεταξύ 250 καί 265 στήν περιοχή τῆς Παλαι-

στίνης ἀπό ἄσημους γονεῖς, ἄγνωστο ἄν χριστιανούς ἤ Ἑβραίους. Πολύ νέος στήν Καισάρεια μπῆκε στόν κύκλο τοῦ πλούσιου κριτικοῦ τῆς Βίβλου Παμφίλου, ὁ ὁποῖος τόν βοήθησε ὑλικά καί πνευματικά τόσο, ὥστε ὁ Εὐσέβιος νά αὐτοονομαστεῖ «ὁ τοῦ Παμφίλου». Ἐκτός ἀπό τόν ὠριγενιστή Πάμφιλο ἄκουσε καί τόν ἑρμηνευτή Δωρόθεο στήν Ἀντιόχεια. Ἀπέκτησε πλατιά μόρφωση καί γρήγορα ἔγινε συνεργάτης τοῦ Παμφίλου στήν προσπάθεια νά συνεχίσει τό ἔργο τοῦ Ὠριγένη πρός κάθαρση τῶν βιβλικῶν κειμένων. Παράλληλα οἱ βιβλιοθῆκες τῆς Καισάρειας καί τῶν Ἱεροσολύμων κίνησαν τό ἐνδιαφέρον του γιά συλλογή χρονογραφικοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ. Τίς ἐμπειρίες του πλούτισε ταξιδεύοντας, μετά τό 303, δηλ. μετά τήν ἔναρξη τοῦ μεγάλου διωγμοῦ τοῦ Διοκλητιανοῦ καί τοῦ Γαλέριου, στήν Τύρο, τήν Θηβαΐδα καί τήν Ἀλεξάνδρεια.

Τό 307 φυλακίστηκε μέ τόν Πάμφιλο, ἀλλά, ἐνῶ ὁ τελευταῖος βασανίστηκε καί ἀποκεφαλίστηκε τό 309, ὁ Εὐσέβιος ἀποφυλακίστηκε, ἐξαγοράζοντας τήν ζωή του μέ κάποιο ἀντάλλαγμα. Τό γεγονός δημιούργησε τήν ὑποψία στούς ὀρθοδόξους ὅτι θυσίασε στά εἴδωλα γιά νά σωθεῖ, ἐνῶ οἱ ἀρειανόφρονες φίλοι του δέν ἔδειξαν νά δίνουν σημασία στό γεγονός. Καί ὁ ἴδιος δέν ἔδωσε κάποια ἐξήγηση. Στήν διάρκεια τῆς φυλακίσεως συνεργάστηκε μέ τόν Πάμφιλο γιά τήν σύνταξη τῆς χαμένης *Ἀπολογίας* χάριν τοῦ Ὠριγένη.

Χειροτονήθηκε στήν Καισάρεια πρεσβύτερος καί περί τό 315 ἐπίσκοπος τῆς πόλεως. Ὅταν ἐκδηλώθηκε ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀρείου, περί τό 318/320, ὁ Εὐσέβιος βρέθηκε στό πλευρό του, ὡς ὠριγενιστής καί ἀπολογητής, πού δέν ἔδινε σημασία στό εἶδος αὐτό τῶν συζητήσεων. Παρά τόν ἀρειανισμό του προσπάθησε νά γεφυρώσει τεχνητά τό χάσμα μεταξύ Ἀρείου καί Ἐκκλησίας, ὑποστηρίζοντας πάντα τόν Ἄρειο, τόν ὁποῖο δέχτηκε στήν ἐπισκοπή του μετά τήν καταδίκη του στήν Ἀλεξάνδρεια (περί τό 322). Μέ γράμμα του πίεσε τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας νά δεχτεῖ τόν Ἄρειο, τόν ὁποῖο φρόντισε νά ἀθωώσει σύνοδος στήν Καισάρεια (324;). Γιά τήν δράση του αὐτή καί διότι ἀρνήθηκε νά ὑπογράψει ὀρθόδοξο *σύμβολο* στήν σύνοδο Ἀντιοχείας (ἀρχές τοῦ 325), καταδικάστηκε σέ ἀκοινωνησία, ἀλλά τό θέμα του παραπέμφθηκε στήν μεγάλη σύνοδο τοῦ Μαΐου τοῦ ἴδιου ἔτους, δηλαδή στήν Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Ἐκεῖ παρουσιάστηκε ὑπόδικος, ἀλλά γιά νά ἀποφύγει ὁριστική καταδίκη ὑπέβαλε ὡς προσωπική ὁμολογία πίστεως τό βαπτιστήριο *σύμβ*ολο τῆς Καισάρειας, στό ὁποῖο δέν ὑπῆρχε ὁ ὅρος «ὁμοούσιος». Μέ κάποια ἐπέμβαση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου ὁ Εὐσέβιος ἀποκαταστάθηκε, παρακάθησε στήν Σύνοδο, χωρίς νά παίξει κάποιο ρόλο, καί ὑπέγραψε τό *Σύμβολό της* μέ τόν ὅρο «ὁμοούσιος», χάριν τῆς θέσεώς του καί τῆς εὔνοιας τοῦ αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος ἄρχισε νά τόν ἐκτιμᾶ, γιά τίς πολλές του γνώσεις καί τήν εὐελιξία του. Τήν εὔνοια αὐτή διατήρησε μέχρι τό τέλος τῆς ζωῆς τοῦ αὐτοκράτορα, τόν ὁποῖο καί πολυτρόπως ἐπηρέασε ὑπέρ τοῦ Ἀρείου καί κατά τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

Ἀμέσως μετά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας ἀγωνίστηκε κατά τῶν στυλοβατῶν της. Βρίσκεται πίσω ἀπό τήν καταδίκη τοῦ Ἀσκληπᾶ Γάζας, τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας (330) καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου (Τύρος 335). Ἀπό τούς φίλους του προτάθηκε νά διαδεχτεῖ τόν Εὐστάθιο, ἀλλά ἀρνήθηκε, διότι

τό μεταθετό ἀπαγορεύτηκε ἀπό τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας, διότι δέν ἤθελε νά βρεθεῖ στόν χῶρο πού διασταυρώνονταν τά πυρά τῶν ἀντιπάλων καί διότι προτιμοῦσε νά δρᾶ λίγο πολύ στά παρασκήνια. Νωρίτερα πέτυχε τήν συγκατάθεση τοῦ Κωνσταντίνου νά συγκληθεῖ σύνοδος (334), γιά νά δικάσει τόν Ἀθανάσιο. Ἡ σύνοδος τελικά ἔγινε στήν Τύρο τό 335. Ἐκεῖ διατυπώθηκε ἡ κατηγορία ὅτι ὁ Εὐσέβιος κατά τόν διωγμό μέ κάποιο ἀντάλλαγμα μπόρεσε (χωρίς νά πάθει τό παραμικρό) νά ἐλευθερωθεῖ ἀπό τήν φυλακή. Ὁ Ἀθανάσιος καταδικάστηκε καί οἱ συνοδικοί, ἀφοῦ παρέστησαν στά ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ὁ Εὐσέβιος ἐκφώνησε τόν πανηγυρικό, ἔστειλαν ἀντιπροσωπεία στήν Κωνσταντινούπολη (ἀπό τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας, τόν Εὐσέβιο Καισαρείας καί τέσσερες ἀκόμα ἐπισκόπους), γιά νά ἐνημερώσει τόν αὐτοκράτορα καί νά παραστεῖ στίς λαμπρές ἑορτές γιά τήν τριακονταετή βασιλική ἐξουσία τοῦ Κωνσταντίνου. Τότε ὁ Εὐσέβιος ἐκφώνησε τόν μακροσκελή του *τριακονταετηρικόν* ἐγκωμιαστικό λόγο.

Λίγο μετά τήν σύνοδο τῆς Τύρου πέτυχε τήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας ὡς σαβελλιανιστῆ. Μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (Μάιος 337) ὁ Εὐσέβιος ἔζησε δύο περίπου χρόνια. Πότε ἀκριβῶς καί ποῦ πέθανε εἶναι ἄγνωστο.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐσέβιος μᾶς ἄφησε γιγαντιαῖο συγγραφικό ἔργο, πού τόν ἀναδεικνύει τόν πολυμαθέστερο, μεταξύ ἐθνικῶν καί χριστιανῶν, ἄνθρωπο τῆς ἐποχῆς του, ὀρυχεῖο γνώσεων καί πληροφοριῶν. Τά ἔργα του, χρονογραφικοαπολογητικά, φιλολογικοεξηγητικά, πολεμικά, ἐγκωμιαστικά καί ἐπιστολές, ὑπογραμμίζουν τίς ἀπέραντες ἱστορικές, φιλοσοφικές, βιβλικές, γεωγραφικές κ.ἄ. γνώσεις του. Ἡ βασική του μέθοδος εἶναι ἡ παράθεση κειμένων, χριστιανικῶν καί θύραθεν, χωρίς νά ἐπιμένει πολύ στήν συγκρότηση προσωπικῆς ἐπιχειρηματολογίας ἤ στήν ἀφομοίωση τοῦ πηγαίου ὑλικοῦ σέ δικό του πλαίσιο σκέψεως. Πολλές φορές τό ἴδιο ὑλικό καί μέ διάφορη ἐκτίμηση τό παραθέτει σέ μεταγενέστερα ἔργα του. Ὁ λόγος του, ἰδιαίτερα στά ἐγκωμιαστικά ἔργα, εἶναι ρητορικός, ἀλλά χωρίς μέτρο ἤ εὐαισθησία καί συχνά πολύ στρυφνός.

Ὁ μεγάλος ἀριθμός τῶν ἔργων του σώθηκε στό πρωτότυπο ἤ σέ λατινικές, συριακές, ἀρμενικές κ.ἄ. μεταφράσεις. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 81), ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλος* 9), ὁ Ebed Jesu (γιά ὅσα μεταφράστηκαν στήν συριακή: Assemani, *Biblioth. Orient.* III 1, 18 ἑξ.) καί ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Ζ' 37) δίνουν ὁ καθένας δικό του κατάλογο ἔργων, πού συμπληρώνεται ἀπό τίς ἀναφορές τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐσεβίου καί ἄλλων σύγχρονών του συγγραφέων. Ἡ χρονολόγηση γιά μερικά ἀπό τά ἔργα του δέν εἶναι ἀσφαλής.

Χρονικοί κανόνες καί ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καί βαρ-

βάρων. Γράφηκε τό 303, ἀλλά συμπληρώθηκε τό 311 καί τό 325. Παρέθετε εἰσαγωγικῶς τά χρονολογικά συστήματα τῶν μεσογειακῶν κ.ἄ. λαῶν (Χαλδαίων, Ἀσσυρίων, Περσῶν, Αἰγυπτίων, Ἑβραίων, Ἑλλήνων, Ρωμαίων) κι ἔδινε συγχρονιστικούς χρονολογικούς πίνακες τῶν σπουδαιότερων γεγονότων τῶν λαῶν αὐτῶν, ἀρχίζοντας ἀπό τόν Ἀβραάμ. Χρησιμοποίησε δουλικά παλαιότερο ὑλικό (καί ἀποσπάσματα). Ἀπό τό πρωτότυπο κείμενο ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα σέ μεταγενέστερους ἱστορικούς, οἱ ὁποῖοι ὅμως μέ συμπληρώσεις καί διορθώσεις τό νόθευσαν. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τήν σωζόμενη μετάφραση τοῦ Ἱερωνύμου. Ἡ συριακή (καί λιγότερο ἡ ἀρμενική) μετάφραση βοηθάει στήν ἀποκατάσταση τοῦ ἀρχικοῦ κειμένου. Πραγματικός σκοπός εἶναι νά δειχτεῖ ἡ ἀρχαιότητα τοῦ χριστιανισμοῦ μέσω τοῦ ἰουδαϊσμοῦ ἔναντι τῶν ἄλλων λαῶν-θρησκειῶν.

PG 19, 101-598. *PL* 27,223-508. R. HELM: *GCS* 47 (1956² καί 1984³). *ΒΕΠ* 20, 106-311 (ἑλλην. ἀποσπάσματα). Βλ. *CPG* II 3494.

Ἀπολογία ὑπέρ Ὠριγένους. Γράφηκε μεταξύ 308 καί 309 ἀπό τόν Πάμφιλο μέ τήν συνεργασία τοῦ Εὐσεβίου, στήν φυλακή, καί περιλαμβάνει πέντε βιβλία. Ἀμέσως μετά τό μαρτύριο τοῦ Παμφίλου (309) ὁ Εὐσέβιος συνέταξε μόνος καί ἕκτο βιβλίο. Ἀπό τό ἔργο, πού ἦταν μᾶλλον ἀπάντηση στόν ἀντιωριγενισμό τοῦ Μεθοδίου Ὀλύμπου καί ἄλλων, σώζεται μόνο τό πρῶτο βιβλίο σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ρουφίνου. Μεταφράστηκε καί στήν συριακή.

PG 17, 541-616. *CPG* II 3476.

Ἡ τοῦ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή – Περί τοῦ Χριστοῦ προφητικαί ἐκλογαί. Γράφηκε περί τό 310 καί εἶναι συρραφή ἀποσπασμάτων τῆς *ΠΔ*, στά ὁποῖα κυρίως ἀναγγέλλεται ἡ ἔλευση τοῦ Κυρίου. Τό ἔργο, γραμμένο μέ τόν πρῶτο τίτλο σέ 10 βιβλία, σώθηκε μερικῶς (τά βιβλία 6-9) ὡς *Περί τοῦ Χριστοῦ προφητικαί ἐκλογαί*. Πιθανότατα ἡ *Ἐκκλησιαστική προπαρασκευή* καί ἡ *Ἐκκλησιαστική ἀπόδειξις*, πού μόνος ὁ Φώτιος μνημονεύει (*Μυριόβιβλον* 11 καί 12), νά ταυτίζονται μέ τό παρόν ἔργο.

PG 22, 1021-1262 καί 1272-1273. *ΒΕΠ* 28, 161-302 καί 159-160.

Κατά Ἱεροκλέους (ὁ πλήρης τίτλος: «*Πρός τά τοῦ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον διά τήν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καί τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν*»). Ὅπως ἄλλοτε ὁ Κέλσος ἔγραψε τόν *Ἀληθῆ λόγον* κατά τῶν χριστιανῶν, ἔτσι τώρα ὁ Ἱεροκλῆς, δικαστής τῶν χριστιανῶν ἀπό τό 303 στήν Βιθυνία, ἔγραψε τόν *Φιλαλήθη*, στόν ὁποῖο ἐκτός ἄλλων ἔκανε σύγκριση τοῦ Χριστοῦ καί τοῦ Ἀπολλωνίου Τυανέα. Κατά μίμηση τοῦ Ὠριγένη ὁ Εὐσέβιος ἀνασκεύασε τίς ἀπόψεις τοῦ Ἱεροκλῆ. Ἡ μορφή τοῦ κειμένου εἶναι ὡραία, ἀλλά ἡ φιλοσοφική του ἐπιχειρηματολογία ἀδύνατη καί ἀσυνεπής. Φαίνεται νά εἶναι ἀπό τά πρῶτα ἔργα τοῦ Εὐσεβίου, ἀλλά κάποιες ἐνδείξεις ὁδηγοῦν στήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο γράφηκε ἤ τουλάχιστο κυκλο-

φόρησε κατά τό 311 ἤ λίγο μετά, δηλαδή ὄχι σέ περίοδο διωγμοῦ.

PG 22, 795-868. C. L. KAYSER, Flavii Philostrati opera... Eusebius adversus Hieroclem, I, Hildesheim 1964², σσ. 369-413. *ΒΕΠ* 28, 109-133. *SCh* 333 (1986).

Ἐκκλησιαστική ἱστορία. Περιλαμβάνει 10 βιβλία. Ἄρχισε νά γράφεται τό 312 καί γνώρισε τουλάχιστον τρεῖς ἀναθεωρήσεις καί συμπληρώσεις. Τά ὀκτώ πρῶτα βιβλία γράφηκαν μέχρι τό 313, ὁπότε καί ἡ πρώτη ἀναθεώρηση, τήν ὁποία ἀκολούθησε ἄλλη τό 316 καί αὐτήν ἄλλη τό 324. Στό 10ο βιβλίο καταχωρίζει «*διατάξεις*» καί «*ἐπιστολές*» τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού εἶναι νόθες ἤ ἀμφίβολης γνησιότητας. Τό ἔργο ἀρχίζει μέ τήν ἵδρυση τῆς Ἐκκλησίας (γενεαλογία Κυρίου) καί κλείνει στό ἔτος 324. Τό πρόβλημα τῆς συντάξεως τοῦ ἔργου εἶναι πολύπλοκο καί ἐξηγεῖ τίς ἀσυνέπειες καί τίς παλινωδίες τοῦ συντάκτη. Ὑποστηρίχτηκε ἀκόμα ὅτι τά ὀκτώ πρῶτα βιβλία γράφηκαν πρίν τό 303, κάτι πού δέν εἶναι ἀπίθανο. Σκοπός τοῦ ἔργου εἶναι νά δείξει τό δυναμικό καί θεῖο γίγνεσθαι τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία φθάνει ἀπό τίς ἀντιξοότητες στόν θρίαμβο. Τό ἔργο οὔτε αὐστηρά μεθοδικό εἶναι οὔτε καθαρά ἱστορικό. Ὁ Εὐσέβιος χρησιμοποιεῖ καί παραθέτει ἄφθονο πηγαῖο ὑλικό καί φθάνει στόν σκοπό του μέ τήν παράθεση τῶν ἀποστολικῶν *διαδοχῶν* (ἀπαρίθμηση ἐπισκόπων μεγάλων ἐκκλησιαστικῶν κέντρων), τήν παρουσίαση τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων (μέ ἀναφορά τῶν ἔργων πού ἔγραψαν πρός οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί πρός ἀντιμετώπιση τῶν αἱρέσεων), τήν ἀναγραφή σπουδαίων γεγονότων συχνά μέ πολλή ὑποκειμενικότητα, τήν ἱστόρηση τῶν διωγμῶν καί τήν θριαμβευτική παρουσίαση τῆς Ἐκκλησίας ὡς νικήτριας τοῦ Σατανᾶ διά τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, κατεξοχήν ὀργάνου τοῦ Θεοῦ. Γιά τό ὑλικό καί τίς πληροφορίες του τό ἔργο εἶχε καί θά ἔχει τεράστια σημασία, ὅσα πολλά καί ἄν εἶναι τά μειονεκτήματά του. Σ' αὐτό κυρίως ὀφείλει τήν φήμη του ὁ Εὐσέβιος.

PG 20, 45-906. E. SCHWARTZ, Eusebius Werke, II, Leipzig 1903-1909 (*GCS* 9). *ΒΕΠ* 19, 198-384 καί 20, 11-105. G. BARDY-P. PERICHON: *SCh bis* 31, 41, 55, 73. G. DELTON, Storia ecclesiastica e i Martiri Palestina, Roma 1964. *ΕΠΕ* 28-30. V. DELGADO, Historia ecclesiastica, Madrid 1973. H. KRAFT-H.A. GAERTNER, Kirchengeschichte, München 1967². F. MASPERO-M. CEVA, Eusebio dices, Storia ecclesiastica, Milano 1979. Μεταφράστηκε στήν λατινική (ἀπό τόν Ρουφῖνο, πού ἔκανε καί ἐπεμβάσεις), τήν συριακή, τήν ἀρμενική καί τήν κοπτική (ἀποσπάσματα). *CPG* II 3495.

Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων. Γράφηκε μετά τόν θάνατο τοῦ Μαξιμίνου (313) καί περιλήφτηκε στήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* περί τό 316. Διηγεῖται μαρτύρια, τά ὁποῖα παρακολούθησε ἤ γιά τά ὁποῖα ἄκουσε. Τό κείμενο (ἡ σύντομη μορφή) ξαναγράφηκε περί τό 324 σέ ἐκτενή μορφή, πού σώθηκε ἀποσπασματικά καί σέ συριακή μετάφραση.

PG 20, 1457-1520 (σύντομη μορφή) καί 1441-1456 (ἐκτενή, ἀποσπάσματα). E. SCHWARTZ, Eusebius Werke, II 2, Leipzig 1908, σσ. 907-950 καί 911-945. H. DELEHAYE: *AB* 16 (1897) 113-139. *ΒΕΠ* 20, 313-341 (βλ. καί ἐκδόσεις *Ἐκκλησ. ἱστορίας*). *CPG* II 3490 (γιά μεταφράσεις).

Ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή καί **Μαρτύριον δέκα Αἰγυπτίων.** Γράφηκε μᾶλλον τήν ἴδια ἐποχή (313) καί συνιστᾶ ἁπλή συναγωγή κειμένων γιά παλαιότερα μαρτύρια. Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα. Σχετικά σώζονται ἀκόμη ἀποσπάσματα τοῦ *«Μαρτυρίου»* τῶν δέκα Αἰγυπτίων χριστιανῶν.

PG 20, 1519-1534. *ΒΕΠ* 20, 342-350. *PG* 20, 1533-1536 (τῶν 10 Αἰγυπτίων).

Εὐαγγελική προπαρασκευή. Ἄρχισε νά γράφεται περί τό 313 καί ἀποτελεῖται ἀπό 15 βιβλία. Γιά νά δείξει ὅτι οἱ χριστιανοί δέν ἔχουν ἄλογη πίστη καί διδασκαλία καί ὅτι ὀρθά στράφηκαν ἀπό τήν ἐθνική στήν ἰουδαϊκή σοφία, παραθέτει-συρράφει μεγάλον ἀριθμό ἀποσπασμάτων ἐθνικῶν συγγραφέων (πού τούς δείχνει ν' ἀντιφάσκουν καί νά μυθολογοῦν ἀφελῶς), συγκρίνοντάς τους πρός τούς παλαιοδιαθηκικούς συγγραφεῖς. Δείχνει τήν ἀνωτερότητα καί ἀρχαιότητα τῶν δευτέρων ἔναντι τῶν πρώτων καί ἰσχυρίζεται ὅτι οἱ πρῶτοι δανείστηκαν ἀπό τούς δεύτερους, ἰδέα γνωστή ἀπό τόν Ἰουστῖνο καί τούς λοιπούς ἀπολογητές. Ἡ σημασία τοῦ ἔργου βρίσκεται μόνο στήν συλλογή καί κάποτε διάσωση τῶν ἀποσπασμάτων. Σώζεται καί σύνοψη τοῦ ἔργου, ὀφειλόμενη ἴσως στόν ἴδιο τόν Εὐσέβιο.

PG 21, 21-1408. K. MRAS, Eusebius Werke, VIII, Berlin 1954/6 καί 1982/3 (*GCS* 34). *SCh* 206 (I), 228 (II-III), 262 (IV-V 17), 266 (V 18-VI), 215 (VII), 292 (XI), 307 (XII-XIII), 338 (XIV-XV). *ΒΕΠ* 25-26.

Εὐαγγελική ἀπόδειξις. Γράφηκε τήν ἴδια ἐποχή καί ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ προηγούμενου. Ἀπό τά 20 βιβλία του σώθηκαν τά πρῶτα 10 καί ἀποσπάσματα τοῦ 15ου. Πρόκειται γιά συρραφή κειμένων τῆς *ΠΔ* καί τοῦ Ἰωσήπου, μέ τά ὁποῖα θέλει νά δείξει ὅτι οἱ χριστιανοί καί ὄχι οἱ Ἰουδαῖοι κατανοοῦν καί διασώζουν τό ἀληθινό πνεῦμα τῆς *ΠΔ*, αὐτοί μόνο διακρίνουν τά ὑπεριστορικά ἀπό τά πρόσκαιρα (μωσαϊκός νόμος) στοιχεῖα της καί αὐτοί εἶναι οἱ πνευματικοί κληρονόμοι τῶν πατριαρχῶν.

PG 22, 13-793. I. A. HEIKEL, Eusebius Werke, VI, Leipzig 1913 (*GCS* 23). *ΒΕΠ* 27 καί 28 (σσ. 13-108).

Περί διαφωνίας Εὐαγγελίων. Γράφηκε περί τό 312/313 καί περιέχει δύο μέρη: α) *«Εἰς τήν γενεαλογίαν τοῦ Σωτῆρος»* (πρός Στέφανον) καί β) *«Εἰς τήν ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος»* (πρός Μαρῖνον). Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα καί ἐπιτομή του ἀπό τόν ἴδιο τόν Εὐσέβιο.

PG 22, 880-936 καί 937-957 (ἡ ἐπιτομή) καί 957-1016 (τά ἀποσπάσματα). *ΒΕΠ* 23, 299-327, 328-337, 338-364. Μεταφράστηκε στήν συριακή (*CPG* II 3470).

Περί τῶν τοπικῶν ὀνομάτων (Ὀνομαστικόν). Γράφηκε περί τό 312/313. Εἶδος λεξικοῦ ὀνομάτων τῆς *ΠΔ (=Ο')* σέ σειρά ἀλφαβητική καί κατά βιβλίο. Διατυπώθηκε καί ἡ ἄποψη ὅτι γράφηκε πολύ ἐνωρίς, περί τό 300.

E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, III 1, Leipzig 1904 (*GCS* 11).*ΒΕΠ* 24, 11-72. Μεταφράστηκε στήν λατινική (Ἱερώνυμος) (*PL* 23, 903-976) καί τή συριακή (ἀποσπάσματα).

Κανόνες δέκα τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων. Εἶναι συνοπτικοί πίνακες (εἶδος concordancia) τῶν παράλληλων ἤ διαφορετικῶν χωρίων τῶν τεσσάρων *Εὐαγγελίων*, κάτι πού πρῶτος ἐπιχείρησε περί τό 200 ὁ Ἀλεξανδρέας Ἀμμώνιος, ἀλλά μέ βάση μόνο τό *Εὐαγγ.* τοῦ Ματθαίου («Ἁρμονία τῶν Εὐαγγελίων»). Οἱ βασικές στῆλες τώρα εἶναι δέκα καί δίπλα τους τά παράλληλα χωρία. Τό ἔργο ἄρχισε ὁ Εὐσέβιος, ἀφοῦ διήρεσε τά εὐαγγελικά κείμενα σέ μικρά τμήματα, τά ὁποῖα καί ἀρίθμησε. Οἱ στῆλες εἶναι: 1) Ματθαῖος-Μάρκος-Λουκᾶς-Ἰωάννης, 2) Ματθαῖος-Μάρκος-Λουκᾶς, 3) Ματθαῖος-Λουκᾶς-Ἰωάννης, 4) Ματθαῖος-Ἰωάννης, 5) Ματθαῖος-Λουκᾶς, 6) Ματθαῖος-Μάρκος, 7) Ματθαῖος-Ἰωάννης, 8) Λουκᾶς-Μάρκος, 9) Λουκᾶς-Ἰωάννης, 10) τά ἰδιάζοντα κάθε εὐαγγελιστῆ. Τούς *κανόνες* συνοδεύει *Ἐπιστολή πρός Κυπριανόν*. Ἀνάλογους *Κανόνες* συνέταξε ἴσως γιά τίς *Πράξεις* καί τίς *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου.

PG 22, 1276-1292. *ΒΕΠ* 24, 73-84. Δημοσιεύεται καί στήν Εἰσαγωγή τῶν κριτικῶν ἐκδόσεων τῆς *ΚΔ* (π.χ. E. Nestle-K. Aland). Σώθηκε στήν κοπτική, τήν συριακή καί τήν ἀρμενική.

Ὑπόμνημα πρός Ἡσαΐαν. Γράφηκε μετά τό 316. Τό σωζόμενο κείμενο, στό ὁποῖο γίνεται χρήση τῆς ἱστορικογραμματικῆς καί τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ἔχει ὡς πηγή τό ἀνάλογο ἔργο τοῦ Ὠριγένη, ἀλλά δέν τοῦ λείπει καί πρωτοτυπία. Ἀποσπάσματα στόν κώδικα Laur. plut. X14 ἀνήκουν ἴσως στήν *Ἐκκλ. ἱστορία*.

PG 24, 89-526. *ΒΕΠ* 23, 12-254. J. ZIEGLER, Eusebius Werke, IX, Berlin 1975. Βλ. καί DES PLACES: *Bi* 58 (1977) 117-120.

Πρός Ἀλέξανδρον Ἀλεξανδρείας (ἐπιστολή). Περί τό 322 γιά τό ζήτημα τοῦ Ἀρείου. Σώζονται ἀποσπάσματα, στά ὁποῖα ὁ Υἱός ὀνομάζεται «τέλειον κτίσμα».

H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σ. 14. *ΒΕΠ* 37,104.

Πρός Εὐφρατίωνα (ἐπιστολή). Κατά τήν ἴδια ἐποχή. Ἀποσπάσματα.

H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, σσ. 4-6. *ΒΕΠ* 37, 96-97.

Περί τῆς θεοφανείας. Γράφηκε ἀπό τό 324 καί μετά, εἶναι ἐκλαϊκευμένη ἀπολογητική ἔκθεση γιά τό ἔργο τοῦ θείου Λόγου πρίν ἀπό τήν ἐνανθρώπησή του καί σέ μέγα μέρος ἀποτελεῖ ἐπανάληψη τῶν ἔργων *Εὐαγγελική προπαρασκευή* καί *Εὐαγγελική ἀπόδειξις*. Σώζονται 17 ἀποσπάσματα τοῦ πρωτοτύπου καί ὁλόκληρο σέ πιστή συριακή μετάφραση.

PG 24, 609-690. H. GRESSMANN, Eusebius Werke, II 2, Leipzig 1904 (καί γερμανική μετάφραση τῆς συριακῆς μεταφράσεως) (*GCS* 11). *ΒΕΠ* 28, 135-157.

Πρός τούς τῆς παροικίας αὐτοῦ (ἐπιστολή στούς Καισαρεῖς). Λίγο μετά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (Ἰούνιος 325). Δικαιολογεῖ τήν στάση του στήν Σύνοδο καί τήν ἀποδοχή τοῦ ὅρου «ὁμοούσιος».

PG 20, 1536-1544. *ΒΕΠ* 37, 128-129. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 42-47. Μεταφράστηκε λατινικά.

Ἑρμηνεία εἰς τούς Ψαλμούς. Συντάχτηκε μεταξύ 325 καί 326 καί εἶναι τό ἐκτενέστερο ἑρμηνευτικό του ἔργο. Σώζεται ὑπόμνημα στούς *Ψαλμούς* 37· 51-95, 3· 49· 118. Καί ἀπό σειρές σώζονται σχόλια στούς 95, 3-150, ὅπως καί πολλά ἀποσπάσματα.

PG 30, 81-104 (Ψαλ. 37). *PG* 23, 441-1221 καί 55, 589-594 (Ψαλ. 51-95). R. DEVREESSE: *Rb* 33 (1924) 78-81 (Ψαλ. 49). M. HARL: *SCh* 189-190 (Ψαλ. 118). Βλ. καί *PG* 23, 72-441 (Ψαλ. 1-50), 441-1396 καί 24, 9-76 (Ψαλ. 95-150), I. B. PITRA, Analecta sacra, III, Βενετία 1883, σσ. 365-520 (Ψαλ. 1-118) γιά τά ἀποσπάσματα. *ΒΕΠ* 21-22. *CPG* II 3467.
Δύο μεταφράσεις στήν λατινική (τοῦ Ἱλαρίου Poitiers καί τοῦ Εὐσεβίου Vercelli) χάθηκαν.

Περί τῆς τοῦ Πάσχα ἑορτῆς. Τό ἔστειλε περί τό 334/5 στόν Μ. Κωνσταντῖνο, ἀπό τόν ὁποῖο πῆρε γι' αὐτό ἐπαινετική ἐπιστολή. Ἐξηγοῦσε τήν σημασία τῆς ἑορτῆς γιά τούς Ἑβραίους καί τούς χριστιανούς. Σώθηκε ἀπόσπασμα.

PG 24, 693-706. *ΒΕΠ* 24, 85-91.

Κατά Μαρκέλλου Ἀγκύρας (βιβλία δύο). Γράφηκε μετά τήν συνοδική καταδίκη (335) τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας. Σταχυολογεῖ χωρία τοῦ Μαρκέλλου, γιά νά τόν δείξει μοχθηρό (στήν πολεμική ἐκείνου κατά τοῦ Ἀστερίου, τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας, τοῦ Ὠριγένη κ.ἄ.) καί σαβελλιανιστή.

PG 24, 707-826. *ΒΕΠ* 29, 11-60. E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, IV, Leipzig 1906, σσ. 1-58 *(GCS)* καί ἀναθεωρημένη ἡ ἴδια ἔκδοση στήν ἴδια σειρά ἀπό τόν G.C. HANSEN, Berlin 1972.

Ἐκκλησιαστική θεολογία (βιβλία τρία). Γράφηκε λίγο μετά τό προηγούμενο, γιά νά δικαιολογήσει θεωρητικότερα τήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου. Οἱ θέσεις του ἐδῶ εἶναι σαφῶς ἀρειανικές.

PG 24, 825-1046. *ΒΕΠ* 29, 61-167. E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, IV, σσ. 60-182.

Πρός Κωνσταντίαν (ἐπιστολή). Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του πρός τήν ἀδελφή τοῦ Μ. Κωνσταντίνου Κωνσταντία, γιά νά τήν πείσει ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ (καί κάθε εἰκόνα) πού ζητοῦσε εἶναι ἔκφραση εἰ-

δωλολατρικοῦ πνεύματος. Ὁ Thuemmel τήν τοποθετεῖ στό ἔτος 313. Ἀποσπάσματα.

PG 20, 1545-1549. *ΒΕΠ* 29, 172-174. H.J. GEISCHER, Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968, σσ. 15-17.

Τριακονταετηρικός εἰς Κωνσταντῖνον τόν βασιλέα καί **Βασιλικόν σύγγραμμα.** Δύο διαφορετικά ἔργα πού ἑνώθηκαν μᾶλλον τυχαῖα στήν χειρόγραφη παράδοση. Τό πρῶτο (κεφ. 1-10) ἐπαινεῖ ἀκατάσχετα τόν Μ. Κωνσταντῖνο καί ἔχει τήν μορφή ἐγκωμιαστικοῦ λόγου, πού ἐκφωνήθηκε μέ τήν εὐκαιρία τῶν τριάντα χρόνων τῆς βασιλικῆς του ἐξουσίας, τό 335 ἤ τό 336. Στό δεύτερο (κεφ. 11-18) ἀπευθύνεται πάλι στό ἴδιο πρόσωπο καί ἀποτελεῖ ἐκλαϊκευμένη εἰσαγωγή στόν χριστιανισμό καί περίληψη μέρους τοῦ ἔργου του *«Περί θεοφανείας»*.

PG 20, 1316-1440. I. A. HEIKEL, Eusebius Werke, I, Leipzig 1902, σσ. 195-259. *ΒΕΠ* 24, 233-281. *ΕΠΕ* 57, 16-173.

Εἰς τόν βίον τοῦ Κωνσταντίνου βασιλέως (βιβλία τέσσερα) καί **Λόγος τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ.** Τό ἔργο δείχνει νά ἔχει γραφεῖ μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πρός τό τέλος τοῦ 337. Χωρίς νά εἶναι βιογραφία, περιέχει ὅσα σημεῖα τῆς ζωῆς τοῦ Μ. Κωνσταντίνου μποροῦσαν νά γίνουν ἀφορμή γιά ἕνα ἐγκωμιαστικό παραλήρημα, ἐνῶ συγχρόνως δίνεται μεγάλη σειρά ἐπίσημων καί μή ἐγγράφων (γνήσιων;) τοῦ αὐτοκράτορα. Τά ἱστορικά σφάλματα καί οἱ ἀνακολουθίες ὁδήγησαν πολλούς ἐρευνητές στήν ἄρνηση τῆς γνησιότητας τοῦ ἔργου. Θεωροῦμε ὅμως πολύ πιθανό, ἕνα μέρος τοῦ ἔργου νά ἐκφωνήθηκε ἤ νά γράφηκε ὡς ἐγκώμιο ἀπό τόν Εὐσέβιο καί μάλιστα πρίν ἀπό τόν θάνατο τοῦ Κωνσταντίνου. Μετά τόν θάνατο τοῦ τελευταίου νεώτεροι ἐμπλούτισαν τό ἔργο κατά τό δοκοῦν κι ἔτσι ἔχουμε τήν σημερινή προβληματική του μορφή. Καί ὁ *«Λόγος τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ»*, ὁμιλία δηλαδή πρός τούς ἐπισκόπους τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού συνεκδίδεται μέ τόν «Βίο» καί εἶναι εἶδος ἀπολογίας τοῦ χριστιανισμοῦ στό πνεῦμα τῶν ἀπολογητῶν τοῦ Β' καί Γ' αἰ., εἶναι νομίζουμε κατά τόν πυρήνα του κειμένο πού συνέταξε ὁ Εὐσέβιος γιά λογαριασμό τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί πού κατόπιν ἐμπλουτίστηκε μέ νέα καί αὐτό στοιχεῖα.

Βίος: PG 20, 909-1129· *ΒΕΠ* 24, 93-199· *ΕΠΕ* 57, 176-525· FR. WINKELMANN, Eusebius Werke, I 1, Berlin 1975. *Λόγος: PG* 20, 1233-1316· I. A. HEIKEL, Eusebius Werke, I, Leipzig 1902, σσ. 154-192· *ΒΕΠ* 24, 203-232· *ΕΠΕ* 57, 528-625.

Σχόλια στήν *Π* καί *ΚΔ*. Μακρά σειρά σχολίων σέ *«Σειρές»* προσγράφονται στόν Εὐσέβιο, χωρίς ὅμως νά εἶναι πάντοτε βέβαιη καί ἡ γνησιότητά τους. Τέτοια σχόλια σώζονται στήν *Ὀκτάτευχο*, τόν *Ἰώβ*, τόν *Ἰερεμία* (καί τούς *Θρήνους*), τόν *Δανιήλ*, τόν *Ἰεζεκιήλ*, τίς *Παροιμίες*, στό *Ἆσμα ἀσμάτων*, στόν *Ματθαῖο*, τόν *Μάρκο*, τόν *Λουκᾶ*, τόν *Ἰωάννη*, στίς *Πράξεις*, σέ *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου καί στίς *καθολικές Ἐπιστολές*. *PG* 24, 76-78 καί 525-606. *CPG* II 3469.

'Απολεσθέντα. *'Υπόμνημα είς τήν Α' Κορινθίους. Ἔλεγχος καί ἀπολογία* (κατά ἐθνικῶν). *Περί τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πολυγαμίας τε καί πολυπαιδίας. Περί ἐκπληρώσεως τῶν προφητειῶν* (ἐπεξεργασία του, φαίνεται, ἀποτελεῖ τό τέταρτο βιβλίο τῆς *«Θεοφανείας»*). *Δευτέρα Θεοφάνεια* (σώζονται μερικά της ἀποσπάσματα πού εἶναι ἁπλές παραφράσεις εὐαγγελικῶν χωρίων. Βλ. ἐκδ. ἔργου *«Θεοφάνεια»*). *Βίος τοῦ Παμφίλου* (μεταξύ 309 καί 311). *Κατά Πορφυρίου.* (Γράφηκε πρίν τό 329, σέ 25 βιβλία, γιά νά ἀντικρούσει τό ἔργο τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου «Κατά χριστιανῶν» πού καί αὐτό χάθηκε. Εἶναι πολύ περίεργο τό γεγονός ὅτι ὁ Εὐσέβιος δέν τό μνημονεύει ρητά πουθενά, ἐνῶ ἐξ ἄλλου χρησιμοποιεῖ χρονολογικά του στοιχεῖα καί καταλόγους βασιλέων). *Περί τῆς ἀνομβρίας. Λόγος εἰκοσαετηρικός* (στόν Μ. Κωνσταντῖνο).

'Αμφιβαλλόμενα καί **Νόθα.** Περί τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας. Μέ στοιχεῖα γιά τήν δράση τῶν προφητῶν: *PG* 22, 1261-1272. *ΒΕΠ* 28, 303-308.

Περί τοῦ ἀστέρος τῶν μάγων (τούς ὁποίους ὁδήγησε στήν φάτνη). Σώζεται στήν συριακή, ἀποδίδεται στόν Εὐσέβιο, ἀλλά πολύ πιθανό νά γράφηκε ἀπευθείας στήν συριακή: W. Wright, Eus. of Caesarea on the Star: *Journal of Sacred Literature* (4η σειρά) 9 (1866) 117-136 καί 10 (1867) 150-164.

Περί μέτρων καί σταθμῶν (ἀπόσπασμα). Τό ἔργο γράφηκε μετά τόν Ε' αἰ. ἀπό ἄγνωστο συγγραφέα, πού εἶχε ὑπόψη του τό ὁμώνυμο ἔργο τοῦ 'Επιφανίου Σαλαμίνας Κύπρου. *CPG* II 3506.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ἱστορικοφιλολογικά:

M. WEIS, Die Stellung des Eusebius von Caesarea im arianischen Streit, Trier 1920. Ι. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου...: *ΕΦ* 20 (1921) 66-90. R. LAQUEUR, Eus. als Historiker seiner Zeit, Berlin 1929. F.J.F. JACKSON, Eusebius Pamphili..., Cambridge 1933. Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, 'Ο χαρακτήρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἱστορικοῦ Εὐσεβίου: *Τιμητικός Τόμος Σ. Λάμπρου*, 'Αθῆνα 1935, σσ. 515-522. E. SCHWARTZ, Griechischer Geschichtschreiber, Leipzig 1957, σσ. 495-598. D. C. WALLACE-HADRILL, Eus. of Caesarea, London 1961. W. DER BOER, Some Remarks on the Beginnigns of Christian Historiography: *SP* 4 (1961) 348-362. B. GUSTAFSON, Eusebius Principles in handling his Sources as found in his Church History: *SP* 4 (1961) 429-441. J. SIRINELLI, Les vues historiques d' Eusèbe de Gésarée..., Dakar 1961. GIUS. DEL TON, Contenuto, struttura e scopi della Storia Eccles. di Eusebio di C.: *Divinitas* 6 (1962) 320-339. F. WINKELMANN, Die Textbezeugung der "Vita Constantini" des Eus. v. Caes., Berlin 1962. H. PAULSEN, Bibliographie zur neueren Eusebiusliteratur: *H. Kraft, Eusebius von Caisarea. Kirchengeschichte,* München 1967, σσ. 445-454. M. R. CATAUDELLA, La persecuzione di Licinio e l' autenticità della Vita Constantini: *Athenaeum* 48 (1970) 46-83, 229-250. ΦΙΛ. ΒΙΤΑΛΗ, Εἰδήσεις παρ' Εὐσεβίῳ (βιβλ. Γ'), Λευκωσία 1972 (ἀνάτυπο). J. MORRIS, The Chronicle of Eus. Irish fragments: *BICS* 19 (1972) 80-93. G. C. STEAD, "Eusebius" and the Council of Nicea: *JThS* 24 (1973) 85-100. A. H. DRAGE, When was the De laudibus Constantini delivered?: *Historia* 24 (1975) 345-356. R. M. GRANT, The case against Eusebius or, Did the father of church history

write history?: *SP* 12 (1975) 413-421. H. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis Eusebs v. Caesarea (Nicaea 325): *ZNTW* 67 (1976) 123-139. H. A. DRAKE, In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricenial Orations, California 1976. J. P. REY-COQUAIS, Le calendrier amployé par Eus. de Cés. dans les Martyrs de Palestine: *AB* 96 (1978) 55-64. Les martyres de Lyon (177). Lyon, 20-23 sept. 1977 (Audin-Mondésert: Colloques de *CNRS* No 575), Paris 1978, σσ. 155-166. C.T.H.R. EHRHARDT, Eusebius and Celsus: *JbAC* 22 (1979) 40-49. A. A. MOSSHAMMER, The Chronicle of Eus. and Greek chronographic tradition, Lewisburg 1979. L. DATTRINO, La lettera di Eus. al clero ed al popolo della sua diocesi: *Lateranum* 1 (1979) 60-82. C. ANDRASEN, Siegreiche Kirche im Aufstieg des Christentums. Untersuchungen zu Eus. von Caes. und Dionysius von Alexandrien: *Aufstieg u. Niedergang der römischen Welt...*, Berlin 1979, II, σσ. 387-459. R.T. RIDLEY, Anonymity in the Vita Constantini: *B* 50 (1980) 241-258. K. SCHÄFERDIEK, Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi: *ZKG* 91 (1980) 177-186 (πιθανός συντάκτης ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας). G. F. CHESNUT, The first christian histories, Eus., Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius, Paris, Beauchesne 1977. T. B. BARNES, The editions of Eusebius Ecclesiastical history: *GRBS* 21 (1980) 191-201. P. CORSI, Gli Ebrei nella Historia Ecclesiastica di Eusebio di Caesarea: *AAP* 29 (1980) 197-212. C. CURTI, I commentarii in Psalmos di Eusebio di Ces.: tradizione dirretta (Coislin 44) e tradizione catenaria: *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi...*, a cura di E. Flores, Napoli-Roma-Ateneo 1981, σσ. 373-382. R. M. GRANT, Eusebius as Church historian, Oxford Clarendon Press 1980. B. CROKE, The originality of Eusebius's Chronicle: *AJPh* 103 (1982) 195-200. G. L. HUXLEY, Problems in the Chronography of Eusebius: *PRIA* 81 (1982) 183C-196C. B. CROKE, The origins of the Christian world chronicle: *History and historians in late antiquity* (ἔκδ. B. Croke-A. Emmett), Sydney 1983, σσ. 116-131. C. CURTI, Eusebio et Basilio su Ps. 61: *Atti del Congresso internationale su Basilio di Cesarea...*, I, Messina 1983, σσ. 511-521. T. CHRISTENSEN, The so-called Appendix to Eusebius' Historia Ecclesiastica VIII: *CM* 34 (1983) 177-209. B. CROKE, Porphyry's anti-christian chronology: *JThS* 34 (1983) 168-185. E. DES PLACES, La Préparation évangélique d' Eusèbe de Césarée a-t-elle eu deux édition? Rédactions longues et rédactions courtes: *Orpheus* 4 (1983) 108-112. G. L. HUXLEY, Textual topics in the Chronicle of Eusebius: *BZ* 77 (1984) 257-260. V. SAXER, Les Actes des martyrs anciens chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien: *AB* 102 (1984) 85-95. G. RUHBACH, Euseb von Caesarea: Gestalten der Kirchengeschichte (ἔκδ. M. Greschat), I, Stuttgart 1984, σσ. 224-235. Sulla vita di Constantino, introd., trad. et note a cura di L. TARTAGLIA, Napoli d' Auria s.d. 1984. H. G. THUEMMEL, Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia: *Klio* 66 (1984) 210-222. H. A. DRAKE, Eusebius on the True Cross: *JEH* 36 (1985) 1-22. E. DES PLACES, La seconde sophistique au services de l' apologétique chrétienne; le Contre Hiéroclès d' Eusèbe de Césarée: *CRAI* (1985) 423-427.

Θεολογία:

H. BERKHOF, Die Theologie des E.v.C., Amsterdam 1939. H. G. OPITZ, Euseb von Caesarea als Theologe: *ZNW* 34 (1935) 1-19. G. FLOROVSKY, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy: *CH* 19 (1950) 3-22. J. R. LAURIN, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361, Rome 1954, σσ. 94-145 καί βιβλιογρ. 447-474 (σχεδόν πλήρης βιβλιογραφία γιά τά ἀπολογητικά του ἔργα). G. BARDY, La théologie d' Eus. de C. d' après l' Hist. Ecclés.: *RHE* 50 (1955) 15-20. A. WEBER, Ἀρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eus. von Caes., München 1965. G. WIESSNER, Βίος und Ethos. Studien zum examplarischen Geschichtsdenken bei Eus. v. Caes., Göttingen 1968. A. ΧΕΛΙΩΤΟΥ, Ἡ θρησκειολογία τοῦ Εὐσ., Ἀθήνα 1972 (ἀνάτυπο). Θ. ΖΗΣΗ, Ἡ ἐσχατολογία τοῦ Πλάτωνος κατά τόν Εὐσέβιον Καισαρείας: *Κληρονομία* 4 (1972) 229-239. C. F. CHESTNUTT,

Fate, fortune, free will and nature in Eus. of Caes.: *CH* 42 (1973) 165-182. F. RICKEN, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eus. von Kaisareia...: *ThPh* 53 (1978) 321-352. F. TRISOGLIO, Eusebio di Ces. e l' escalotogia: *Aug* 18 (1978) 173-182. C.T.H.R. EHRHARDT, Eusebius and Celsus: *JAC* 22 (1979) 40-49. M. KERTSCH, Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eus. Antirrhetikos gegen Hierokles: *VC* 34 (1980) 145-171. G. FEDALTO, La difesa cristologica in Eus.: *Bessarione* 1 (1979) 67-83. C. LUIBHEILD, Eusebius of Cesarea and the Arian crisis, Dublin 1978. R. M. GRANT, Civilization as a Preparation for Christianity in the Thought Eusebius: *Essays pres. to G. H. Williams*, Leiden 1979, σσ. 62-70. S. GERO, The true image of Christ. Eusebius's letter to Constantine reconsidered: *JThS* 32 (1981) 460-470. E. JUNOD, Origène, Eusèbe et la tradition sur le répartition des champs de mission des apôtres...: *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, par. F. Bovon, Genève, Labor et Fides 1981, σσ. 223-248. M. TETZ, Christenvolk und Abrahamsverheissung. Zum kirchengeschichtlichen Programm des Eusebius von Caesarea: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum... für S. Stuiber*, Münster-Aschendorff 1982, σσ. 30-46. VIN. TWOMEY, Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of St. Athanasius the Great, Münster/ Aschendorff 1982.

Ἐξηγητικά:

D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius and the Gospel Text of Caesarea: *HThR* 49 (1956) 307-310. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Eusebius of Caesarea, London 1960, σσ. 59-99. J. LEROU, Nouveaux témoins des Canons d' Eusèbe...: *Cahiers Archéologiques* 9 (1957) 117-140. A. VACCARI, Le sezioni evangelische di Eusebio...: *RSO* 32 (1957) 433-52. C. SANT, The Old Testament interpretation of Eus. of Caes., Valetta 1967. H. MONTGOMERY, Konstantin, Paulus und Lichtkreutz: *SO* 43 (1968) 84-109. M. J. RONDEAU, Une nouvelle preuve de l' influence littéraire d' Eusèbe de Cés. sur Athanase, l' interprétation des Psaumes: *RSR* 56 (1968) 385-434. D. BALTHELEMY, Eusèbe, la Septante et "les autres": *La Bible et les Pères...*, Strasbourg 1971, σσ. 51-65. J. M. VAN CONGH, Nouveaux fragments hexaplaires. Commentaire sur Isaïe d' Eus. de Cés.: *Rb* 78 (1971) 384-390 (βλ. καί 79 [1972] 76). C. CURTI, Due articoli eusebiani (Comment. in Psalmos), Noto Jonica 1971. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Il codice Patmos... 215 e i Comment. in Psalmos di Eus. di Ces.: *Studi Cataudella* (Catania), II, 1972, σσ. 321-365. D. S. WALLACE-HADRILL, Eus. of Caesarea's Commentary on Luke...: *HThR* 67 (1974) 55-63. J. E. BRUNS, The agreement of Moses and Jesus in the Demostratio evangelica of Eus.: *VC* 31 (1977) 117-125. D. STRINGER, The political Theology of Eus. Pamphili...: *PBR* 1 (1982) 137-151. ED. DES PLACES, Eus. de Césarée commentataire, Paris 1982. C. CURTI, Osservazioni sul testo dei Salmi citato da Eusebio de Ces. nei commentarii in Psalmos: *Leteratura comparata... In onore E. Paratore*, Bologna Pátron 1981, σσ. 853-864. W. THIELE, Beobachtungen zu den eusebianischen Sectionen und Kanones der Evangelien: *ZNTW* 72 (1981) 100-111. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier..., I, Roma 1982, σσ. 64-75. M. SIMONETTI, Esegesi e ideologia nel Commento a Isaia di Eusebio: *RSLR* 19 (1983) 3-44. G. DORIVAL, La recostitution du Commentaire sur les Psaumes d' Eusèbe de Césarée grâcee aux chaînes exégétiques greques, en particulier la chaîne de Nicétas: *SP* 15 (1983) 171-176. C. NORDENFALK, The Eusebian Canon-tables. Some textual problems: *JThS* 35 (1984) 96-104.

Πολιτική θεολογία:

A. PIGANIOL, L' état actuel de la question constantinienne: *Historia* 1 (1950) 82-96. H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955. A. EHRHARDT, Constantin des Grossen Religionspolitik und Gesetzgebung: *Zeitschrift f. Savigny-Stiftung*

f. *Rechtgeschichte* 72 (1955) 127-190. E. SCHEIDWEILER, Nochmals die Vita Constantini: *BZ* 49 (1956) 1-32. H. DÖRRIES, Konstantin der Grosse, Stuttgart 1958. F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, II, Washington 1966. R. FARINA, L' Impero e l' imperatore cristiano in Eus. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966. A. H. DRAGE, Semper victor eris. Evidence for the policy and belief of Constantine I..., Wisconcin Madison 1970. J. M. SANSTERRE, Eusèbe de Cés. et la naissance de la théorie "césaropapiste": *B* 42 (1972) 131-195, 532-593. D. KOENIG-OCKENFELS, Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb v. Caes.: *Saeculum* 27 (1976) 348-365. G. RUHBACH, Die politische Theologie des Eus. v. Caes.: *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, σσ. 236-258. T. D. BARNES, Constantine and Eusebius, Cambridge: Harvard Univ. Press 1981. D. STRINGER, The political Theology of Eus. Pamphili, Bishop of Caesarea: *PBR* 1 (1982) 137-151. D. DE DECKER-G. DUPUIS-MASAY, L' "épiscopat" de l' empereur Constantin: *B* 50 (1980) 118-157. K. M. GIRARDET, Das christliche Priestertum Konstantins... Ein Aspekt der Herrscheridee des Eu. von C.: *Chiron* 10 (1980) 569-592. G. VIGNA, The influence of epideictic rhetoric on Eus. of Caesarea's political theology (διατριβή), Univ. Evanston, III, 1980. C. PIETRI, Constantin en 324. Propagande et théologie impériale d' après les documents de la Vita Constantini: Crise et redressement dans les provinces européennes de l'empire... (éd. Edm. Frezouls), Strasbourg 1983, σσ. 63-90.

33. ΣΥΝΟΔΟΣ ΓΑΓΓΡΑΣ (περίπου 340/2)

Μία συνοδική **Ἐπιστολή** καί **20 Κανόνες** μ' ἕναν **Ἐπίλογο** ἀποτελοῦν τά κείμενα-ἀποφάσεις τῆς συνόδου τῆς Γάγγρας (Παφλαγονία). Ὁ χρόνος συγκλήσεώς της συζητήθηκε πολύ. Φαίνεται ὅμως ὅτι δέν ἀπέχουμε τῆς ἀληθείας, ἄν τήν τοποθετήσουμε περί τό 340/342. Τήν *Ἐπιστολή* ὑπογράφουν 14 ἐπίσκοποι, πού δηλώνουν ὅτι συνῆλθαν «διά τινας ἐκκλησιαστικάς χρείας» καί πρός ἀντιμετώπιση προβλημάτων, πού δημιούργησε ἡ δράση τοῦ μετέπειτα ἐπισκόπου (λίγο πρίν τό 357) Σεβαστείας Εὐσταθίου, πού ἐνίσχυσε μᾶλλον ὑποφώσκουσες τάσεις. Οἱ τάσεις αὐτές ἦταν γενικά ἐγκρατιτικές μέ ἀναγωγή τῆς παρθενίας καί τῆς ἐγκράτειας σέ αὐτοσκοπό καί μέ καλλιέργεια αἰσθήματος ὑπεροχῆς ἔναντι τῶν λοιπῶν χριστιανῶν καί δή τῶν ἐγγάμων. Ἀκόμα ἐκδηλωνόταν περιφρόνηση πρός τήν παραδοσιακή λειτουργική ζωή, τούς ἐπισκόπους, τούς κοινούς ναούς, τήν τιμή τῶν μαρτύρων καί τήν παραδοσιακή ἠθική. Στοιχεῖα τῶν τάσεων τούτων, πού προϋποθέτουν οἱ *κανόνες* ἤ δηλώνονται στήν *Ἐπιστολή*, ἀπαντοῦν καί σέ μεσσαλιανικούς κύκλους, ὅπως αὐτοί διαμορφώθηκαν λίγο ἀργότερα μεταξύ Εὐφράτη, Ἀρμενίας καί Μικρασίας. Ἑπομένως ὁ Εὐστάθιος, ἱδρύοντας μοναστικές ὁμάδες στήν περιοχή ἀρχικά τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, ἐξέφραζε μερικές ἀπό τίς παραπάνω τάσεις ἀλλά μᾶλλον ὄχι ὅλες τίς τάσεις αὐτές. Καί ἡ σύνοδος, μέ ἀφορμή ἕναν ἐπώνυμο ἐκφραστή τους, τόν Εὐστάθιο, ἀντιμετώπισε τό σύνολο τῶν παρεκκλίσεων, πού ἐμφάνισε στά πρῶτα του βήματα ὁ ἀσκητικός-μοναστικός βίος στίς περιοχές Ἀρμενίας,

Πόντου καί Μικρασίας.

Παρατηροῦμε ὅτι τό ἁπλοϊκό κανονιστικό κείμενο *(κανόνες)* τῆς Γάγγρας προϋποθέτει θαυμαστή πνευματική ἰσορροπία μεταξύ ἀσκητικοῦ καί κοινωνικοῦ βίου, παρθενίας καί γάμου, μοναχισμοῦ καί λειτουργικῆς ζωῆς. Ἡ λειτουργική ζωή καί ἡ παράδοση γενικά εἶναι ἀπαραίτητα, ἐνῶ ἡ ἄσκηση καί ἡ παρθενία συνιστοῦν μόνο τό μέσο καί ὄχι αὐτοσκοπό, κάτι πού ὁδηγεῖ στήν ὑπεροψία ὅσους ἐγκρατεύονται.

Συγκεκριμένα ἡ σύνοδος ἀναθεματίζει: ὅσους περιφρονοῦν («βδελύσσονται») τόν γάμο, ὅσους νομίζουν ὅτι οἱ ἔγγαμοι δέν θά σωθοῦν, ὅσους δέν κοινωνοῦν ἀπό τήν Θ. Εὐχαριστία πού τελεῖ ἔγγαμος πρεσβύτερος, ὅσους παρθενεύουν ἀπό περιφρόνηση πρός τόν γάμο καί ὅσους γιά τόν ἴδιο λόγο ἐγκαταλείπουν συζύγους ἤ τέκνα ἤ γονεῖς, προφασιζόμενοι συγχρόνως ἄσκηση κι ἐγκράτεια (*καν.* 1,4,9,10,14,15,16). Καταδικάζει ὅσους καταδικάζουν τήν κρεοφαγία, ὅσους παρά τούς κανόνες νηστεύουν τήν Κυριακή καί ὅσους δέν τηροῦν τίς κανονικές νηστεῖες τῆς Ἐκκλησίας (2,18,19). Ἐξαιρετικά ἐπικίνδυνη γιά τήν Ἐκκλησία ἦταν ἡ ἀποστασιοποίηση μερικῶν καί δή ἀσκητῶν - μοναχῶν ἀπό τήν ὀργανωμένη Ἐκκλησία. Γι' αὐτό ἡ σύνοδος ἀναθεματίζει ὅσους τελοῦν λειτουργικές συνάξεις ἔξω ἀπό τούς ναούς, ἀπό περιφρόνηση πρός τούς κανονικούς ναούς καί πρός τήν τιμή τῶν μαρτύρων (5,6,20), καί ὅσους ἐνεργοῦν στήν Ἐκκλησία χωρίς τήν γνώμη τοῦ ἐπισκόπου (7,8,11). Ἡ τελευταία προβληματική ἀναστάτωσε τήν Ἐκκλησία στούς πρώτους μεταποστολικούς χρόνους καί τήν ἀντιμετώπισε θεολογικά πρῶτος ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος (+107-117). Ἡ σύνοδος ἀναφέρεται ἀκόμη στήν ὑπερτίμηση τῆς σημασίας τῶν ἐνδυμάτων τῶν μοναχῶν (12) καί στήν κακή συνήθεια τῶν γυναικῶν νά φοροῦν ἀνδρικά ἐνδύματα (13) ἤ νά ξυρίζουν τήν κόμη τους γιά λόγους δῆθεν ἀσκήσεως (17). Τέλος ὁ κανόνας 3 ἀναθεματίζει τούς παράγοντες ἐκείνους τοῦ μοναχισμοῦ, πού συνιστοῦν σέ δούλους νά ἐγκαταλείπουν, χάριν τοῦ μοναχισμοῦ, τούς κυρίους τους καί νά μήν ἐξασφαλίζουν τήν συναίνεσή τους γι' αὐτό.

Οἱ κανόνες μεταφράστηκαν στήν λατινική καί σέ ὅλες τίς ἀνατολικές (χριστιανικές) γλῶσσες (*CPG* IV 8553-8554).

MANSI, II, 1095 ἑξ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 210-214. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 85-99 (καί ἡ συνοδική *Ἐπιστολή)*. J. GRIBOMONT, Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme: *SP* 2 (1957) 400-415. J. DE CHURRUCA, L' anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres: *Revue hist. de Droit francais et étranger* 60 (1982) 261-278.

34. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (341) ΚΑΙ ΡΩΜΗΣ (341)

Α. Ἡ συνοδική δραστηριότητα τῶν ἀρειανοφρόνων εἶχε πάντα διπλό σκοπό: τήν καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου καί τῶν πιστῶν στό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας

πρῶτον καί τήν ἀποκατάσταση τοῦ 'Αρείου καί τῶν ὀπαδῶν του δεύτερον. 'Απέφευγαν ὅμως μέχρι τό 337, φοβούμενοι τόν Μ. Κωνσταντῖνο, νά ἐργαστοῦν εὐθέως γιά τήν ἀνατροπή τῆς Νίκαιας. 'Η ἀνατροπή αὐτή γινόταν ἀκόμη δυσκολότερη γιά τούς ἑξῆς λόγους: Οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι καί δή ὁ 'Αθανάσιος εἶχαν ἐξαρθρώσει τήν ἁπλοϊκή, ἄλλωστε, ἀρειανική θεολογία, ἡ ὁποία μέχρι τήν δεκαετία τοῦ 360 δέν βρῆκε ἱκανούς θεολόγους νά τήν ἀνανεώσουν· δύο ἀπό τούς τρεῖς γιούς καί διαδόχους τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ὁ Κωνσταντῖνος Β' (+340) καί ὁ Κώνστας Α' (+350) στήν Δύση, ἔδειχναν σεβασμό στήν Νίκαια κι ἐκτίμηση στόν 'Αθανάσιο, ὅπως ἀκριβῶς συνέβαινε καί μέ τήν 'Εκκλησία τῆς Ρώμης εἰδικά καί τῆς Δύσεως γενικά. 'Εάν κανείς προσθέσει σ' αὐτά τήν ἐσωτερική ἀνάγκη καί τῶν ἴδιων τῶν ἀρειανοφρόνων νά αὐτοπροσδιοριστοῦν θεολογικά, μετά ἀπό τόσες ἐμφανεῖς καί ἀφανεῖς μετανικαϊκές διεργασίες, κατανοεῖ πῶς καί γιατί τό 341 ἀρχίζει νέα συνοδική ἐποχή, κύριο χαρακτηριστικό τῆς ὁποίας εἶναι ἡ σύνταξη *συμβόλων* πίστεως. "Ολα ὅμως τά *σύμβολα* αὐτά θά βρίσκονται σέ ἀναφορά πρός τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας, ἀποφεύγοντας τελείως ἤ ἑρμηνεύοντας κατά βούληση τόν ἀποφασιστικό του ὅρο «ὁμοούσιον».

'Η σύνοδος 'Αντιοχείας πραγματοποιήθηκε στίς 6 'Ιανουαρίου τοῦ 341 (ὄχι τό καλοκαίρι τοῦ ἴδιου ἔτους, ὅπως λέγεται συνήθως) μέ ἀφορμή τά ἐγκαίνια μεγάλης Βασιλικῆς, πού εἶχε θεμελιώσει ὁ Μ. Κωνσταντῖνος. Εἶχαν κληθεῖ ἐπίσκοποι ἀπ' ὅλα τά μέρη τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους καί παρέστησαν περί τούς 97 καί ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, πού τότε βρισκόταν στήν 'Αντιόχεια καί ὑποστήριζε μέ κάθε τρόπο τούς ἀρειανούς. Προήδρευσε μᾶλλον ὁ 'Αντιοχείας Πλακέντιος (334-341), ἀλλά ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας καί οἱ περί αὐτόν ἦταν οἱ κατευθύνοντες. Οἱ τελευταῖοι, λοιπόν, γιά τούς λόγους πού ἀναφέραμε προηγουμένως καί μέ τήν πίεση τῶν ὀλίγων ὀρθοδόξων στήν σύνοδο, ὅπως τοῦ Διανίου Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, προχώρησαν στήν σύνταξη τεσσάρων διαδοχικῶν ὁμολογιῶν πίστεως, τίς ὁποῖες ὀνομάζουμε γενικά *σύμβολα*. 'Η διαδικασία αὐτή εἶχε διάρκεια μηνῶν. Κύριο μέλημα τῶν συντακτῶν ἦταν ὄχι μόνο νά πείσουν ὅτι δέν εἶναι ἀρειανοί, ὅπως τούς κατηγοροῦσαν, ἀλλά καί νά παρακάμψουν τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας.

Ποία διαδικασία ὁδήγησε στά τέσσερα *σύμβολα* δέν γνωρίζουμε ἀκριβῶς. 'Οποιαδήποτε ὅμως καί ἄν ἦταν αὐτή, μαρτυρεῖ τήν ἀμφιταλάντευση, τήν ἀβεβαιότητα καί τήν ἀσυμφωνία τῶν συνοδικῶν. Φαίνεται ὅτι τό δεύτερο *σύμβολο*, πού ἄνοιγε τήν ὁδό πρός τόν ὁμοιουσιανισμό, εἶχε ἀποδοχή εὐρύτερη στήν σύνοδο.

Πρῶτο σύμβολο. ('Η σειρά τους, σύμφωνα μέ τόν 'Αθανάσιο, πού παραθέτει καί τά τέσσερα σύμβολα). Πρόκειται μᾶλλον γιά μέρος τῆς *'Επιστολῆς* τῆς συνόδου πρός τόν Ρώμης 'Ιούλιο, τόν ὁποῖο ἤθελε νά πείσει ὅτι τά μέλη της δέν εἶναι ὀπαδοί τοῦ 'Αρείου. Τό κείμενο εἶναι σύντομο καί περιλαμβάνει ἔμμεση κατάφαση τῆς ἀιδιότητας τοῦ Υἱοῦ, διότι τόν χαρακτηρίζει «συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτόν Πατρί», καί τῆς αἰωνιότητας τῆς βασιλείας του (κατά τοῦ Μαρκέλλου 'Αγκύρας, πού ἔθετε τέλος στήν βασιλεία τοῦ Χριστοῦ).

Δεύτερο σύμβολο. Στήν 'Αντιόχεια ὁ Διάνιος Καισαρείας τῆς Καππαδο-

κίας ἔφθασε συνοδευόμενος ἀπό τόν ἱκανό διαλεκτικό καί πρώην ἀκραῖο ἀρειανόφρονα 'Αστέριο τόν Σοφιστή (+341/2). Αὐτός, λοιπόν, σέ *ἀποσπάσματά* του ἔχει διατυπώσεις ἀνάλογες μέ μερικές τοῦ *δευτέρου συμβόλου*, γεγονός πού ὁδηγεῖ στήν ἄποψη ὅτι αὐτός εἶναι ἀπό τούς κύριους συντάκτες τοῦ συμβόλου τούτου. Συγχρόνως παλαιά παράδοση συνδέει τό *σύμβολο* τοῦτο μέ τόν μάρτυρα Λουκιανό, γιά τόν ὁποῖο πάντως δέν γνωρίζουμε ἀρκετά. Τό παρόν σύμβολο προϋποθέτει ἡμιαρειανισμό καί ἀντισαβελλιανισμό μέ ἀντιμαρκελλιανισμό. Τά ἀποφασιστικά του στοιχεῖα εἶναι ὅτι ὁμολογεῖ τόν Υἱό «ἄτρεπτόν τε καί ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος οὐσίας τε καί βουλῆς... τοῦ Πατρός ἀπαράλλακτον εἰκόνα», ὅτι ἀναγνωρίζει διακεκριμένες τρεῖς ὑποστάσεις («τῇ μέν ὑποστάσει τρία, τῇ δέ συμφωνίᾳ ἕν») καί ὅτι ἀποκλείει τήν χρονικότητα στήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ. Γιά πρώτη φορά στούς κόλπους τῶν ἀρειανοφρόνων γίνεται δεκτή ἡ σχέση οὐσίας τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί μποροῦμε νά μιλήσουμε γιά πρώιμους ὁμοιουσιανούς, οἱ ὁποῖοι βέβαια προέρχονταν ἀπό ἀρειανικούς κύκλους, ὅπως π.χ. ὁ Γεώργιος Λαοδικείας.

Τρίτο σύμβολο. Πρόκειται γιά προσωπική ὁμολογία πίστεως, πού ὑπέβαλε ὁ Τυάνων (Καππαδοκίας) Θεοφρόνιος πρός τήν σύνοδο, τά μέλη τῆς ὁποίας τήν προσυπέγραψαν. Διατηρεῖται ὁ ἀντιμαρκελλιανισμός καί ἀπουσιάζουν οἱ κατά τοῦ ἀκραίου ἀρειανισμοῦ διατυπώσεις τοῦ προηγούμενου συμβόλου.

Τέταρτο σύμβολο. Μᾶλλον ὄχι ὅλοι οἱ συνοδικοί, ἀλλά μερικοί πού ἔμειναν μῆνες μετά τήν ἔναρξη τῆς συνόδου (ὡς εἶδος ἐπιτροπῆς;) συνέταξαν νέο *σύμβολο*, τό ὁποῖο ἀπέστειλαν στόν βασιλέα Κώνστα στά Τρέβιρα («εἰς τάς Γαλλίας») μέ τούς ἐπισκόπους Νάρκισσο, Μάρι, Θεόδωρο καί Μάρκο. Εἶναι περίεργο ὅτι τώρα οἱ ἐπίσκοποι ἄλλαξαν γνώμη. Κατασκεύασαν ἄλλο σύμβολο, πού δέν ἔχει τούς κρίσιμους θετικούς ὅρους τοῦ δευτέρου καί μάλιστα ἐπιμένει στήν μία ὑπόσταση Πατέρα καί Υἱοῦ, ἐνῶ συγχρόνως, γιά νά ἱκανοποιήσει τούς δυτικούς, καταδικάζει ὅσους ἔλεγαν ὅτι ὁ Υἱός «...ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν».

'Επιστολή τῆς συνόδου τῶν 'Εγκαινίων πρός τόν 'Ιούλιο Ρώμης καί τούς δυτικούς χάθηκε, ἀλλά μνημονεύεται στήν ἀπάντηση - *'Επιστολή* τοῦ 'Ιουλίου.

Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν 'Αριμίνῳ καί Σελευκείᾳ συνόδων* 22,3-25. *ΒΕΠ* 31, 307-310. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 248-251. J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntinisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972[3], σσ. 262-270. A. HAHN - G. L. HAHN, Bibliothek der Symbole..., Breslau 1897, σσ. 183-188. E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius: *Nachrichten von kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. - histor. Klasse*, 1911, σσ. 469-522. W. ELTESTER, Die Kirchen Antiochias im 4. Jahrhundert: *ZNW* 46 (1937) 254 ἑξ. W. SCHNEEMELCHER, Die Kirchweihsynode von Antiochien 341: *Bonner Festgabe J. Straub...*, Bonn 1977, σσ. 319-346.

Β. Τήν ἄνοιξη τοῦ 341 καί ἀφοῦ ἡ σύνοδος τῶν 'Εγκαινίων (341) στήν 'Αντιόχεια εἶχε στείλει *'Επιστολή* στόν 'Ιούλιο Ρώμης, συγκροτήθηκε στήν Ρώμη σύνοδος 50 περίπου ἐπισκόπων τῆς 'Ιταλίας καί ὀρθόδοξων ἀνατο-

λικῶν, πού ἦσαν ἐκεῖ ἐξόριστοι, μεταξύ τῶν ὁποίων βρίσκονταν ὁ Ἀθανάσιος, ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας καί ἄλλοι. Ὁ Ἰούλιος, ὡς ἐκπρόσωπος τῆς συνόδου, ὑπογράφει *Ἐπιστολήν Διανίῳ καί Φλακίλλῳ, Ναρκίσσῳ, Εὐσεβίῳ... καί τοῖς ἀπό Ἀντιοχείας γράψασιν ἡμῖν...* Ἐδῶ μνημονεύονται καί ἄλλες ἐπιστολές τῶν ἀνατολικῶν πρός τόν Ἰούλιο καί τοῦ Ἰουλίου πρός τούς ἀνατολικούς, οἱ ὁποῖοι καί μέ τό τελευταῖο τους γράμμα ζητοῦσαν ἀπό τούς δυτικούς ν' ἀναγνωρίσουν τήν καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου, τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί ὅσων εἶχαν ἐκθρονιστεῖ ἀπό συνόδους ἀρειανοφρόνων. Ὁ Ἰούλιος τόνιζε τόν σεβασμό στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας, στήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου ὡς αἱρετικοῦ, στήν ἀθωότητα τῶν Ἀθανασίου καί Μαρκέλλου καί στήν ἀνάγκη συγκλήσεως γενικῆς καί νόμιμης συνόδου, πού θά ἔκρινε πρόσωπα καί πράγματα ἐκ νέου καί ἀντικειμενικά. Καί μολονότι ὑπέγραφε μόνος τήν *Ἐπιστολή*, διευκρίνιζε, πρός ἄρση παρεξηγήσεων, ὅτι αὐτά συνιστοῦν γνώμη ὅλων τῶν δυτικῶν («εἰ καί μόνος ἐπιστέλλω, ἀλλά πάντων γνώμην εἶναι ταύτην γινώσκετε»). Γι' αὐτό καί παρατηρεῖ ὅτι οἱ ἀνατολικοί «ἔδει γραφῆναι πᾶσιν ἡμῖν, ἵνα οὕτω παρά πάντων ὁρισθῇ τό δίκαιον... Ἤ ἀγνοεῖτε (=οἱ ἀνατολικοί) ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν, πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν καί οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τά δίκαια»; Ἡ φράση «πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν» προϋποθέτει γενικά τούς δυτικούς, διότι, ὅταν ὁ Ἰούλιος θέλει νά μιλήσει γιά τό πρόσωπό του, χρησιμοποιεῖ τόν ἑνικό ἀριθμό (=«μόνος ἀποστέλλω»). Οἱ δυτικοί ἔπρεπε νά γνωρίζουν «πρότερον», πρίν ἀποφασίσουν γιά θέματα γενικά οἱ ἀνατολικοί, ὥστε «παρά πάντων» νά ὁρίζονται «τά δίκαια». Τό κείμενο ἀποτελεῖ ἐξαιρετικό δεῖγμα πιστότητας στήν συνοδικότητα καί τονίζει τήν ἀνάγκη συνεννοήσεως μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσεως.

Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Ἀπολογητικός Β'* 21-35. *ΒΕΠ* 31, 65-77. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 102-113.

35. ΑΣΤΕΡΙΟΣ Ο ΣΟΦΙΣΤΗΣ (341/2)

πρῶτος θεωρητικός τοῦ ἀρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀστέριος γεννήθηκε στήν Καππαδοκία, μᾶλλον ἀπό ἐθνικούς ἤ καί Ἰουδαίους γονεῖς, στό β' ἥμισυ τοῦ Γ' αἰ. Ἀπέκτησε πλούσια φιλοσοφική παιδεία, δίδαξε ρητορική καί ἄσκησε τό ἐπάγγελμα τοῦ συνηγόρου. Ὁ συροπαλαιστινός χῶρος, στόν ὁποῖο σπούδασε καί ἔδρασε, ἄσκησε βαθιά ἐπίδραση στήν πνευματική του πορεία. Ἔτσι τό ἰουδαιοραββινικό κλίμα τοῦ προσέφερε πολλές ἔννοιες, μορ-

φές, παραστάσεις καί εἰκόνες, ἐνῷ ὁ χριστιανισμός τόν κέρδισε στούς κόλπους του ὁριστικά. Τό ἐπάγγελμά του ὁ Ἀστ. ἄσκησε καί μετά τήν μεταστροφή του, πού ἴσως ὀφείλεται στόν μάρτυρα Λουκιανό (+312), τόν ὁποῖο ἄκουσε στήν Ἀντιόχεια καί τοῦ ὁποίου τῆς διδασκαλίας ἔγινε φορέας.

Στόν διωγμό τοῦ Μαξιμιανοῦ (303/4) συνελήφθη, ἀλλά θυσίασε στά εἴδωλα καί ἀφέθηκε ἐλεύθερος. Τό γεγονός αὐτό τόν ἀπέκλεισε ἀπό τίς τάξεις τοῦ κλήρου, ἀλλά δέν τόν ἐμπόδισε νά ἀναμιχτεῖ στίς θεολογικές συζητήσεις καί μάλιστα νά γίνει ὁ **θεωρητικός τοῦ ἀρειανισμοῦ**, τόν ὁποῖο ὑπεράσπισε ὡς *περιοδεύων λαϊκός* διδάσκαλος μεταξύ Καππαδοκίας καί Ἀλεξανδρείας καί δή στήν Συρία (μέ κέντρο τήν Ἀντιόχεια) καί τήν Παλαιστίνη.

Ἐνωρίς οἱ ἀρειανόφρονες εἶδαν στόν Ἀστ. τόν πρῶτο σχεδόν λόγιο, πού θά μποροῦσε νά στηρίξει θεολογικά τίς ἀπόψεις τους. Γι' αὐτό τοῦ ζήτησαν νά γράψει καί νά τούς βοηθήσει μέ ἐπιχειρήματα. Ὁ Ἀστ. ἀνταποκρίθηκε μέ τό συνοπτικό ἔργο του *«Συνταγμάτιον»*, πού εἶναι καί τό πρῶτο θεωρητικοθεολογικό ἔργο τοῦ ἀρειανισμοῦ, γραμμένο ἴσως πρίν τό 325.

Θεμέλιο τῆς διδασκαλίας του εἶναι ὅτι ὁ Υἱός «ἐκτίσθη» καί δέν ἔχει σχέση μέ τήν φύση τοῦ Θεοῦ Πατέρα. Διευρύνει ὅμως τήν ἀρειανική αὐτή ἄποψη καί τῆς προσφέρει νέα ἐπιχειρήματα. Προτείνει γιά τόν Πατέρα τόν ἄγραφο (μή βιβλικό) ὅρο «ἀγένητος» («ἀγένητον εἶναι τό μή ποιηθέν, ἀλλ' ἀεί ὄν»: Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν* Α', 30) καί γιά τόν Υἱό τόν ὅρο «γενητός». Ἔτσι ἀπέφυγε κατά τόν Ἀθανάσιο (Α' 32) τούς ὅρους «ἐξ οὐκ ὄντων» καί «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», οἱ ὁποῖοι συνάντησαν ἔντονη ἀντίδραση. Ἡ ἐπιμονή τῶν ὀρθοδόξων στήν «ἀληθινή» υἱότητα τοῦ Υἱοῦ, δηλ. στήν φυσική σχέση του μέ τόν Πατέρα, τόν ὁδηγεῖ σέ νέα θεωρία. Ὁ Μονογενής, δηλ. τό πρῶτο καί «μόνο» κτίσμα πού ὁ Πατέρας δημιούργησε «μόνος», ὀνομάστηκε Υἱός, ὄχι ἐπειδή γεννήθηκε ἀπό τόν Πατέρα, ἀλλά ἕνεκα τῶν ἀνθρώπων, τούς ὁποίους ὁ Μονογενής δημιουργεῖ καί οἱ ὁποῖοι μετά *υἱοποιοῦνται*. Ὅπως ἀκριβῶς ὀνομάστηκε «Λόγος» ἕνεκα τῶν «λογικῶν» κτισμάτων του καί «σοφία» ἕνεκα τῶν «σοφιζομένων» ἀνθρώπων:

> «οὐ διά τήν ἐκ Πατρός γέννησιν καί διά τό ἴδιον τῆς οὐσίας υἱός ἐστιν, ἀλλά διά τά λογικά λόγος καί διά τά σοφιζόμενα σοφία καί διά τά δυναμούμενα δύναμις λέγεται, πάντως που καί διά τούς υἱοποιουμένους υἱός ἐκλήθη» (Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν* Β' 38).

Οἱ θεολογικές λύσεις τοῦ Ἀστ. ἀσκοῦσαν μεγάλη γενικά ἐπίδραση καί γι' αὐτό ἀνάγκασαν τόν Ἀθανάσιο νά ἀσχοληθεῖ εὐρύτατα μέ αὐτές στό ἔργο του *«Κατά Ἀρειανῶν»* καί ἀλλοῦ, ὅπου μάλιστα

διασώθηκαν τά λίγα ἀποσπάσματα τοῦ *«Συνταγματίου»*.

Ἐν τούτοις ἡ θεολογική σκέψη τοῦ Ἀστ. γνώρισε βαθμιαία πρόοδο, ἡ ὁποία ἐπηρέασε καί τήν στάση του ἔναντι τοῦ ἀρειανισμοῦ. Γι' αὐτό καί ὁ Φιλοστόργιος, ἀκραῖος ἀρειανός, τόν κατηγόρησε ὅτι ἄλλαξε τήν διδασκαλία τοῦ Λουκιανοῦ, κοινοῦ δασκάλου τῶν ἀρειανοφρόνων *(Ἐκκλησ. ἱστ.* Β' 15 καί Δ' 4). Μεταξύ 331 καί 335 συνέταξε *Ἐπιστολήν*, ἑρμηνευτικήν τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας *Πρός τόν Παυλῖνον* Τύρου. Ἐκεῖ ὁ Ἀστ. ἐπιχειρεῖ ἄμβλυνση τῆς ἀρειανικῆς διδασκαλίας, μᾶλλον μέ τήν συναίνεση τοῦ Εὐσεβίου, τόν ὁποῖο τό ἤπιο κλίμα θά διευκόλυνε στίς κινήσεις του πρός ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι ὁ Ἀστ. ἀνακατάσσεται θεολογικά καί ἐκφράζεται μέ τρόπο πού δέν εὐχαριστεῖ πλέον τούς ἀρειανόφρονες, ἄν κρίνουμε καί ἀπό τό ὅτι ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (πού διασώζει ἀποσπάσματα τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀστ. στό ἔργο του *Κατά Μαρκέλλου*, ὁ ὁποῖος μέ τήν σειρά του ἀνήρεσε τήν ἐπιστολή τοῦ Ἀστ.) δέν φαίνεται νά παίρνει τό μέρος τοῦ Ἀστ., προφανῶς γιατί τόν θεωρεῖ ἀναθεωρητή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Καί δικαίως, διότι τώρα ὁ Ἀστ. θεωρεῖ ἀναγκαῖο τό «πιστεύειν» εἰς Πατέρα, Θεόν παντοκράτορα, καί εἰς τόν Υἱόν αὐτοῦ τόν μονογενῆ Θεόν, τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καί εἰς τό Πνεῦμα τό «ἅγιον» (Μαρκέλλου Ἀγκύρας, *Ἀπόσπασμα* 65). Καί μολονότι ὁ Υἱός ὑπῆρξε «πρωτότοκος ἁπάσης *κτίσεως*» (= ἄρα κτίσμα καί αὐτός;), ὁ τέλειος Πατήρ ἐγέννησε «τέλειος τέλειον, βασιλεύς βασιλέα, κύριος κύριον, θεός θεόν, οὐσίας τε καί βουλῆς καί δόξης δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα» (*Ἀπόσπ.* 96).

Ὁ Φιλοστόργιος μάλιστα πληροφορεῖ ὅτι τό 341 ὁ ἄστατος Εὐδόξιος Γερμανικείας (μετά Κωνσταντινουπόλεως) δανείστηκε ἀπό ἄλλη, χαμένη αὐτή, *Ἐπιστολή* τοῦ Ἀστ. τόν ὅρο «ὅμοιος κατ' οὐσίαν» *(Ἐκκλησ. ἱστ.* Δ' 4). Ὁ Υἱός λοιπόν εἶναι ἀπαράλλακτος εἰκόνα τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα, ἔχει οὐσία ὁμοίαν μέ αὐτόν. Οἱ φράσεις αὐτές ἀναδεικνύουν ὁπωσδήποτε τόν Ἀστ. *πρῶτο ὁμοιουσιανό*. Καί εἶχε σαφή συνείδηση, διότι στήν σύνοδο τῶν *Ἐγκαινίων* στήν Ἀντιόχεια (341), ὅπου συνόδευσε τόν Διάνιο Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, ἐργάστηκε ὡς θεολογικός σύμβουλος καί βοήθησε ἀποφασιστικά τούς πρώιμους ὁμοιουσιανούς νά ἐπιβάλουν τό οὐδέτερο *Σύμβολο* τοῦ Λουκιανοῦ (τό δεύτερο σύμβολο τῆς συνόδου αὐτῆς).

Τό γεγονός μαρτυρεῖ ὄχι μόνο ὅτι τό σύμβολο τοῦτο ἐξέφραζε τόν Ἀστ., ἀλλά καί ὅτι πιθανότατα εἶναι «ἔκθεσις πίστεώς» του, ἔργο δικό του δηλ. Καί αὐτό γιά δύο λόγους: Ἡ ἀπόδοση τοῦ *Συμβόλου* αὐτοῦ στόν Λουκιανό εἶναι μεταγενέστερη καί ἀναπόδεικτη. Τό σύμβολο περιέχει ἰδέες καί φράσεις πού βρίσκονται στήν *Ἐπιστολή* τοῦ Ἀστ., τήν ὁποία μνημονεύσαμε. Δυνατόν ὅμως νά ἔθεσε ὡς βάση

σχετικό κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ, τό ὁποῖο νά ἐπεξεργάστηκε καί νά ὑπέβαλε μέσω Διανίου στήν σύνοδο. Βέβαια, ὁ «ὁμοιουσιανισμός» τοῦ 'Αστ. δέν ἦταν τόσο κοντά στήν ὀρθόδοξη τριαδολογία, ὅσο ἦταν ἀπό τήν ἐποχή τοῦ 362 καί μετά, ὅταν ὁ 'Αθανάσιος, ὁ 'Ιλάριος καί ὁ Βασίλειος ἔδειχναν τίς γέφυρες, ἀπό τίς ὁποῖες οἱ ὁμοιουσιανοί θά περνοῦσαν στήν 'Εκκλησία. Αὐτό φαίνεται καί ἀπό τήν διάθεση τοῦ 'Αστ. νά κατανοεῖ τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ «θελήσει» (ἄρα ἐν χρόνῳ) καί ὄχι «φύσει», ὅπως θεολογοῦσε ὁ 'Αθανάσιος, γιά νά θεμελιώσει τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα.

Στήν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς του, ἀπό τό 335 μέχρι τό 341, ἀνήκουν οἱ πολλές ἐξηγητικοπρακτικές *'Ομιλίες* του σέ *Ψαλμούς*. Σ' αὐτές ἀποφεύγει συστηματικά νά θίξει τριαδολογικά προβλήματα. 'Ενδιαφέρεται γιά τό βαθύτερο νόημα τῆς *ΠΔ*, μέ σκοπό νά ἀπαντήσει στούς 'Ιουδαίους, ἀλλά καταλήγει σέ πρόχειρη πρακτική ἐξήγηση, μέ τήν ἐπίδραση ἐνίοτε τῆς ραββινικῆς ἐξηγητικῆς. Μόνιμη ἐπίδιωξή του εἶναι καί ἡ βαθύτερη ὁριοθέτηση καί διάκριση χριστιανισμοῦ καί ἰουδαϊσμοῦ, τόν ὁποῖο γνώριζε καί χρησιμοποιοῦσε, ἀλλά καί πολεμοῦσε, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἀληθινός κληρονόμος τῆς *Διαθήκης* τῶν προφητῶν εἶναι ὁ χριστιανισμός. 'Η ἔντονη αὐτή προσπάθειά του ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, διότι ἔδρασε κατά κύριο λόγο στό πλαίσιο τῆς συροπαλαιστινῆς κοινωνίας, ὅπου 'Ιουδαῖοι, μέ κέντρο τίς συναγωγές, ἀσκοῦσαν μεγάλη ἐπίδραση καί οἱ χριστιανοί αἰσθάνονταν πολλά τά κοινά πνευματικά στοιχεῖα μέ αὐτούς.

Τό 341 ἔχουμε τήν τελευταία εἴδηση γιά τόν 'Αστ., πού φαίνεται ὅτι πέθανε τό ἴδιο ἤ τό ἑπόμενο ἔτος.

ΕΡΓΑ

'Ο 'Αστ. συνέταξε πολλά ἔργα, τά περισσότερα τῶν ὁποίων ἦταν ἐξηγητικά καί δή ὑπομνήματα στούς *Ψαλμούς*, πού χάθηκαν ἐκτός ἀπό λίγα ἀποσπάσματα. Μία σειρά 31 *'Ομιλιῶν* του, μερικές τῶν ὁποίων δέν τοῦ ἀνήκουν, εἶναι καί αὐτές οἰκοδομητική ἐξήγηση τῶν *Ψαλμῶν*, πλήν τῶν τελευταίων, πού συνιστοῦν κηρύγματα στήν Μ. Πέμπτη καί τήν Μ. Παρασκευή. 'Επτά ἀκόμη κηρύγματά του στίς λοιπές ἡμέρες τοῦ ὀκταημέρου τοῦ Πάσχα καταχωρήθηκαν στό σῶμα τῶν ἐξηγητικῶν ὁμιλιῶν του, ἐπειδή ἀρχίζουν μέ ψαλμικό χωρίο. Στήν πρώτη συγγραφική του περίοδο, μέχρι τό 331, ἀσχολήθηκε κυρίως μέ τήν θεολογική ὑποστήριξη πρῶτα καί τήν ἀναθεώρηση ἔπειτα τοῦ ἀρειανισμοῦ, γράφοντας τό *«Συνταγμάτιον»* καί *'Επιστολές*, ἀπό τίς ὁποῖες σώζεται ἀποσπασματικά μόνο μία. Πιθανότατα τοῦ ἀνήκει καί τό *«Σύμβολο»* τῆς συνόδου τῶν 'Εγκαινίων (341), πού ἀποδίδεται στόν Λουκιανό.

Στά ἔργα του ὁ 'Αστ. δικαίωσε τήν φήμη του ὡς σοφιστῆ. Διακρίνεται

γιά τήν σαφήνεια καί τό ἐκλεκτό του ὕφος, τήν γνώση τῆς Γραφῆς καί τῆς ραββινικῆς ἐξηγητικῆς. Συχνά ὁ λόγος του γίνεται ποιητικός καί μπορεῖ εὔκολα νά διαρθρωθεῖ σέ στίχους μέ ἡμιστίχια ἐρωτοαποκριτικά ἤ σέ στίχους μέ ἡμιστίχια, στά ὁποῖα ἐπικρατεῖ θέση καί ἀντίθεση καί σταθερός προπαροξυτονισμός (π.χ. *Ὁμιλία* 25 καί πρῶτο μέρος τῆς 28ης: *ΒΕΠ* 38, σ. 51, 1-16· σ. 55· σ. 75, 15-25).

Συνταγμάτιον. Σύντομη θεωρητική παρουσίαση καί ὑπεράσπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Γράφηκε ἴσως πρίν τό 325. Σώζονται ἀποσπάσματα, πού ἀναιρεῖ ὁ Μ. Ἀθανάσιος.

G. BARDY, Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 341-348.

Ἐπιστολή *«πρός ἕκαστον τῶν μή ὀρθῶς γραφέντων»*. Γράφηκε μεταξύ 331 καί 335 πρός ἄμβλυνση τοῦ ἀρειανισμοῦ τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας πρός Παυλῖνον. Σώζονται ἀποσπάσματα στό *«Κατά Μαρκέλλου»* ἔργο τοῦ Εὐσεβίου.

G. BARDY, μν. ἔργ., σσ. 348-354. Καί ἀπόσπασμα σέ Ἐπιστολή Σεβήρου Ἀντιοχείας: E. W. BROOKS, The Sixth Book of the Select Letters of Severus of Antioch, I 2, London 1902, σ. 321, καί II 2, σ. 286. *ΒΕΠ* 29,31 κ.ἀ.

Ὁμιλίαι 31 ἐξηγητικαί εἰς Ψαλμούς. Μέρος τῶν ὁμιλιῶν ἀποδίδονταν στόν Χρυσόστομο καί τόν Ἀστέριο Ἀμασείας. Ἀμφισβητεῖται ἡ γνησιότητα τῶν ὁμιλιῶν 1, 14, 24, 26, 27 (τό β' μέρος) καί 28 (οἱ παράγρ. 8 καί 9). Γράφηκαν μετά τό 335.

PG 40, 389-477· 55, 35-39, 539-547 καί 549-558. M. RICHARD, Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonyme, Osloae 1956. E. SKARD, Index Asterianus (βάσει τῆς ἐκδόσεως τοῦ Richard), Osloae 1962. *ΒΕΠ* 37, 155-262 καί 38, 23-89.

Σύμβολον τοῦ ἔτους 341, γνωστό ὡς ἔργο τοῦ Λουκιανοῦ.

J. N. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, σσ. 265-267. *PG* 26, 721-722. *PL* 10, 502-503.

Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων-σχολίων εἰς Ψαλμούς. Ἀπό «Σειρές».

M. RICHARD, μν. ἔργ., σσ. 249-273. *ΒΕΠ* 38, 91-111. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Vaticano 1970, σσ. 234-237.

Πιθανῶς ὑπομνημάτισε ἀκόμα τήν *Πρός Ρωμαίους* καί τά *Εὐαγγέλια*, ὅπως πληροφορεῖ ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 94). Ἴχνη ὅμως τέτοιων ἔργων δέν βρέθηκαν, ἐκτός ἄν κυκλοφόρησαν μέ ἄλλα ὀνόματα, ὅπως τοῦ Χρυσοστόμου, ὅταν ὑποχώρησε ὁριστικά ὁ ἀρειανισμός.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. RICHARD, Les homélies d' Asterius sur les Psaumes IV-VII: *Rb* 44 (1935) 548-558. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une ancienne collection d' homélies grecques sur les Psaumes I-IV: *SO* 25 (1947) 54-73. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *SO* 29 (1951) 24-33. G. BARDY, Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 85 ἑξ. (γιά τό *Σύμβολο)*. E. SCARD, Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist: *SO* 20 (1940) 86-132 (γιά τίς ὁμιλίες). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Bemerkungen zu den Asterios-Texten: *SO* 27 (1949) 54-69. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *SO* 31 (1955) 138-140, 34 (1958) 58-64 καί 35 (1959) 128-129. J. C. DIDIER, Le pédobaptisme au IVᵉ siècle: *MSR* 6 (1949) 233-246. H. AUF DER MAUR, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier, Trier 1967. J. DUPLACY, L' homélie II d' Asterius le Sophiste, homélie de l' Octave Pascala?: *Mu* 86 (1973) 275-282. G. GELSI, Kirche, Synagoge und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterios Sophistes (πολυγρ. διατριβή), Wien 1978. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 97-103 (περί τῆς ὁμιλίας 31).

36. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΝΙΚΟΜΗΔΕΙΑΣ (+342)

ὀργανωτής τοῦ ἀρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας ὑπῆρξε ἄνδρας θεληματικός καί πολύ δραστήριος, τόσο στό προσκήνιο ὅσο καί στό παρασκήνιο. Ἀπό τούς πρώτους δέχτηκε τήν κακοδοξία τοῦ Ἀρείου καί γι' αὐτό καταδικάστηκε. Στήν σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) παρουσιάστηκε ὡς ὑπόδικος. Ἐκεῖ ὑπαναχώρησε καί ὑπέγραψε τό *Σύμβολό* της, γιά ν' ἀποφύγει τό χειρότερο, ἀλλά ἀμέσως μετά τήν Σύνοδο ἄρχισε τήν φιλοαρειανική του δράση μέ ἀποτέλεσμα νά ἐξοριστεῖ. Συνέχισε ὅμως τόσο ἔντονα κι ἔντεχνα τό ἔργο του, ὥστε ὄχι μόνο νά ἐπανέλθει στήν ἕδρα του Νικομήδεια, ἀλλά καί αὐτός νά ὀργανώσει ἐκκλησιαστικά τόν ἀρειανισμό καί νά τόν ἐπιβάλει στήν αὐτοκρατορική αὐλή καί στήν Ἀνατολή γενικά. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τότε οἱ ἀρειανόφρονες ἦταν γνωστοί ὡς «οἱ περί τόν Εὐσέβιον». Ὁ Εὐσέβιος, γιά νά φθάσει στό ἀποτέλεσμα τοῦτο, ἔπρεπε νά πετύχει τήν ἀκύρωση τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας καί τήν καταδίκη τῶν φορέων καί ἰσχυρῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θεολογίας της. Ἔτσι, μέ τήν βοήθεια τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (+337) (τόν ὁποῖο μάλιστα βάπτισε στήν ἐπιθανάτια κλίνη) καί τοῦ διαδόχου του Κωνσταντίου (ἐπί τοῦ ὁποίου ἔγινε καί ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, 339-342), πέτυχε

τήν σύγκληση πολλῶν ἀρειανικῶν συνόδων, στίς ὁποῖες καταδικάστηκαν ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας κ.ἄ. καί ἀποκαταστάθηκαν ὁ Ἄρειος καί οἱ ὀπαδοί του. Δέν κατόρθωσε ὅμως οὔτε τήν θεολογία τοῦ Ἀθανασίου νά ἀνατρέψει, οὔτε τίς μικρές νησίδες τῆς ὀρθοδοξίας νά ἐξαλείψει. Ὁ Εὐσέβιος πέθανε περί τό 342, περιμένοντας τήν ἀπάντηση τῆς Ρώμης, ἡ ὁποία μέ ὑπόδειξή του ἤθελε νά συγκαλέσει μεγάλη σύνοδο, πού θά ἔκρινε τήν ὅλη ἐκκλησιαστική κατάσταση. Τότε ὅμως ζοῦσε στήν Ρώμη ὡς ἐξόριστος ὁ Ἀθανάσιος, πού ἔπεισε τόν Ρώμης Ἰούλιο καί τούς δυτικούς γιά τήν ὀρθότητα τῆς δικῆς του τακτικῆς καί θεολογίας.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐσέβιος δέν ὑπῆρξε θεολόγος, ἀλλά ἔγραψε πολλές **Ἐπιστολές**, γιά νά διαδώσει, νά ὑποστηρίξει καί νά ὀργανώσει τόν ἀρειανισμό. Ἀπό αὐτές, πού δέν ἔχουν ἰδιαίτερη θεολογική ἀξία, σώθηκαν μόνο:

Πρός Ἄρειον. Γράφηκε πρίν ἀπό τό 324. Σώζεται μικρό ἀπόσπασμα, στό ὁποῖο λέγεται γιά τόν Υἱό: «τό πεποιημένον οὐκ ἦν πρίν γενέσθαι· τό γενόμενον δέ ἀρχήν ἔχει τοῦ εἶναι». *ΒΕΠ* 37, 96. *PG* 26, 712A. H. G. Opitz, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σ. 3.

Πρός Παυλῖνον Τύρου. Ἐπίσης προνικαϊκό κείμενο (320/2). Γράφηκε γιά νά πείσει τόν Παυλῖνο, ὅτι δέν ὑπάρχουν «δύο ἀγέννητα» καί ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «κτιστός» καί διαφορετικῆς οὐσίας ἀπό τόν Πατέρα. Βλ. *ΒΕΠ* 37, 104-106. *PG* 82, 913-916. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 15-17.

Πρός τήν (δευτέραν) σύνοδον τῆς Νικαίας. Αἴτηση, τήν ὁποία κάνει περί τό 326/7 μέ τόν συνεξόριστό του Θέογνι Νικαίας πρός τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας κυρίως, γιά νά ἀναθεωρηθεῖ ἡ καταδίκη του. Βλ. *ΒΕΠ* 37,140. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 65-66.

Μνημονεύεται ἀκόμη *Βιβλίον μετανοίας,* πού ὁ Εὐσέβιος ὑπέβαλε ἀρχικά στήν σύνοδο τῆς Νίκαιας ὡς *ἔκθεση πίστεως*, ἡ ὁποία θεωρήθηκε ὁμόφωνα κακόδοξη (Ἀμβροσίου, *De fidei* III 15· Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Α' 6) καί ἀπό τήν ὁποία παραιτήθηκε. Opitz, μν. ἔργ., σ. 42.

ΘΕΟΓΝΙΣ (ΘΕΟΓΝΙΟΣ) ΝΙΚΑΙΑΣ. Ἀπό τούς πρώτους ὀπαδούς τοῦ Ἀρείου καί μᾶλλον «συλλουκιανιστής», τόν ὁποῖο ὅμως κατηγόρησε ὁ Φιλοστόργιος (*Ἐκκλησ. ἱστ.* II 15) ὅτι παραχάραξε τήν δι-

δασκαλία τοῦ Λουκιανοῦ, ἐπειδή φρονοῦσε ὅτι ὁ Θεός μποροῦσε νά εἶναι Πατήρ καί πρίν γεννήσει τόν Υἱό. 'Αρχικά ὑπέγραψε ὑποκριτικά καί μετά καταπολέμησε τό *Σύμβολο* τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας. 'Εξορίστηκε ἀμέσως μετά τήν σύνοδο, ἐπανῆλθε μέ τό *«Βιβλίον μετανοίας»* (326/7), πού συνυπέγραψε μέ τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας, καί πῆρε μέρος στίς συνόδους τῶν ἐτῶν 330 καί 335. Πέθανε μᾶλλον περί τό 343.

Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς (343) τοῦ προσγράφει τρία ἀποσπάσματα στήν λατινική ἀπό δύο *'Επιστολές* του (D. de Bruyne, Deux lettres inconues de Théognius, l' évêque arien de Nicée: *ZNW* 27 [1928] 107-110. Βλ. καί G. Bardy, Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 210-214. *ΒΕΠ* 37, 140).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. LICHTENSTEIN, Eus. von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens..., Halle 1903. K. MÜLLER: *ZNW* 24 (1925) 290-292 (Γιά τήν γνησιότητα τῆς ἐπιστολῆς πρός τήν σύνοδο Νικαίας. 'Αντίθετη ἄποψη: *RSR* 1933, σσ. 430-450). M. SPANNEUT: *DHGE* XV (1963) 1466-1471. B. ΦΕΙΔΑ, Ἡ Α' Οἰκ. Σύνοδος..., 'Αθήνα 1974, σσ. 89-93. C. LUIBHEID, The arianism of Eusebius of Nicomedia: *Irish theol. Quarterly* 43 (1976) 3-23 (θέτει ἐρωτηματικά γιά τόν ἀρειανισμό τοῦ Εὐσ.). K. SCHÄFERDIEK, Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi: *ZKG* 91 (1980) 177-186 (= πιθανός συντάκτης ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας καί ὄχι ὁ Εὐσ. Καισαρείας). R.P.C. HANSON, The fate of Eustathius of Antioch: *ZKG* 95 (1984) 171-179.

37. ΣΥΝΟΔΟΙ ΣΑΡΔΙΚΗΣ καί ΦΙΛΙΠΠΟΥΠΟΛΕΩΣ (343)

Οἱ ἐπίσκοποι 'Ανατολῆς καί Δύσεως ἐπιθυμοῦσαν νά λυθεῖ τό θέμα τῆς κανονικότητας τοῦ 'Αθανασίου καί τῶν ὁμοφρόνων του, καταδικασμένων στήν 'Ανατολή, ἀθωωμένων στήν Δύση. Καί οἱ ἀδελφοί αὐτοκράτορες Κώνστας καί Κωνστάντιος ἔβλεπαν νά μεγαλώνει ἐπικίνδυνα τό χάσμα μεταξύ δυτικῶν καί ἀνατολικῶν. Ἔτσι λοιπόν βρῆκε ἀπήχηση στόν Κωνστάντιο ἡ πρωτοβουλία τοῦ Κώνστα, συνεννοημένου ἀσφαλῶς μέ τόν 'Ιούλιο Ρώμης καί τόν 'Αθανάσιο, γιά συγκρότηση γενικῆς-οἰκουμενικῆς συνόδου στήν Σαρδική (ἤ Σερδική: Σόφια Βουλγαρίας), στά ὅρια τοῦ ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους, ἀλλά ἐντός τοῦ δευτέρου. Οἱ ἐπίσκοποι συνάχτηκαν τό φθινόπωρο τοῦ 343 καί ἴσως τό 342 (Richard καί ἄλλοι). Πρίν ὅμως

ἀρχίσουν οἱ ἐργασίες, οἱ 76 περίπου ἀνατολικοί ἀπήτησαν ἀνένδοτα τόν ἀποκλεισμό τῶν καταδικασθέντων στήν Τύρο-Ἱεροσόλυμα (335), δηλ. τῶν Ἀθανασίου, Μαρκέλλου Ἀγκύρας κ.ἄ. Ὅταν οἱ δυτικοί (περί τούς 300;) ἀρνήθηκαν, οἱ ἀνατολικοί συγκρότησαν ἀντισύνοδο, ἡ ὁποία, ἀφοῦ μ' Ἐπιστολή ἐξήγησε τήν θέση της, μεταφέρθηκε στήν Φιλιππούπολη, ὅπου συνέχισε διαβουλεύσεις καί ἀναθεμάτισε τούς δυτικούς, ὅπως μετά καί οἱ δυτικοί τούς ἀνατολικούς.

Πρῶτο μέλημα τῶν δυτικῶν ἐπισκόπων (μέ τήν προεδρία τοῦ Κορδούης Ὁσίου) ἦταν ἡ δικαίωση τῆς ἔναντι τοῦ Ἀθανασίου τακτικῆς τῆς Ρώμης καί ἡ βάσει γραπτῶν ἐξηγήσεων ἀπαλλαγή τοῦ Μαρκέλλου ἀπό τίς ἐναντίον του κατηγορίες καί δή ἀπό τήν κατηγορία ὅτι ἔθετε τέλος στήν βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. Παράλληλα κινήθηκε θέμα συντάξεως *συμβόλου* πίστεως, κάτι πού, μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ Ἀθανασίου, θεωρήθηκε περιττό, ἐφόσον ὑπῆρχε αὐτό τῆς Νίκαιας. Κρίθηκε ὅμως ἀναγκαῖο νά γίνουν ἀναλύσεις λεπτομερεῖς, πέρα τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας. Αὐτές περιλήφτηκαν στήν *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου *«Τοῖς ἁπανταχοῦ ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας»*, προϋποθέτουν τήν Νίκαια καί ὑπενθυμίζουν τήν ὁρολογία τῆς Β' *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας. Σημαντικό εἶναι ὅτι στίς ἀναλύσεις αὐτές γίνεται, πλήν ἄλλων, προσπάθεια ἐξηγήσεως τῆς νικαϊκῆς φράσεως «τούς... ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας φάσκοντας εἶναι (= τόν Υἱόν)... ἀναθεματίζει ἡ Ἐκκλησία». Ἡ φράση δημιουργοῦσε μεγάλα προβλήματα, διότι ἀπό τό 340 τουλάχιστον ἄρχισαν οἱ συζητήσεις περί τῶν ὑποστάσεων. Τώρα, ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς κάνει τό πρῶτο, ἔστω ἀτελές, βῆμα, ἐξηγώντας ὅτι, μέ τόν ὅρο ὑπόσταση ἐννοεῖται (καί στήν Νίκαια) ἡ οὐσία: «μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἥν αὐτοί οἱ αἱρετικοί οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (*GCS* 44, 113). Ἀμέσως μετά θεμελιώνει καί τήν αὐτοτελή ὕπαρξη τῶν τριῶν προσώπων.

Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς ἀπέκτησε ἰδιάζουσα σημασία στήν ἀνάπτυξη πρωτείου δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, ἕνεκα τῶν κανόνων 3-5, τούς ὁποίους εἰσηγήθηκαν στά μέλη τῆς συνόδου οἱ Ὅσιος Κορδούης καί Γαυδέντιος.

Ἡ γνησιότητα τῶν κανόνων ἀμφισβητήθηκε καί ἡ ἑρμηνεία τους παρουσιάζει προβλήματα. Φαίνεται ὅμως ὅτι, καί ἄν ἀκόμη γνώρισαν κάποιες μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις, εἶναι μᾶλλον γνήσιοι. Μάλιστα οἱ κανόνες ὅλοι τῆς Σαρδικῆς πολύ ἐνωρίς στήν Ρώμη συνδέθηκαν ἐπίτηδες ἤ ἀπό λάθος μέ τούς κανόνες τῆς Νίκαιας καί κυκλοφοροῦσαν ὡς νικαϊκοί, δηλαδή μέ αὐξημένο κῦρος. Σύμφωνα, λοιπόν, μέ τούς κανόνες 3-5, ὅταν ἕνας ἐπίσκοπος καταδικαστεῖ ἀπό τοπική σύνοδο, δικαιοῦται, ἐφόσον ἔχει σοβαρούς λόγους, νά προσφύγει στόν ἐπίσκοπο Ρώμης. Αὐτός ἐξετάζει τήν ὑπόθεση καί ἄν κρίνει σκόπιμο ἀναπέμπει τήν ὑπόθεση στήν τοπική σύνοδο, ἡ ὁποία κρίνει ἐκ νέου. Οἱ κανόνες αὐτοί δέν θεσμοθετοῦν γιά τόν Ρώμης τό *ἔκκλητον*, τό δικαίωμα δηλαδή νά δέχεται *ἔφεση* καί νά κρίνει αὐτός σέ δεύτερο βαθμό. Τοῦ δίνουν ὅμως γιά πρώτη φορά τήν εὐχέρεια ν' ἀποφασίζει αὐτός, ἐάν μιά ὑπόθεση θά ἐπανακριθεῖ ἤ ὄχι ἀπό τό φυσικό της δικαστήριο, δηλ. τήν τοπική σύνοδο. Τήν εὐχέρεια πάντως αὐτή, πού δέν εἶναι σύμφωνη πρός τόν κανόνα 6 τῆς Α' Οἰκουμ. Συνόδου, ἑρμήνευσαν

οἱ ρωμαϊκοί ἐκκλησιαστικοί κύκλοι ὡς στηρικτική τοῦ ρωμαϊκοῦ πρωτείου, μολονότι στήν πράξη τῆς ἴδιας τῆς Δύσεως δέν ἐφαρμόστηκε, ὅπως δείχνει καί ἡ περίπτωση τῆς συνόδου τοῦ 418 στήν Καρθαγένη, ὅπου οἱ συνοδικοί δέν ἀναγνώρισαν ἀνάλογες ἀξιώσεις τοῦ Ρώμης, ἀλλ' ἐπέμειναν οἱ κρίσεις νά ὁριστικοποιοῦνται στήν τοπική σύνοδο. Γενικότερα οἱ κανόνες αὐτοί δέν προϋποθέτουν παλαιότερο ἔθος καί ἠχοῦν ἀνάρμοστα στήν ἐποχή, ὁπότε μάλιστα οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Ρώμης στίς συνόδους ὄχι μόνο δέν προεδρεύουν, ἀλλ' οὔτε καί παίζουν ρόλο ἀποφασιστικό. Οἱ κανόνες 3-5 κατανοοῦνται στό πλαίσιο τῆς ἐποχῆς, στήν ὁποία ἐπικρατοῦσε σύγχυση. Τότε οἱ ὀρθόδοξοι δυτικοί καί ἀνατολικοί ζητοῦσαν κάποιο ἔρεισμα γιά τήν ἐπανεξέταση ἀπό σύνοδο τοῦ θέματος τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Δέν εἶναι τυχαῖο μάλιστα ὅτι ἐφαρμόστηκαν οἱ κανόνες αὐτοί στήν Ἀνατολή πάλι σέ μιά ἐποχή συγχύσεως καί ἀνωμαλιῶν, δηλ. στήν ἐποχή τοῦ Φωτίου. Καί τότε ὅμως, ὅταν ἐπιτεύχτηκε κοινή σύνοδος (880) ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, ἀποφασίστηκε ὅ,τι καί στήν Καρθαγένη, δηλ. οἱ ὁριστικές κρίσεις ὅλων τῶν θεμάτων τελείωναν στήν τοπική σύνοδο.

Κείμενα ἀνατολικῶν:

Ἐπιστολή ἀνατολικῶν καί *σύμβολο*. Δικαιολογοῦσαν πρός τίς Ἐκκλησίες τήν ἀποχώρησή τους καί γιατί ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Μάρκελλος καλῶς εἶχαν καταδικαστεῖ. Πρόσθεταν καί *σύμβολο* πίστεως, τό ὁποῖο μάλιστα ἦταν οὐσιαστικά ἐκεῖνο πού τό 341 ἔστειλαν ἀπό τήν Ἀντιόχεια στά Τρέβιρα, δηλ. τό *τέταρτο σύμβολο* Ἀντιοχείας, ἀρκετά οὐδέτερο (χωρίς ἀναφορά τοῦ ὅρου οὐσία καί μέ καταδίκη τῆς φράσεως «ἦν ὅτε οὐκ ἦν» ὁ Υἱός).

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 48-78. A. HAHN-G.L. HAHN, Bibliothek der Symbole..., σσ. 190-191.

Κύκλος πασχάλιος. Ἀσχολήθηκαν καί μέ τόν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα.

C. TURNER: *EOMIA*, I, σσ. 641-643.

Κείμενα δυτικῶν:

Ἐπιστολαί τῶν συνοδικῶν τῆς Σαρδικῆς *Τοῖς ἁπανταχοῦ ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας* καί *Πρεσβυτέροις Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας*. Σώθηκαν στήν ἑλληνική ἀπό τόν Ἀθανάσιο (*Ἀπολογητικός* Β' 37-50: *ΒΕΠ* 31, 70-90) καί, ἡ πρώτη μόνο, ἀπό τόν Θεοδώρητο (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 8, 1-52: *GCS* 44 [1911] 101-118).

Ἐπιστολαί τῶν συνοδικῶν τῆς Σαρδικῆς *Ad universas Ecclesias* (καί ἑλληνικά), *Ad Julium papam, Ad Mareoticas ecclesias* καί *Ad Constantium imperatorem*. Ἐπιστολή προσωπική τῶν Ὁσίου Κορδούης καί Πρωτογένη Σαρδικῆς *Ad Julium papam*. Σώθηκαν σέ λατινικές πηγές καί δή ἀπό τόν Ἱλάριο Poitiers. Στήν λατινική περιέργως σώθηκαν καί δύο *Ἐπιστολές* τοῦ Ἀθανασίου (ἀπό τήν σύνοδο αὐτή) πρός τόν κλῆρο Ἀλεξανδρείας καί πρός τήν Ἐκκλησία Μαρεώτιδας.

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 103-130, 181-184. C. TURNER: *EOMIA*, I, σσ. 644-662.

***Κανόνες* 21.** Ἡ σύνοδος ἀσχολήθηκε μέ τήν σύνταξη καί κανόνων, πού ἀφοροῦσαν τούς ἐπισκόπους καί δή τήν ἀπόδοση δικαιοσύνης εἰς αὐτούς καί τό ἀμετάθετό τους. Φαίνεται ὅτι ἐξ ἀρχῆς συντάχτηκαν καί στήν ἑλληνική καί στήν λατινική. Τά δύο κείμενα ἔχουν διαφορές, πού δημιουργοῦν προβλήματα ἀπόλυτης γνησιότητάς τους.

PITRA, I, 468-483. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 176-193. JOANNOU, I 2, σσ. 159-189. C. TURNER: *EOMIA*, I, σσ. 452-544. Καί μεταφράσεις στίς ἀνατολικές γλῶσσες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. SCHNEEMELCHER, Serdica 342...: *Ecclesia semper reformanda. E. Wolf zum 50. Geburtstag* (ἐκδ. W. Schneemelcher - K. Steck), Bonn 1952, σσ. 83-104. V. DE CLERCQ, Ossius of Cordova..., Washington 1954, σσ. 314-405. H. HESS, The canons of the Council of Sardica A. D. 343..., Oxford 1958. K. GIRARDET, Kaisergericht und Bischofsgericht..., Bonn 1975. M. RICHARD, Le comput pascal par octaeteris: *Mu* 87 (1974) 318 ἑξ. (ὅπου ὁ συντάκτης θεωρεῖ ὡς βέβαιο ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς τό ἔτος 342). A. CRABBE, Cologne and Serdica: *JThS* 30 (1979) 178-185. L. W. BARNARD, The Council of Serdica. Some problems re-assessed: *AHC* 12 (1980) 1-25. M. TETZ, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342): *ZNTW* 76 (1985) 243-269.

38. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (344)

Οἱ αὐτοκράτορες Κώνστας τῆς Δύσεως καί Κωνστάντιος τῆς Ἀνατολῆς διαπίστωναν συνεχῶς τίς ἀρνητικές συνέπειες τοῦ ὁριστικοῦ ρήγματος, τό ὁποῖο δημιουργήθηκε μεταξύ τῶν δυτικῶν καί τῶν ἀνατολικῶν ἐπισκόπων μετά τήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343 ἤ 342). Φαίνεται μάλιστα πώς οἱ ἀρειανόφρονες ἀνατολικοί, ἀφοῦ εἶχε πεθάνει ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας (341/2), αὐτός δηλ. πού ὀργάνωνε τήν παράταξη τῶν ἀρειανοφρόνων, ἦταν περισσότερο διατεθειμένοι νά κάνουν παραχωρήσεις πρός τούς ὀρθόδοξους δυτικούς, κάτι πού ἐνθάρρυνε καί ὁ Κωνστάντιος. Σέ τέτοιο κλίμα συνῆλθε ἄγνωστος ἀριθμός ἀνατολικῶν ἐπισκόπων στήν Ἀντιόχεια καί συνέταξαν θεολογικό κείμενο, τήν λεγόμενη «**Μακρόστιχον ἔκθεσιν**», ἡ ὁποία περιλαμβάνει: α) τό κάπως οὐδέτερο *τέταρτο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας (341), β) τούς ἀναθεματισμούς τῆς Νίκαιας (325), τούς ὁποίους ἀναλύει καί ἀντικρούει, γ) ἀπόρριψη καί ἀντίκρουση τῶν ἀντιλήψεων τῶν Μαρκέλλου Ἀγ-

κύρας καί Φωτεινοῦ Σιρμίου καί δ) ἀντίκρουση πατροπασχιτικῶν καί σαβελλιανικῶν ἀντιλήψεων.

Πρόκειται, φαίνεται, γιά προσπάθεια συγκερασμοῦ ἀπόψεων καί προπαντός διάθεση τῶν ἀνατολικῶν ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν ἐναντίον τους κατηγορία τῶν δυτικῶν ὅτι παρέμεναν ἀρειανοί. Ἔτσι, ἐνῶ παραθέτουν τό παλαιότερό τους *τέταρτο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας, στό ὁποῖο δέν γίνεται λόγος γιά τήν *οὐσία*, ὁμολογοῦν (§ 4) τόν Υἱό φύσει Υἱό τοῦ Πατέρα: «πρό τῶν αἰώνων γεννηθέντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, Θεόν κατά φύσιν τέλειον εἶναι καί ἀληθῆ». Ἀκόμη ὁμολογοῦν πίστη «εἰς τήν παντέλειον Τριάδα τήν ἁγιωτάτην... Θεόν μέν τόν Πατέρα λέγοντες, Θεόν δέ καί τόν Υἱόν, οὐ δύο τούτους Θεούς, ἀλλ' ἕν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα καί μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τήν συμφωνίαν, πανταρχοῦντος μέν καθόλου πάντων καί αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ μόνου τοῦ Πατρός, τοῦ δέ Υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ Πατρί». Κι ἐνῶ κάνουν τό πολυσήμαντο βῆμα, δεχόμενοι τόν Υἱό Θεό «κατά φύσιν τέλειον», ἀφήνουν νά φανεῖ ἡ ἰδέα τῆς ὑποταγῆς, ὅτι παρ' ὅλα αὐτά ὁ Υἱός «ὑποτέτακται τῷ Πατρί», εἶναι κάπως κατώτερος τοῦ Πατέρα. Ἡ τάση αὐτή θά ἐμφανιστεῖ στά *σύμβολα* τῶν συνόδων στό Σίρμιο (ἀπό τό 351 καί μετά) καί δείχνει τήν δυσκολία τῶν πρώην ἀκραίων ἀρειανοφρόνων νά δεχτοῦν τήν συναϊδιότητα τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ, ὅπως τήν πίστευαν οἱ ὁμοουσιανοί. Τήν *«Μακρόστιχον ἔκθεσιν»* παρουσίασε τετραμελής ἀντιπροσωπεία σέ σύνοδο δυτικῶν στό Μιλάνο (345), ἀλλά δέν ἔφερε τήν προσδοκώμενη συμφιλίωση, ἀφοῦ μάλιστα δέν περιεῖχε ἀθώωση τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

Τό κείμενο διέσωσε ὁ Ἀθανάσιος (*Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 26) καί ὁ Σωκράτης (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 9, 3-28). *ΒΕΠ* 31, 310-313. A. HAHN - G. L. HAHN, Bibliothek der Symbole..., Breslau 1897, σσ. 192-196. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 251-254.

39. ΑΦΡΑΑΤ(ΗΣ) (+ λίγο μετά τό 345)

πρῶτος σύρος ὀρθόδοξος συγγραφέας

Ὁ Ἀφραάτης (στά συριακά: Ἀφραάτ) ὑπῆρξε ὁ πρῶτος σύρος ὀρθόδοξος συγγραφέας καί ὁ πρῶτος χριστιανός πού ἔγραψε στήν ἐπικράτεια τῶν σασσανιδῶν Περσῶν. Γεννήθηκε μᾶλλον μεταξύ 260 καί 275, στά σύνορα Συρίας καί Ἰράκ, καί ἔζησε μεταξύ τῶν λίγων χριστιανῶν τῆς περσικῆς κοινωνίας, στήν ὁποία οἱ Ἰουδαῖοι ἀσκοῦσαν ἀποφασιστική ἐπίδραση, πνευματική καί οἰκονομική. Ἔμεινε κι ἔδρασε στούς κόλπους τῆς κοινωνίας, καλλιέργησε τήν ἄσκηση, πρόβαλε τήν ἐγκράτεια καί τήν παρθενία, χωρίς ὁ ἴδιος νά εἶναι ἐπι-

κεφαλῆς μοναχῶν καί χωρίς νά γίνει ἐπίσκοπος, ὅπως ὑποστηρίχτηκε. Ἡ παιδεία του βρισκόταν στά πλαίσια τῆς χριστιανικῆς κατηχήσεως τοῦ Γ' αἰ. Αὐτό, γενικά γιά τόν περσοσυριακό χῶρο καί εἰδικά γιά τόν Ἀφραάτη, σήμαινε ἄγνοια τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ἄγνοια τῆς θεολογικῆς διεργασίας, πού εἶχε συντελεστεῖ ἔξω ἀπό τόν ἑλληνοσυριακό χῶρο, εὐρεία γνώση τοῦ σημιτικοῦ πνεύματος καί τῆς ραββινικῆς γραμματείας καί οἰκειότητα πρός τό ἰουδαιοχριστιανικό πνεῦμα. Τήν κατάσταση αὐτή ἀπηχοῦν τά ἔργα τοῦ Ἀφραάτη, πού ἄρχισε νά γράφει τό 337. Αἰσθάνεται μάλιστα ὑπερήφανος καί τό δηλώνει (*Ἐπίδειξις* 22, 26) σαφῶς ὅτι γράφει ἀποκλειστικά ὡς «μαθητής» τῶν *Γραφῶν* καί ὅτι ἀφήνει κατά μέρος κάθε φιλοσοφική γνώση. Ἡ ἔρευνα ὅμως ἔδειξε ὅτι ἐκτός ἀπό τήν σημιτική ἀνθρωπολογία καί ἐσχατολογία τόν ἐπηρέασαν περιθωριακά ὁ γνωστικισμός τοῦ Οὐαλεντίνου (βλ. τήν ἴδια *Ἐπίδειξιν* 22) καί οἱ κουμρανικές ἀντιλήψεις.

Τήν *Γραφή*, τήν ὁποία γνωρίζει στήν μορφή τῆς συριακῆς *πεσιτ(τ)ώ* καί τοῦ *Διατεσσάρων* Εὐαγγελίου τοῦ Τατιανοῦ, ἑρμηνεύει ἱστορικογραμματικά καί μέ τήν ἴδια τήν Γραφή. Ἐμφανίζεται ὅμως καί στόν Ἀφραάτη τό ἐνδιαφέρον γιά τυπολογική ἑρμηνεία. Ἀξιολογεῖ γεγονότα τῆς *ΠΔ* ὡς rāzā (μυστήριο/τύπος/σύμβολο), πού στήν *ΚΔ* γίνονται šerāzā (ἀλήθεια). Τήν ἀλήθεια κατανοοῦν μόνο οἱ χριστιανοί, πού ἀποτελοῦν τήν συνέχεια τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ, ὡς δέκτη τῶν θείων ἐπαγγελιῶν. Ἡ ἑρμηνεία του, πού σπάνια γίνεται θεολογική, ἐγκλωβίζεται κυρίως στήν παλαιοδιαθηκική καί ἰουδαιοχριστιανική παράδοση καί ἀποβλέπει σέ δύο σκοπούς. Πρῶτον, στήν θεμελίωση καί προβολή τῆς παρθενίας καί τῆς ἀσκήσεως, πού συνιστοῦν τό ἔσχατο ἰδεῶδες τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ ἐγκρατιτικές τάσεις τόν ἐπηρεάζουν τόσο πολύ, ὥστε συχνά δίνει τήν ἐντύπωση ὅτι στήν Ἐκκλησία ἀνήκουν μόνο ἤ κατ' ἐξοχήν οἱ παρθενεύοντες ἀσκητές («υἱοί /θυγατέρες τῆς Διαθήκης»), ἰδέα τήν ὁποία πῆρε ἴσως ἀπό τήν κοινότητα τοῦ Κουμράν. Στήν 7η *Ἐπίδειξιν* μάλιστα θέλει τούς βαπτιζόμενους ὅλους παρθένους. Αὐτοί πάντως δέν συνιστοῦσαν μοναστικές κοινότητες, οὔτε ζοῦσαν ἐρημιτικό βίο. Ζοῦσαν στούς κόλπους τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, ὅπου, φαίνεται, σχημάτιζαν εἶδος ὁμάδων τῶν ἐκλεκτῶν. Δεύτερον, ἀποβλέπει στήν προβολή τοῦ χριστιανισμοῦ ὡς ἀληθινοῦ ἀποδέκτη τῶν ἐκπληρωμένων πλέον ἐπαγγελιῶν, πού ἀρχικά δόθηκαν στόν Ἰσραήλ. Ὁ Ἀφραάτης εἶναι στήν ἁπλοϊκή του θεολογία ὀρθόδοξος (μολονότι ἀγνοοῦσε ἀκόμα καί τό θεολογικό γεγονός τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας), χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι μέ τήν ἐπίδραση τοῦ ἰουδαϊκοῦ πνεύματος δέν ἀπέφυγε παρεκκλίσεις, ὅπως π.χ. ὅτι οἱ ψυχές μετά τόν θάνατο ναρκώνονται μέχρι τήν δευτέρα παρουσία κ.ἄ. Παρά ταῦτα μέ τό ἔργο του θε-

μελίωσε οὐσιαστικά τήν συριακή χριστιανική γραμματεία καί δημιούργησε τίς προϋποθέσεις γιά τήν ἐμφάνιση τοῦ ἐντυπωσιακοῦ ἔργου τοῦ Ἐφραίμ. Γι' αὐτό καί δίκαια ἔμεινε στήν ἱστορία ὡς «ὁ σοφός Πέρσης».

Ἐπιδείξεις. Ὁ Ἀφραάτης ἀναδείχτηκε, παρά τήν θεολογική του ρηχότητα, ταλαντοῦχος συγγραφέας, μέ διάθεση μάλιστα ποιητική. Συνέταξε 23 σύντομα καί γλαφυρά ἀσκητικοοικοδομητικά, παραινετικά, ὑμνητικά καί ἀντιιουδαϊκά ἐργίδια ἤ λόγους πού ὀνόμαζε *Tahw'jata* = *Ἐπιδείξεις* ἤ *Ἐκθέσεις*. Τά 10 πρῶτα ἔγραψε τό 337, τά ἑπόμενα 11 τό 344 (μέ ἀφορμή καί τόν ρόλο τῶν Ἰουδαίων στόν διωγμό κατά τῶν χριστιανῶν τοῦ πέρση μονάρχη Σαπ(φ)ώρ τό 338 καί μετά) καί τό 23ο τό 345.

Τά δέκα πρῶτα πραγματεύονται ἀντίστοιχα περί πίστεως, ἀγάπης, νηστείας, προσευχῆς, πολέμου, ἀσκητῶν («υἱῶν τῆς διαθήκης»), μετανοίας, ἀναστάσεως, ταπεινοφροσύνης καί ποιμένων. Ἀποτελοῦν θαυμάσιο ἀσκητικο-πνευματικό βοήθημα μέ σκοπό τήν τελείωση καί εἰρήνη τοῦ πιστοῦ μέ τήν πίστη, τήν ἐγκράτεια καί τήν παρθενία. Τά ἔργα του αὐτά δημιούργησαν τό χαρακτηριστικό ἀσκητικό κλίμα τῆς συριακῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά δέν φθάνουν στό ὕψος τῆς νηπτικῆς θεολογίας καί δέν ὑποδεικνύουν στάδια ἀσκητικοῦ βίου. Ἀπευθύνονται στούς «υἱούς (καί θυγατέρας) τῆς διαθήκης». Τά λοιπά 13 ἐργίδια συνιστοῦν προσπάθεια ἀντιπαραθέσεως χριστιανισμοῦ καί ἰουδαϊσμοῦ, κάτι πού τήν ἴδια ἐποχή στόν ἑλληνοσυριακό χῶρο ἐπιχείρησε καί ὁ Σοφιστής Ἀστέριος (+341/2).

ΙΑΚΩΒΟΣ ΝΙΣΙΒΕΩΣ (+338). Πρῶτος ἐπίσκοπος Νισίβεως, πού βοήθησε ἀποφασιστικά στήν δημιουργία τοῦ συροχριστιανικοῦ πνευματικοῦ κλίματος καί ἐνθάρρυνε στό συγγραφικό θεολογικό ἔργο τόν θεμελιωτή τῆς συριακῆς χριστιανικῆς γραμματείας Ἀφραάτη. Ἡ μεγάλη φήμη τοῦ Ἰακώβου, τοῦ ὁποίου δέν γνωρίζουμε κανένα κείμενο, ἔγινε αἰτία νά τοῦ ἀποδοθοῦν διάφορα ἔργα καί ἡ ἀρμενική μετάφραση τῶν *Ἐπιδείξεων* τοῦ Ἀφραάτη (K. Krueger, Jacob von Nisibis in syrischer und armenischer Überlieferung: *Mu* 81 [1968] 161-179).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

J. PARISOT: *PS* I-II (1894 καί 1907 μέ λατινική μετάφραση). G. BERT, Aphraates des persischen Weisen Homilien, Leipzig 1888 (πλήρης γερμανική μετάφραση). Γιά τήν πλήρη ἀρχαία ἀρμενική καί τίς ἐπιμέρους σύγχρονες μεταφράσεις τοῦ Ἀφραάτη βλ. ORTIZ DE URBINA, Patrologia Syriaca, Roma 1965, σ. 48.

Μελέτες:

P. SCHWEN, A., seine Person und sein Verständnis des Christentums, Berlin 1907 (καί ἐπανέκδοση τό 1973). L. HÄFELI, Stilmittel bei A..., Leipzig 1932. ORTIZ DE URBINA, Die Gottheit Christ bei A., Roma 1933. M. MAUDE, Rhythmic patterns in the homilies of A.: *Anglican Theolog. Rev.* 17 (1935) 225-233. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Controversia di A. coi Giudei: *Stud. Missionalia* 3 (1947) 85-106. E. BECK, Symbolum - Mysterium bei A. und Ephräm: *OC* 42(1958) 19-40. A. VÖÖBUS, Methodologisches zum Studium der Anweisungen A: *OC* 46 (1962) 25-32 (βλ. καί *CSCO* 184, *CSCO* sub. 14). R. MURRAY, The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of A. and Ephrem: *OCP* 30 (1964) 315-362. A. VOGEL, Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien A., Hof 1966. J. NEUSNER, A. and Judaism: the Christian-Jewish argument in IV century Iran, Leiden 1971. P. KAWERAU, Das Christentum des Ostens, Stuttgart 1972, σσ. 37-42. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac tradition, London 1975. B. BONIFACINO, Significato dei termini santo, santitá, santificare nelle "Dimostrazione" di Afraate il "Sapiente Persiano": *Studi Ric Oriente crist.* 1 (1978) No 1, σσ. 67-78 καί No 2, σσ. 17-38. F. PERICOLI RIDOLFINI, Note sull' antropologia e sull' escatologia del "Sapiente Persiano": στό ἴδιο περιοδ. 1 (1978) No 1, σσ. 5-17 καί No 2, σσ. 5-16. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Problema trinitario e problema cristologico nelle "Dimostrazioni" del "Sapiente Persiano": στό ἴδιο περιοδ. 2 (1979) No 2, σσ. 99-125. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, I Sacramenti negli scritti del "Sapiente Persiano": στό ἴδιο περιοδ. 2 (1979) No 3, σσ. 157-171. G. NEDUNGATT, The Authenticity of Aphraat's Synodal Letter: *OCP* 46 (1980) 62-88. L. BRADE, Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel: *OCP* 62 (1978) 98-102. J. M. SAUGET, Entretiens d' Aphraat en arabe sous le nom d' Éphrem: *Mu* 92 (1979) 61-70. TJITZE BAARDA, The Gospel quotations of Aphrahat, the Persian Sage. Aphrahat's text of the fourth Gospel, (1-2 τόμοι), Amsterdam 1975. A. GUILLAUMONT, Un midrash d' Exode 4, 24-26 chez Aphraate et Éphrem de Nisibe: *A Tribute to A. Vööbus: Studies in early Christian literature and its environment...* Ed. by R. H. Fischer, Chicago 1977, σσ. 89-96. J. OUELLETTE, Sens et portée de l' argument scripturaire chez Aphraate: *A Tribute to A. Vööbus* (= προηγούμενο ἔργο), σσ. 191-202.

40. ΠΑΧΩΜΙΟΣ (+346)

γενάρχης τῆς «κοινωνίας»-κοινοβίου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ ἀπαίδευτος κόπτης Παχώμιος ἔγινε μεταξύ τοῦ 320 καί τοῦ 330 ὁ γενάρχης τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ, ὅταν ἡ Ἐκκλησία πανηγύριζε τήν ὁριστική της ἔξοδο ἀπό τίς κατακόμβες καί συγχρόνως κλονιζόταν ἀπό τήν αἵρεση τοῦ Ἀρείου. Ἡ σημασία τῆς πρωτοβουλίας τοῦ Π. εἶναι τεράστια, ἐφόσον τό κοινόβιο ἔκτοτε ἀπορρόφησε

τό μέγιστο μέρος τοῦ ἀναχωρητισμοῦ κι ἐφόσον ὁ μοναχισμός ἀποτελεῖ νόμιμο καί ἱερό εἶδος ἐκκλησιαστικοῦ βίου.

Ἀπό τά μέσα κυρίως τοῦ Γ' αἰ. ἐμφανίστηκε στό πλαίσιο ἤ στό περιθώριο τῆς χριστιανικῆς κοινωνίας ὁ μοναστικός βίος, πού στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. ἔγινε μέγα καί ἄμορφο ρεῦμα, κατακλύζοντας τίς αἰγυπτιακές καί συριακές ἐρήμους. Ὁ ἀναχωρητισμός ἤ ἐρημιτικός βίος ἦταν ἐπιβλητική πραγματικότητα, πού συγκινοῦσε μέ τούς χαρισματικούς θεόπτες ἀββάδες ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Ὁ Παχώμιος κατόρθωσε νά μεταπλάσει μέρος τοῦ ἰσχυροῦ καί ἄμορφου τούτου ρεύματος σέ δομημένη μοναστική *«κοινωνία»*, δηλ. σέ κοινόβιο.

Οἱ πηγές πού πληροφοροῦν τήν κοινοβιογονία καί τήν ζωή τοῦ Π. εἶναι κείμενα, πού γνώρισαν πολλαπλές ἐπεξεργασίες καί νοθεῖες. Πρόκειται γιά τούς *«Βίους»* τοῦ Π. καί τά ἔργα πού ἀποδίδονται στόν ἴδιο καί τούς διαδόχους του Θεόδωρο καί Ὠρσίσιο. Τά πρωτότυπά τους ἔχουν χαθεῖ, ἀλλά μέ φιλολογική ἔρευνα μποροῦμε ὥς ἕνα σημεῖο νά διακρίνουμε τά αὐθεντικά τους μέρη. Παλαιότερα ἡ γνώση τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ στηριζόταν κυρίως στό κεφάλαιο 32 τῆς *Λαυσαϊκῆς ἱστορίας* τοῦ Παλλαδίου, πού ὅμως ἔχει μικρή ἱστορική ἀξία, ὅπως φάνηκε μετά ἀπό τήν δημοσίευση καί τῶν σχετικῶν κοπτικῶν πηγῶν.

Προϋποθέσεις τῆς «κοινωνίας»

Ἡ προσωπική περιπέτεια καί ἱστορία τοῦ Π. ἀποτελεῖ τόν ἑρμηνευτικό ὅρο τῆς δημιουργίας του. Ὄντας φυλακισμένος, ἐντυπωσιάστηκε ἀπό τήν ἀγάπη πού τοῦ ἔδειξαν οἱ χριστιανοί, στήν Ἐκκλησία τῶν ὁποίων κατηχήθηκε καί βαπτίστηκε. Ἀμέσως ἐπιδόθηκε στήν ὑλική διακονία τῶν πλησίον του, μέχρις ὅτου ἔγινε ὑποτακτικός τοῦ ἀναχωρητῆ Παλαίμωνα. Ἐκεῖ ἔμαθε κι ἔζησε τήν ἄσκηση, ἐκτίμησε τόν ρόλο τοῦ πνευματικοῦ πατέρα, τοῦ ἀββᾶ, καί τῆς ὑπακοῆς σ' αὐτόν, καί μέ θεία ἐπέμβαση ἔδωσε νέο περιεχόμενο στήν διακονία, στήν ὁποία εἶχε τάξει τόν ἑαυτό του: ὄφειλε στό ἑξῆς νά ἐργαστεῖ γιά τήν συμφιλίωση τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Θεό. Ἔτσι δημιούργησε τό μέγα ἔργο του, τήν «κοινωνία» ἤ τό κοινόβιο, τό ὁποῖο συγχρόνως ἀποτελεῖ καί τό σχῆμα, μέ τό ὁποῖο ὑπηρέτησε τόν σκοπό του. Ἐφόδια εἶχε τήν ἀπόλυτη ἀφοσίωση στόν σκοπό του, τήν θεληματικότητα, τήν ὀργανωτικότητα, τήν πλούσια ἀσκητική πείρα, τήν εὐρεία γνώση τῆς Γραφῆς στά κοπτικά καί τά χαρίσματα τοῦ ποιμένα, τῆς καθοδηγήσεως τῶν ἀνθρώπων, τῆς ταπεινοφροσύνης, τῆς ἀγάπης, τῆς μετάνοιας καί τῆς διακρίσεως πνευμάτων. Ὅσο

καλά γνώριζε τόν ἀναχωρητικό ἀσκητικό βίο τῆς Αἰγύπτου, τόσο πολύ ἀγνοοῦσε τήν θεολογική προβληματική τῆς ἐποχῆς του. Ἦταν ὅμως ἀρκετά κατατοπισμένος, ὥστε νά μένει στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί νά ἀποστρέφεται τόν ὠριγενισμό καί τόν ἀρειανισμό, ὅπως ἔκαναν καί οἱ διάδοχοί του. Ἡ ἀσκητική του ἔμεινε σέ πρακτικό ἐπίπεδο καί μόνο πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του εἶχε φαινόμενα ἔκτακτων θείων ἐμπειριῶν καί χαρισμάτων.

Τό πνεῦμα τῆς «κοινωνίας»

Ὁ Π., μετά τήν ἑπταετή ἄσκηση καί μαθητεία στόν ἀναχωρητή Παλαίμωνα, ἀποσύρθηκε στήν Ταβέννηση γιά ἐντονότερη ἄσκηση. Ἐκεῖ τοῦ ἀποκαλύφτηκε ὅτι πρέπει νά ἀφιερωθεῖ στήν συμφιλίωση τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Θεό, δηλ. στό ἔργο τῆς σωτηρίας γενικά καί τῆς τελειώσεως εἰδικά τῶν ἀνθρώπων. Ὑπάκουσε καί ἄρχισε νά ἱδρύει μονή κοινοβιακή, τήν ὁποία οἱ πρῶτες πηγές ὀνομάζουν «κοινωνία» καί ἡ ὁποία θ' ἀποβεῖ νέα πολυσήμαντη πραγματικότητα στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Τό ἔργο τοῦτο ὀνομάζουμε ὀρθότερα *παχωμιανό μοναχισμό*, γιατί γνώρισε ἐσωτερική ἐξέλιξη ἀπό τά χρόνια τοῦ Π. μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ., καί δύσκολα διακρίνουμε τά καθαυτό στοιχεῖα τοῦ Π. ἀπό αὐτά πού τοῦ προσέγραψαν ἤ πρόσθεσαν οἱ ἄμεσοι διάδοχοί του.

Ὁ ὅρος «κοινωνία» εἶναι χαρακτηριστικός τοῦ πνεύματος τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ, πού στηρίζεται: α) Στόν *κοινοβιακό βίο*. Γιά πρώτη φορά στόν μοναχισμό τά πάντα εἶναι κοινά: τροφή, ἔνδυση, ἐργασία, προσευχή, λειτουργική ζωή. Πρότυπο τῆς κοινοβιακότητας μνημονεύεται συμβατικά ἡ πρώτη ἱεροσολυμιτική κοινότητα. β) Στήν *ἀπολυτοποίηση τῆς σχέσεως γέροντα καί μοναχοῦ* (ὑποτακτικοῦ). Ἡ σχέση αὐτή, πού ἦταν ἤδη γνωστή στόν ἀναχωρητισμό, γίνεται ἐξελικτικά κανόνας ἀπόλυτος. Ὁ γέροντας (ἤ ἀββᾶς ἤ ἡγούμενος) τῆς «κοινωνίας» - κοινοβίου ἀποβαίνει ὁ μόνος ἐγγυητής καί διδάσκαλος μετά τόν Θεό γιά τήν ὀρθή ἄσκηση καί τήν σωτηρία τοῦ μοναχοῦ· ἀποβαίνει «πατήρ», στόν ὁποῖο οἱ κοινοβιάτες ὀφείλουν ἀπόλυτη ὑπακοή, διότι αὐτός ἔχει ἐπωμιστεῖ ἄμεσα τήν εὐθύνη τῆς σωτηρίας καί τελειώσεως τοῦ μοναχοῦ, αὐτός ἔχει τό χάρισμα τῆς πνευματικῆς καθοδηγήσεως. γ) Στήν *τήρηση τοῦ Κανόνα*. Ὁ τρόπος τοῦ κοινοβιακοῦ βίου καί ἡ ἀπόλυτη ὑπακοή τῶν μοναχῶν στόν ἀββᾶ ἐκφράζονται σέ σύντομα κείμενα πού ὀνομάστηκαν *«Κανών Παχωμίου»* καί ἔπρεπε νά τηροῦνται. Ἰδιαίτερα, μετά τόν θάνατο τοῦ Π., ὁ *Κανόνας* ὑψώθηκε σέ ἀπόλυτο, ἱερό καί ἀπαραβίαστο κείμενο, ὥστε νά ὑπηρετεῖ τήν συνοχή τῆς «κοινωνίας» καί ν' ἀποθαρ-

ρύνει τίς διασπαστικές τάσεις ἤ τούς νεωτερισμούς, πού πάντως δέν ἔλειψαν. δ) Στήν *ἀμοιβαία διακονία καί ἀμοιβαία εὐθύνη*. Γιά πρώτη φορά στόν μοναχισμό θεσπίζονται ἡ διακονία (ὡς μίμηση Χριστοῦ) τοῦ ἑνός μοναχοῦ πρός τόν ἄλλο καί μάλιστα ἡ εὐθύνη τοῦ ἑνός γιά τήν σωτηρία τοῦ ἄλλου. Ἡ ἀμοιβαιότητα αὐτή προσδιορίζει περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλο στοιχεῖο τήν «κοινωνία» τοῦ Π. ε) *Στήν ἐκκλησιαστικότητα καί τήν κοινή κατήχηση*. Τό κοινόβιο τοῦ Π. συνιστοῦσε εἶδος πλήρους ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, διότι ζοῦσε κατά τήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τελοῦσε τήν *Λειτουργία* Σάββατο καί Κυριακή (ὁπότε κοινωνοῦσαν ὅλοι οἱ μοναχοί), χρησιμοποιοῦσε τά λειτουργικά ἤθη τῶν αἰγυπτιακῶν κοινοτήτων καί – τό σπουδαιότερο – ἀσκοῦσε τό κατηχητικό ἔργο γιά ἐθνικούς καί γιά μοναχούς. Ὁ Π. δεχόταν στήν μονή του ὄχι μόνο χριστιανούς, πού ἤθελαν μέ τήν ἄσκηση καί τήν ὑπακοή νά τελειωθοῦν, ἀλλά καί ἐθνικούς τῆς περιοχῆς, τούς ὁποίους κατηχοῦσε, γιά νά γίνουν πρῶτα χριστιανοί καί μετά νά ζήσουν – ἄν ἤθελαν – κοινοβιακά. Μοναδική βάση τῆς κατηχήσεως καί τῆς διδασκαλίας του ἦταν ἡ Γραφή. Ἡ διδασκαλία καί ἡ ἀσκητική μέθοδός του ἦταν πρακτική, χωρίς θεωρητικές ἀπόψεις καί ἀναλύσεις θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως τοῦ Εὐαγρίου. Ἐκκλησιολογικά τό κοινόβιο τοῦ Π. ἔμοιαζε ὡς ἕναν βαθμό μέ ἐνορία, τῆς ὁποίας τούς ἱερεῖς χειροτονοῦσε ὁ ἐπίσκοπος, μέ τόν ὁποῖο συνήθως βρισκόταν σέ καλές σχέσεις κανονικῆς κοινωνίας ἤ καί ἐξαρτήσεως. Ἡ ἐξάρτηση αὐτή δέν εἶχε καί θεσμοποιηθεῖ, μέ ἀποτέλεσμα νά μή λείπουν οἱ προστριβές.

Δομή καί ὀργάνωση τῆς «κοινωνίας»

Ὁ Π. δέν ὀργάνωσε ἁπλῶς ὁμάδα μοναχῶν, ἀλλά τήν ἀνύψωσε σέ «κοινωνία», μέ στοιχεῖα τοῦ ἀναχωρητικοῦ καί ἡμιαναχωρητικοῦ βίου, τῶν αἰγυπτιακῶν πολιτικοθρησκευτικῶν δομῶν, τῆς στρατιωτικῆς του ἐμπειρίας καί τῆς φωτισμένης ἰδιοφυΐας του. Ἀρχικά ἵδρυσε ἕνα κοινόβιο, στό ὁποῖο ὁ ἴδιος ἦταν ὁ πατήρ ἤ ἀββᾶς (apa) ἤ ἡγούμενος. Ἡ προσέλευση μεγάλου πλήθους μοναχῶν τόν ὑποχρέωσε νά ἱδρύσει ἕντεκα συνολικά κοινόβια (9 ἀνδρικά, 2 γυναικεῖα), στά ὁποῖα ἐγκαθιστοῦσε τόν *πρῶτον* (τόν πατέρα ἤ ἡγούμενο), τόν *δεύτερον* (ἤ τόν οἰκονόμον) καί τούς λοιπούς ὑπευθύνους τῶν διακονημάτων, τούς *οἰκιακούς*. Στά κοινόβια ἀνῆκαν πολλά οἰκήματα, στό καθένα ἀπό τά ὁποῖα ἔμεναν μαζί ὅσοι ἀσχολοῦνταν μέ τό ἴδιο διακόνημα, γιά τό ὁποῖο ὑπεύθυνος ἦταν ὁ οἰκιακός. Ὁ ἴδιος ὁ Π., ἐγκατεστημένος τελικά στό Βαῦ, διατηροῦσε ὡς «πατήρ τῆς κοινωνίας» τήν τελική εὐθύνη καί πατρότητα γιά ὅλα τά κοινόβια,

χε ὡς βοηθούς τόν *γενικόν δεύτερον*, τόν *γενικόν οἰκονόμον* (πού φρόντιζε κι ἐπέβλεπε οἰκονομικά καί διοικητικά ὅλα τά κοινόβια) καί ἄλλους τιτλούχους μοναχούς μέ ἀνάλογες εὐθύνες. Οἱ ὅροι πού χρησιμοποιοῦνται στίς πηγές γιά τό παχωμιανό κοινόβιο, ἐκτός ἀπό τόν ὅρο «κοινωνία», εἶναι *μονή* καί *μοναστήριον*, γνωστοί καί στόν λοιπό τότε μοναχισμό, πού σήμαιναν τό εἶδος τοῦ κτηρίου, τόν ἥσυχο τόπο τοῦ ἀναχωρητῆ, ἀλλά καί τό κτήριο ἤ τόν τόπο ὁμάδας ἡμιαναχωρητῶν.

ΒΙΟΣ

Ὁ Π. γεννήθηκε ἀπό ἐθνικούς στήν Θηβαΐδα τῆς Ἄνω Αἰγύπτου (στό Snê, δηλ. στήν ἀρχαία Λατόπουλη) περί τό 287. Τό 313/4 ἤ καί νωρίτερα ὑπηρέτησε ἀκούσια στόν ρωμαϊκό στρατό. Γιά λόγους ἄγνωστους φυλακίστηκε στήν Θήβα ἤ Θηβαΐδα. Κάτοικοι τῆς περιοχῆς ἀπάλυναν τίς κακουχίες τοῦ ἴδιου καί τῶν συστρατιωτῶν του. Τό γεγονός τοῦ κίνησε τόν θαυμασμό. Ὅταν πληροφορήθηκε ὅτι αὐτοί πού τόν βοηθοῦσαν ἀνιδιοτελῶς ἦταν χριστιανοί, πῆρε τήν διπλή ἀπόφαση: νά γίνει χριστιανός καί νά ἀφιερωθεῖ καί ὁ ἴδιος στήν διακονία τῶν συνανθρώπων του. Μετά τήν ἀποφυλάκισή του βρέθηκε στό Senesêt, τό ἀρχαῖο Χηνοβοσκίο, ὅπου πραγμάτωσε τήν ὑπόσχεσή του. Κατηχήθηκε, στήν κοπτική, βαπτίστηκε καί ἀφιερώθηκε γιά τρία χρόνια στήν διακονία ἐκείνων πού εἶχαν ὑλικές ἀνάγκες. Ὕστερα ἐπισκέφτηκε γνωστό ἀναχωρητή τῆς γειτονικῆς ἐρήμου, τόν Παλαίμωνα, κοντά στόν ὁποῖο ἀσκήτεψε ἑπτά χρόνια.

Μέ ὁραματική ὑπόδειξη ἀγγέλου ἄφησε τόν ἀββᾶ του κι ἐγκαταστάθηκε σ' ἐγκαταλελειμμένο χωριό, τήν Ταβέννηση. Νόμισε ὅμως ὅτι ἔτσι ἀπομακρυνόταν ἀπό τήν ἀπόφασή του νά διακονήσει. Στήν ἔντονη αὐτή προβληματική τοῦ ἀπάντησε ὁ Θεός, ὑποδεικνύοντάς του νά μείνει ἐκεῖ καί νά συνάξει ἀνθρώπους γιά νά τούς συμφιλιώσει μέ τόν Θεό. Αὐτό ἀποτέλεσε τήν αἰτία, γιά νά ἀποφασίσει (μεταξύ 320 καί 325;) τήν ἵδρυση τῆς πρώτης κοινοβιακῆς μονῆς, πρόπλασμα τῆς *«κοινωνίας»*, πού συνιστοῦσε τό νέο εἶδος τῆς διακονίας του πρός τούς ἀνθρώπους μέ βάση τήν κοινοκτημοσύνη, κατά τό πρότυπο τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητας τῶν Ἱεροσολύμων (*Πράξ.* 4, 32).

Ὁ Π. ἐπιδόθηκε μέ ζῆλο στό ἔργο του, ἀλλά οἱ κόπτες χωρικοί πού προσῆλθαν, βλέποντας τόσο ἁπλοϊκό, ταπεινό καί διακονικό τόν προϊστάμενο, δέν πειθάρχησαν. Διασκορπίστηκαν κι ἔτσι ἡ προσπάθεια συστάσεως τῆς πρώτης «κοινωνίας» ἀπέτυχε.

Ὁ Π. δέν ἀποθαρρύνθηκε. Ἄρχισε πάλι τό ἔργο του, μέ πλουσιότερη τώρα πεῖρα. Ἔτσι, σύναξε πάλι μοναχούς-μαθητές, τῶν ὁποίων κατηύθυνε τήν ὅλη ζωή, πνευματική καί ὑλική, μέ βάση *«Κανόνα»*, τόν ὁποῖο δημιούργησε σταδιακά γιά τόν σκοπό αὐτό καί τόν ὁποῖο ἔπρεπε νά ἐφαρμόζουν ὅλα τά μέλη τοῦ κοινοβίου. Σύντομα οἱ μοναχοί αὐξήθηκαν καί ὁ Π.

ἀναγκάστηκε νά ἱδρύσει, σέ μικρή ἀπόσταση συνήθως, ἄλλες ὅμοιες μονές, στίς ὁποῖες καθιστοῦσε καί ἕναν ἀββᾶ ἤ ἀρχιμανδρίτη, διατηρώντας ὁ ἴδιος τήν τελική γενική εὐθύνη γιά ὅλες τίς μονές, πού ὅλες μαζί ἀποτελοῦσαν τήν «κοινωνία». Πρός τό τέλος, μᾶλλον, τῆς ζωῆς του ἄφησε τήν πρώτη μονή τῆς Ταβέννησης κι ἐγκαταστάθηκε στήν μονή τοῦ Βαῦ ἤ Παβοῦ (Faou) ἱδρυμένη περί τό 328. Ἀπό ἐκεῖ καθοδηγοῦσε ὅλες τίς μονές μέ τήν βοήθεια καί τοῦ «οἰκονόμου», πού εἶχε τήν διαχείριση τῶν οἰκονομικῶν τῆς ὅλης «κοινωνίας». Περί τό 346 καταγγέλθηκε γιά ὁράματα πού ἔβλεπε καί θαύματα πού ἔκανε. Σύνοδος στήν Λατόπολη τόν ἀθώωσε, ἀλλά στίς 9 Μαΐου τοῦ 346 ἤ τοῦ 347 ὑπέκυψε στήν πανώλη, πού ἀποδεκάτιζε τήν περιοχή. Εἶχε ἤδη ἱδρύσει 9 ἀνδρικά καί 2 γυναικεῖα κοινόβια, ὅπου κατά τήν παράδοση μόναζαν περισσότερα ἀπό 5.000 πρόσωπα. Ἡ Ἐκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 15 Μαΐου.

ΕΡΓΑ

Κατά τήν παράδοση ὁ Π. ἔγραψε *Κανόνες*, μέ τούς ὁποίους καθόριζε τόν τρόπο ζωῆς καί ἀσκήσεως τῶν κοινοβιακῶν μοναστηριῶν του, *Κατηχήσεις*, ἐπίσης γιά τούς μοναχούς - ὑποτακτικούς του, καί *Ἐπιστολές*. Ὅλα γράφηκαν στήν κοπτική, ἀλλά γρήγορα – καί μάλιστα οἱ Κανόνες – μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική, διότι μέ τήν ἔναρξη (346) τῆς ἡγουμενίας τοῦ Θεοδώρου, πού γνώριζε καί τήν ἑλληνική, αὐξήθηκαν καί οἱ ἑλληνόφωνοι μοναχοί. Δυστυχῶς ὅμως ἡ σημερινή μορφή τους προϋποθέτει, ἐξαιρουμένων τῶν *Ἐπιστολῶν*, ἐπανειλημμένες ἐπεξεργασίες, πού ἔγιναν ἤδη ἀπό τά χρόνια τῶν ἄμεσων διαδόχων τοῦ Π., δηλ. τοῦ Θεοδώρου καί τοῦ Ὡρσισίου, ἴχνη τῶν ἔργων τῶν ὁποίων βρίσκουμε στά παχωμιανά κείμενα καί ἀντίστροφα. Ἐπίμονες ἔρευνες κατέληξαν στό συμπέρασμα ὅτι τουλάχιστον ὁ πυρήνας τῶν ἔργων αὐτῶν ὀφείλεται στόν Π. καί ὅτι ὁπωσδήποτε ἐκφράζουν τό πνεῦμα ἀλλά καί τήν ἐξέλιξη τοῦ παχωμιανοῦ γενικά κοινοβίου πρίν ἀπό τό τέλος τοῦ Δ΄ αἰ.

Κανών. Γράφηκε στήν κοπτική, προφανῶς πρίν τό 340, διακρίνεται σέ τέσσερα τμήματα (Praecepta - Praecepta καί Instituta - Praecepta καί Judica-Praecepta καί Leges) καί σώθηκε ἀποσπασματικά. Τά κοπτικά ἀποσπάσματα διαφέρουν αἰσθητά ἀπό τά ἑλληνικά, τά ὁποῖα μαρτυροῦν ἐντονότερη ἐπεξεργασία καί μεταγενέστερη παράδοση. Μεταφράστηκε ἀκόμα στήν λατινική, τήν αἰθιοπική καί τήν ἀραβική.

Κοπτικά: L. TH. LEFORT: *CSCO* 150 copt. 29, σσ. 30-36· *CSCO* 160 copt. 24, σσ. 30-37 (μετάφρ. γαλλ.). Ἑλλην.: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Mu* 37 (1924) 9-21· *PG* 40, 948-952· *ΒΕΠ* 40, 114-121 (σέ δεύτερη στήλη ἐκδίδεται καί συντομότερη μορφή τοῦ κανόνα). Λατιν.: A. BOON, Pachomiana latina, Louvain 1932, σσ. 13-74. Γιά ἄλλες μεταφρ. βλ. *CPG* II 2352.

Κατηχήσεις. Τρία κείμενα στά κοπτικά. *Κατηχήσεις πρός μνησίκακον μοναχόν*. Τό ἐκτενέστερο παχωμιανό κείμενο, πού γνώρισε ἐπεξεργασίες ἀλλά διασώζει τόν ἀρχικό του πυρήνα. Ἔχει ἐνσωματωθεῖ σ᾽ αὐτό καί μέ-

ρος κοπτικῆς ὁμιλίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου. *Κατήχησις εἰς τάς ἕξ ἡμέρας τοῦ Πάσχα.* Σύντομο κείμενο μέ παχωμιανό πυρήνα. *Ἐκλογαί,* δηλ. ἀποσπάσματα λόγων τοῦ Π.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159 copt. 24, σσ. 1-30 καί *CSCO* 190 copt. 25, σσ. 1-30 (γαλλ. μετάφρ.).

Ἐπιστολαί: Πρόκειται γιά 13 σύντομα οἰκοδομητικοσυμβουλευτικά καί συνθηματικά κείμενα. Οἱ ἐρευνητές δέν ἀμφιβάλλουν γιά τήν γνησιότητά τους. Κρίνοντας ὅμως ἀπό τό ἑλληνικό κείμενο, διερωτᾶται κανείς ἄν ὁ Π. εἶχε τήν δυνατότητα νά συντάξει περίπλοκα κείμενα μέ χαρακτήρα ἀποφθεγματικό καί κάποια τάση ποιητική. Μοναδικό φαινόμενο στήν χριστιανική γραμματεία καί ἄλυτο πρόβλημα συνιστᾶ ἡ συμβολική, συνθηματική, αἰνιγματική ἤ ἀπόκρυφη γλῶσσα τῶν Ἐπιστολῶν, οἱ ὁποῖες ἕνεκα τούτων δέν κατανοοῦνται πλήρως. Τά συμβολικά στοιχεῖα ἤ γράμματα καί στήν ἑλληνική μετάφραση εἶναι ἀπό τό κοπτικό ἀλφάβητο. Ἐκτός ἀπό τήν μετάφραση τοῦ Ἱερωνύμου καί τῶν λίγων κοπτικῶν ἀποσπασμάτων, ἔχουμε σήμερα μέ πρόσφατη ἀνακάλυψη ὁλόκληρο τό ἑλληνικό κείμενο τῶν *Ἐπιστ.* 1, 2, 3, 7, 10 καί 11α.

PL 23, 91-106. A. BOON, Pachomiana latina, Louvain 1932, σσ. 77-101. H. QUECKE, Die Briefe Pachoms, Regensburg - Fr. Pustet 1975 (ἑλλην. καί κοπτικό κείμενο, σσ. 99-110 καί 111-118 ἀντίστοιχα). Ὁ ΙΔΙΟΣ ἐξέδωσε καί κοπτική ἐπιστολή, πού γράφηκε στό περιβάλλον τοῦ Π. (*Orientalia* 44 [1975] 426-433).

Ἀποφθέγματα: Εἶναι ἀποσπασμένα ἀπό τούς *«Βίους»* (βλ. πιό κάτω) τοῦ Π. καί καταχωρισμένα στίς διάφορες συλλογές *«Γεροντικῶν»*. Βλ. J. -Cl. Guy, Recherches sur la tradition greque de Apophtegmata Patrum, Bruxelles 1962 (κατά τόν πίνακα) καί R. Draguet: *Mu* 35 (1965) 44-61.

Νόθα: *Παραινέσεις πνευματικαί.* Σύντομο προτρεπτικό κείμενο πού σώζεται στήν λατινική. A. Boon, Pachomiana latina, Louvain 1932, σσ. 151 ἑξ. Ἡ *Λαυσαϊκή ἱστορία* τοῦ Παλλαδίου (§32) καί τό *Florilegium Patristicum* (ἔκδ. Albers, Bonn 1923, σσ. 60-72) παραδίδουν *«Κανόνα»* τοῦ Π. Πρόκειται γιά τό ἴδιο κείμενο μέ μικρές παραλλαγές. Χρησιμοποιεῖ μάλιστα γράμματα τοῦ ἑλληνικοῦ ἀλφαβήτου, ἀντί τοῦ κοπτικοῦ πού εἴδαμε στίς *Ἐπιστολές*, γιά νά συμβολίσει τήν τάξη καί τήν ποιότητα τῶν μοναχικῶν ταγμάτων ἤ ὁμάδων μοναχῶν σέ κάθε κοινόβιο - κοινωνία. Μέ τό ὄνομα τοῦ Π. κυκλοφόρησαν καί ἄλλα κείμενα, ὅπως τά *«Κεφάλαια ἐπιτιμίων μοναχῶν»:* T. Th. Lefort: *Mu* 40 (1928) 60-64.

Βίοι. Τραχύ φιλολογικό πρόβλημα συνιστοῦν οἱ πολλοί *«Βίοι»* τοῦ Παχωμίου στήν κοπτική (σαχιδική καί βοχαϊρική), τήν ἑλληνική, τήν ἀραβική καί τήν λατινική γλῶσσα. Δυστυχῶς ἔχει χαθεῖ ὅ,τι θά ὀνομάζαμε ἀρχικό *Βίο* ἤ πρώτη *συλλογή λόγων* τοῦ Π. καί παραδόσεων γι' αὐτόν. Ἀπό τό κείμενο τοῦτο, πού μᾶλλον ὀφείλεται σέ πρωτοβουλία τοῦ μαθητῆ του Θε-

οδώρου, προῆλθαν οἱ δύο κοπτικοί Βίοι (S = σαχιδικός καί Βο = βοχαϊρικός) καί ὁ πρῶτος ἑλληνικός (G 1), οἱ ὁποῖοι ἀλληλοκαθαιρόμενοι, διασταυρούμενοι καί συμπληρούμενοι μέ στοιχεῖα τῶν λοιπῶν σχετικῶν κειμένων, ἀποτελοῦν τήν βάση πρός ἀποκρυπτογράφηση τοῦ βίου καί τοῦ κοινοβιακοῦ ἔργου τοῦ Π. Στά κείμενα αὐτά εἶναι πολύ σαφής ἡ εἰσβολή μεταγενέστερων καί ἐξωπαχωμιανῶν στοιχείων, πού νοθεύουν τήν εἰκόνα τοῦ γενάρχη τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ. Τελείως πρόσφατα (1982) ἐκδόθηκε ἀπό τόν Halkin καί ἄλλος ἑλληνικός *Βίος*, ἴδιου ὅμως περιεχομένου μέ τούς προηγούμενους. Ὁ πρῶτος ἑλληνικός *Βίος* (G 1) φαίνεται ὅτι διατηρεῖ αὐθεντικότερα καί ἱστορικότερα στοιχεῖα σέ σύγκριση μέ τούς κοπτικούς *Βίους*.

Ἑλληνικοί: F. HALKIN, Sancti Pachomii Vitae Graecae (Subsidia hagiogr. 19), Bruxelles 1932. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une vie inédite des Pachôme, *BHG* 1401a: *AB* 97 (1979) 5-55 καί 241-287 (ἀνέκδοτος μέχρι τότε *Βίος*). *ΒΕΠ* 40, 128-282 καί 41, 11-117. Βίος τοῦ ἁγ. Παχωμίου. Μετάφρασις Ἀρχιμ. Ἀγαθονίκου, Ἐκδ. Μονῆς Κεχροβουνίου Τήνου. Κοπτικοί: L. TH. LEFORT, εἰς *CSCO* 89 καί 99/100· *Mu* 54 (1941) 111-138. Λατινικός: H. VAN GRANENBURGH, La Vie latine des Pachôme, traduit du Grec par Denys le Petit, Bruxelles 1969. Ἀραβικός: E. AMELINEAU, Monument pour servir à l' histoire de l' Égypte chrétienne au IVe siècle, Paris 1889, σσ. 337-711. A. VEILLEUX, *Pachomian koinonia*, I: The Life of St. Pachomius and his disciples: *Cistercian Studies* 1980. II: Pachomian chronicles and rules, transl. with introd. by J. VEILLEUX: *Cistercian Studies* 1981. III: Instructions, Letters and other writings of St. Pachomius and his disciples, translat. by J. VEILLEUX: *Cistercian Studies*, Kalamazzoo 1982. Le corpus athénien des Pachôme, éd. par F. HALKIN, introd. par A. J. FESTUGIÈRE, Genève 1982. *Vita copta di s. Pacomio*, pref. di J. GRIBOMONT trad., introd. e note di F. MOSCHATELLI, Padova 1981.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

R. DRAGUET, Le chapitre de HL sur les Tabennésiotes derive-t-il d' une source copte?: *Mu* 57 (1944) 53-145 καί 58 (1945) 15-95. K. LEHMANN, Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius: *Zeitschrift der Savigny - Stift für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.* 37 (1951) 1-94. D. -J. CHITTY, Pachomian Sources reconsidered: *JEH* 5 (1954) 38-77. *Pachomiana*. Commemoration du XVIe Centenaire de St. Pacôme l' Egyptien (348-1948), Le Caire 1955. H. BACHT, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum: *B. Steidle, Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956, σσ. 66-107. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Pakhôme et ses disciples: *Théologie de la vie monastique (Théologie* 49), Paris 1961, σσ. 39-71. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius: *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, σσ. 142-157. P. TAMBURRINO, Koinonia. Die Beziehung "Monasterium" - "Kirche" in frühen pachomianischen Mönchtum: *Erbe und Aufgabe* 43 (1967) 5-21. A. VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Roma 1968 (ἔργο βασικό στήν νεώτερη ἔρευνα). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La théologie de l' abbatiat cénobitique...: *Supplement* στό *Vie spirituelle* 86 (1968) 351-393. P. DESEILLE, L' esprit du monachisme pachômien, suivit de la traduction française de Pachomiana Latina..., Bellefontaine 1968. M. M. VAN MOLLE, Essai de classement chronologique des premiers règles de vie commun connu en chrétienté: *Supplement* στό *Vie spirituelle* 84 (1968) 108-127 καί 86 (1968) 394-424 (Κανόνες καί μεταγενέστερη παχωμιανή γραμματεία) καί 88 (1969) 101-121 καί 93 (1970) 196-225. F. DEBONO, La basilique et le monastère des Pacôme: *BIAO* 70 (1971) 191-220. D. J. CHITTY, Pachomian sources once more: *SP* 10(1970) 54-64 (ἐπι-

βεβαίωση τῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ πρῶτος ἕλλην. *Βίος* τοῦ Παχωμίου προηγεῖται σέ ἱστορικότητα ἀπό τίς κοπτικές πηγές, στήν πρωταρχική σημασία τῶν ὁποίων ἐπέμενε ὁ L. Lefort). H. VAN CRANENBURGH, Étude comparative des récits anciens de la vocation de S. Pachôme: *RB* 82 (1972) 280-308. A. DE VOGÜÉ, Le pièces latines du dossier pachômien:. *RHE* 67 (1972) 26-67. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, S. Pachôme et son oeuvre d' après plusieurs études récents: *RHE* 69 (1974) 425-453. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *AB* 91 (1973) 379-390 καί εἰς *RHSpir* 49 (1973) 401-419 καί εἰς *STMon* 17 (1975) 7-12 (ἡ μετάνοια στόν Κανόνα τοῦ Παχωμίου). H. VAN CRANENBURGH, Le noms de Dieu dans la prière de Pachôme et de ses frères: *RHSpir* 52 (1976) 193-211. J. VERGOTE, La valeur des Vies grecques et coptes de S. Pachôme: *OLP* 8 (1977) 175-186. J. M. LOZANO, La comunità pacomiana: dalla comunione all' istituzione: *Clarentianum* 15 (1975) 237-267 καί 16 (1976) 5-32 (διδασκαλία γιά ἄσκηση καί πτωχεία τοῦ Παχ.). H. QUECKE, Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms...: *Orientalia* 44 (1975) 426-433. T. ORLANDI, Nuovi testi copti pacomiani: Commendements du seigneur et libération évangelique... Éd. par J. Gribomont, Rome 1977, σσ. 241-243. K. SAMIR, Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme...: *OCP* 42 (1976) 494-508. TH. BAUMEISTER, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums...: *ZKG* 88 (1977) 145-160. CH. W. HEDRICK, Gnostic proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library: *NovTest* 22 (1980) 78-94. A. DE VOGÜÉ, La Vita Pachomii Junioris... Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d' Aniane et Fructueux de Braga: *Studi Medievali* 20 (1979) 535-553. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les écrits pachômiens: *Collection cistercien*, Belg. 43 (1981) 1, 20-33 (βλ. καί *Stud Mon* 15 [1983] 7-10). A. VEILLEUX, Le renoncement aux biens materiels dans le cénobitisme pachômien, στήν *ἴδια σειρά* 56-74. R. McL. WILSON, Twenty years after: Colloque international sur les textes de Nag Hammadi... éd. par B. Barc, Québec Pr. de l' Univ. Laval et Louvain 1981, σσ. 59-67. J. E. GOEHRING, Pachomius' vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition: *Mu* 95 (1982) 241-262. H. BACHT, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius-Der Mann und sein Werk, Würzburg: Echter 1983. M. DEMBINSKA, Diet. A comparison of food consumption between some eastern and western monasteries in the 4th-12th centuries: *B* 55 (1985) 431-462. A. VEILLEUX, Monachisme et Gnose, I: Le cénobitisme pachômien et la Bibliothèque copte de Nag Hammadi: *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984) 239-258. PH. ROUSSEAU, Pachomius. The making of a community in fourth - century Egypt, Berkley Univ. - California 1985. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De saint Antoine à s. Basile..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 269-294.

41. ΣΥΝΟΔΟΙ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (346) καί ΜΙΛΑΝΟΥ (347)

Α. Ὅταν τό 346 ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, ὑποχωρώντας στόν συναυτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα, κάλεσε τόν Μ. Ἀθανάσιο νά ἐπανέλθει στήν ἕδρα του Ἀλεξάνδρεια, συγκροτήθηκε στά Ἱεροσόλυμα σύνοδος 16 ἐπισκόπων, οἱ ὁποῖοι ἔστειλαν *ἐγκύκλιο γράμμα* πρός τούς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης, γιά νά τούς πληροφορήσουν τήν ἀποκατάσταση τοῦ Ἀθανασίου καί νά τούς συγχαροῦν γιά τό γεγονός.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Ἀπολογητικός Β'* 57, 2-6: *ΒΕΠ* 31, 95-96. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 136-137.

Β. Ἡ τροπή τῶν πραγμάτων ὑπέρ τοῦ Ἀθανασίου ἔγινε ἀφορμή νά ἐμφανιστοῦν ὡς ἀντιαρειανοί καί φιλοαθανασιανοί δύο ἀρειανόφρονες ἐπίσκοποι, φίλοι καί σύμβουλοι ἀργότερα τοῦ Κωνσταντίου, ὁ Οὐάλης Μουρσῶν (Παννονία) καί ὁ Οὐρσάκιος Singidunum (Βελιγράδι). Αὐτοί πέτυχαν σύγκληση συνόδου στό Μιλάνο τό 347, ὅπου συντάχτηκε ἀντιαρειανικό σύμβολο. Τό μή σωζόμενο αὐτό κείμενο μετέφεραν στόν Ρώμης Ἰούλιο, στόν ὁποῖο παρέδωσαν (οἱ δύο ἐπίσκοποι) καί δική τους **Ἐπιστολή**, μέ τήν ὁποία τοῦ ζητοῦσαν συγγνώμη γιά τήν προγενέστερη στάση τους, ἀναγνώριζαν τόν Ἀθανάσιο καί – τό σπουδαιότερο γιά τόν Ρώμης – τοῦ δήλωναν ὡς δυτικοί ἐπίσκοποι ὅτι στό ἑξῆς δέν θά λάβουν μέρος σέ συνάξεις ἀνατολικῶν χωρίς τήν γνώμη τοῦ Ἰουλίου. Ἀναγνωριζόταν δηλ. ἀπό τούς δύο ὁ Ἰούλιος Ρώμης ὡς ὁ πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς Δύσεως, ὡς Πατριάρχης τῶν δυτικῶν.

A. FEDER: *SCEL* 65 (1916) 129. Ἑλλην. μετάφραση: *ΒΕΠ* 31, 96. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σ. 138.

42. ΗΓΕΜΟΝΙΟΣ

ἀντιμανιχαϊστής

Μέ τόν συνοπτικό τίτλο *Acta Archelai* καί τόν πλήρη *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen* σώζεται σέ κακή λατινική μετάφραση τοῦ Δ' αἰ. *συζήτηση* μεταξύ τοῦ ὀρθόδοξου ἐπισκόπου Ἀρχελάου (στήν δυσκαθόριστη πόλη Κάρχαρη τῆς Μεσοποταμίας) καί κάποιου μανιχαίου. Ἡ συζήτηση, πού ἔγινε περί τό 275 δῆθεν ἀπό τόν Ἀρχέλαο, γράφηκε μᾶλλον μεταξύ 325 καί 348 ἀπό τόν Ἡγεμόνιο, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι γνωστός ἀπό ἄλλες πηγές. Ὁ Ἡγεμόνιος ἁπλῶς ἐπινόησε τό σκηνικό τῆς συζητήσεως, γιά νά καταπολεμήσει μανιχαϊκές ἀντιλήψεις. Τό ἔργο εἶναι μία ἀπό τίς παλαιότερες προσπάθειες ἀντικρούσεως τοῦ μανιχαϊσμοῦ καί γι' αὐτό ἀποτελεῖ ἀξιόλογη πηγή πληροφοριῶν γι' αὐτόν. Ὅσοι ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς ἔγραψαν γιά τόν μανιχαϊσμό δανείστηκαν στοιχεῖα ἤ αὐτούσια χωρία τοῦ Ἡγεμονίου. Ἀπό τό πρωτότυπο ἑλληνικό κείμενο καί ἀπό κοπτική μετάφραση σώζονται μόνο ἀποσπάσματα. Ὁ μεταφραστής ἤ κάποιος ἐκδότης ἐπισύναψε ἤδη στόν Δ' αἰ. κατάλογο αἱρέσεων μέ τόν τίτλο *Adversus haereses*, ἄγνωστου συγγραφέα.

PG 10, 1429-1528. C. H. BEESON, Hegemonius, Acta Archelai: *GCS* 16 (1906). H. J. POLOTZKY: *Mu* 45 (1932) 18-20 (ἀποσπάσμ. κοπτικῆς μετάφρ.). *PLS* 3, 143-146. G.C.

HANSEN, Zu den Evangelienzitaten in den "Acta Archelai": *SP* 7 (1966) 473-485. A. HARNACK, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, Leipzig 1883. A. HOSTE: *CCL* 9 (1957) 225-329 (χωριστά τό *Adv. haereses*).

43. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (348)

Περί τό 348 τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν στήν Β. 'Αφρική φάνηκε νά ὑποχωρεῖ μέχρι ἐξαφανίσεως. Ἦταν ἀποτέλεσμα τῆς δράσεως τῶν μετριοπαθῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν, τῶν χρημάτων, πού σκόρπισαν οἱ ἀπεσταλμένοι αὐτοκρατορικοί ὑπάλληλοι Παῦλος καί Μακάριος, ἀλλά καί τῶν διωγμῶν, τῶν ἐξοριῶν καί τῆς κρατικῆς βίας εἰς βάρος τῶν δονατιστῶν. Πολλοί ἐπίσκοποι, ὀπαδοί τοῦ σχίσματος, προσῆλθαν στήν 'Εκκλησία κι ἔλαβαν μέρος σέ τοπικές-ἐπαρχιακές συνόδους. Μεταξύ 345 καί 348 συγκροτήθηκε στήν Καρθαγένη σύνοδος γενική τῆς ἀφρικανικῆς 'Εκκλησίας, γιά νά ἐπισφραγίσει τήν εἰρήνευση καί νά ἐπικυρώσει κανόνες-ἀποφάσεις προγενέστερων, ὡς φαίνεται, συνόδων. Ἔλαβαν μέρος 50 ἐπίσκοποι, κατά τήν παράδοση, καί προήδρευσε ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Gratus, πού ἔδειξε πνεῦμα διαλλακτικό.

Σώθηκε σέ δύο μορφές τό σημαντικότερο μέρος τῶν **πρακτικῶν** τῆς συνόδου, χωρίς τίτλο ἀλλά μέ πρόλογο. Διατυπώθηκαν 14 κανόνες, ὁ καθένας τῶν ὁποίων ἐμφανίζεται προτεινόμενος ἀπό ἕναν ἐπίσκοπο, ἐνῶ τήν γνώμη τους ἐκφράζουν ὁ πρόεδρος καί ἄλλοι συνοδικοί. Ὁ κανόνας 1 ὁρίζει νά γίνονται δεκτοί στήν 'Εκκλησία μ' ἐπίθεση τῶν χειρῶν οἱ αἱρετικοί καί σχισματικοί πού μετανοοῦν. Οἱ κανόνες 3,4,6,10,11, καί 13 ἀφοροῦν στόν ἠθικό καί κοινωνικό βίο τῶν κληρικῶν, ἐνῶ οἱ λοιποί στήν ἐκκλησιαστική εὐταξία.

Τά *πρακτικά* διασώθηκαν σέ λατινικές συλλογές κανόνων καί δή στήν γνωστή ὡς *Collectio Hispana*: *PL* 84, 93-848. MANSI, III, 143-158. C. MUNIER: *CCSL* 149(1974)1-10 καί XIX. FR. MAASSEN, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendland, II, Graz 1956², σσ. 151-152, 710-729. La colección canonica hispana, III: Concilios griecos y africanos, por MARTINEZ DIEZ καί RODRÍGUEZ F., Madrid 1982. C. M. MUNIER, La tradition littéraire des canons africains (345-525): *Rec Aug* 10 (1975) 3-22. Οἱ κανόνες 10 καί 13 περιλήφτηκαν στήν κωδικοποίηση κανόνων ἀπό τήν σύνοδο τῆς Καρθαγένης (419), τό σύνολο τῶν ὁποίων πολύ ἐνωρίς μεταφράστηκε στήν ἑλληνική: JOANNOU, Fonti, I, σσ. 190-194.

44. FIRMICUS MATERNUS (350)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Julius Firmicus Maternus (Junior), πού ἤκμασε μεταξύ 330 καί 350 περίπου, γεννήθηκε στήν Σικελία κι ἔζησε στίς Συρακοῦσες. Ἐκεῖ, μέ τήν βοήθεια τῶν εὐγενῶν ρωμαίων γονέων του, σπούδασε ρητορική καί φιλοσοφία, ἑλληνική καί λατινική. Ἔγινε ρήτορας, ἀπέκτησε ρωμαϊκά ἀξιώματα, ἐπιδόθηκε στήν σπουδή τῆς ἀστρολογίας, γιά τήν ὁποία ἔγραψε μεταξύ 334 καί 337 ἐγχειρίδιο ἤ σύστημα (*Matheseos libri VIII*). Τό ἔργο ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι πληροφορεῖ τήν πράξη καί τήν θεωρία τῆς ἀστρολογίας στόν ἀρχαῖο ἑλληνορωμαϊκό καί αἰγυπτοελληνιστικό κόσμο, ἐκφράζει εἶδος μονοθεϊσμοῦ μέ τήν ἐπίδραση καί χριστιανικῶν ἀντιλήψεων, θεωρεῖ τόν ἀστρολόγο ἀνιδιοτελή καί ἠθικό ἱερέα τῶν θεῶν-ἀστέρων καί διασώζει – παρά τά λάθη του – σχετικά στοιχεῖα πού μᾶς εἶναι ἄγνωστα ἀπό ἄλλες πηγές.

Περί τό 337 μᾶλλον, ὁ Fir. μεταστράφηκε στόν χριστιανισμό, χάριν τοῦ ὁποίου ἔγραψε μεταξύ 343 καί 347 τό *De errore profanarum religionum*, στό ὁποῖο δέν ἀπολογεῖται, ἀλλά μέ ὑπέρμετρο ζῆλο νεοφωτίστου καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές θρησκεῖες μέ πολύ πάθος, χωρίς βάθος καί μέ ρηχή γνώση τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἡ τακτική του ὑπενθυμίζει τό ἔργο τοῦ Τατιανοῦ καί συνεχίζει, τῶν ἀναλογιῶν τηρουμένων, τό παράδειγμα τῶν λατίνων Ἀρνοβίου de Sicca καί Λακταντίου, πού ἔγραψαν στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. Στό ἔργο καταπολεμεῖται ἡ θεοποίηση τῶν στοιχείων, ἀπό τά ὁποῖα προῆλθε ὁ κόσμος (1-5), περιγράφονται καί λοιδοροῦνται ἐθνικοί ὕμνοι καί ἀνθρωπομορφισμοί (6-17), καί, στό κύριο μέρος, παρουσιάζονται λόγοι καί σύμβολα (τό τυπικό) μυστηριακῶν θρησκειῶν (18-27). Ὅλα μέ τόν ἀπώτερο σκοπό νά προσελκύσει τούς ἐθνικούς στόν χριστιανισμό, τόν ὁποῖο βέβαια δέν μπορεῖ νά παρουσιάσει πειστικά. Τέλος (28-29), ἀπευθύνει δραματική ἔκκληση στούς αὐτοκράτορες Κωνστάντιο καί Κώνστα, στούς ὁποίους καί ἀφιερώνει τό ἔργο του, νά διαλύσουν βίαια μέ διατάγματα καί διωγμούς τίς ἐθνικές θρησκεῖες, κάτι πού γιά πρώτη φορά προτείνεται ἀπό ἐκκλησιαστικό συγγραφέα καί πού θά πραγματοποιήσει ἐν μέρει ἀργότερα ὁ Μέγας Θεοδόσιος (379-395). Στά τελευταῖα κεφάλαια τοῦ ἔργου, ὅπου ἔχουμε καί εἶδος χριστολογίας, ἐπισημαίνεται (J.M. Fermander) καλυμμένος ἀρειανισμός.

Ὁ Fir. δείχνει ἐπιπόλαιη γνώση τῆς Γραφῆς (παίρνει τά χωρία κυρίως ἀπό τά *Testimonia* τοῦ Κυπριανοῦ) καί τῆς θεολογικῆς παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ρητορικός τόνος, τό ἐξημμένο ὕφος, οἱ

πλατειασμοί καί πλεονασμοί, οἱ ἐκλατινισμένες μετακλασικές ἑλληνικές λέξεις, χαρακτηρίζουν τό γράψιμό του, πού εἶναι ἐντυπωσιακά τό ἴδιο καί στά δύο του ἔργα, τόσο διαφορετικά μεταξύ τους.

ΕΡΓΑ

Ὅ,τι γνωρίζουμε γιά τόν Firmicus ὀφείλεται ἀποκλειστικά στά δύο ἔργα, πού τοῦ προσγράφει ἡ χειρόγραφη παράδοση καί πού παρά τήν τεράστια διαφορά τους ἀνήκουν στόν ἴδιο συγγραφέα, ὅπως ἀπέδειξε αὐστηρή φιλολογική ἔρευνα.

Matheseos libri VIII (*Μάθησις*). Ὡς ἐρευνητής καί θερμός κήρυκας τῆς ἀστρολογίας ἔγραψε τό 334/7 γι' αὐτήν ἐγχειρίδιο, πού εἶναι ἀπό τά σπουδαιότερα στήν λατινική γλώσσα.

W. KROLL-F. SKUTSCH-K. ZIEGLER, Matheseos libri VIII, Leipzig 1897-1913 (καί ἀνατύπωση τό 1968 μέ γερμ. μετάφρ.).

De errore profanarum religionum (*Περί τῆς πλάνης τῶν ἐθνικῶν θρησκειῶν*). Γράφηκε τό 343/7 κι ἔχει 29 κεφάλαια. Εἶναι ἔργο τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς του, πολύ χρήσιμο γιά ὅσα διασώζει περί τῶν μυστηριακῶν θρησκειῶν.

PL 12, 981-1050. C. HALM: *CSEL* 2, 75-130. G. HEUTEN, De errore..., Bruxelles 1938. K. ZIEGLER, De..., I-II, München 1953. A. PASTORINO, De..., Firenze 1968 (μέ ὑπόμνημα καί ἰταλ. μετάφραση). R. TURGAN, L' erreur des religions païennes (κριτικό κείμενο-μετάφραση-ὑπόμνημα), Paris Budé 1982.

Ἡ προσπάθεια τοῦ G. Morin νά ἀποδώσει στόν Firmicus τό ἀνώνυμο ἔργο *Consultationes Zacchei et Apollonii* (*PL* 20, 1071-1166) ἀπέτυχε, διότι τό ἔργο τοῦτο ἐξαρτᾶται ἀπό τίς *ἐπιστολές* 132 καί 137 τοῦ Αὐγουστίνου καί ἀνήκει στόν Ε' αἰ. Ἀντίθετα ὁ G. Colombas (*Stud Mon* 14 [1972] 7-15) φρονεῖ ὅτι τό ἔργο μπορεῖ νά τοποθετηθεῖ σέ ρωμαϊκό χῶρο λίγο πρίν ἤ λίγο μετά τό 380.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

T. WIKSTRÖM, Firmiciana: *Eranos* 40 (1942) 37-80. K. ZIEGLER, Einleitung zur Ausgabe von De errore...: *Das Wort der Antike* 3 (1953) 5-37. G. BLASCO, Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der *Mathesis* des Firm. Maternus (διατριβή), Innsbruck 1956. E. KÄHBER, Studien zum Te Deum, Göttingen 1958, σσ. 65-73. I. OPELT, De natura

deorum bei den lateinischen Kirchenvätern: *Antike u. Abendland* 12 (1966) 141-155. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Firmico Materno sobre las Bacanales...: *Helmantica* 19 (1968) 31-41. C. A. FORBES, Firm. Mat. and the secular arm: *Class. Journ.* 55 (1960) 146-151. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Critical notes on Firm. Mat. "De errore": *VC* 21 (1967) 34-38. A. BARTALUCCI, Considerationi sul lessico cristiano del "De errore..." di Firm. Materno: *Studi Italiani di Filologia Classica* 39 (1967) 165-185. J. VOGT, Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik: *Saeculum* 19 (1968) 344-361. K. HOHEISEL, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat "De errore..." des Jul. Firm. Mat. (διατριβή), Bonn 1971/2. I. OPELT, Schimpfwörter in der Apologie "De errore..." des Firm. Mat.: *Glotta* 52 (1974) 114-126. D. M. COSI, Firmico Materno e i misteri di Attis: *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia di Padova* 2 (1977) 55-81. J. M. VERMANDER, Un arien d' Occident méconnu, Firm. Mat.: *BLE* 81 (1980) 3-16. M. ANNECCHINO, La ratio physica nel De errore profanarum religionum di Firmico Materno: *Vichiana* 9 (1980) 181-188. J. PEPEN, Réaction du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus...: La soteriologia dei culti orientali nell' impero romano. *Atti del Colloquio... a cura di U. Bianchi-M. J. Vermaseren*, Leiden 1982, σσ. 256-275. CALDINI R. MONTANARI, Cicerone, Firmico e la dittatura di Scipione Emiliano: *Prometheus* 10 (1984) 19-32. Γιά τό ἀνώνυμο ἔργο *Consultationes...* βλ. P. COURCELLE, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris 1964³, σσ. 261-275, καί *Stud Mon* 14(1972) 7-15 (ἄρθρο τοῦ G. Colombas γιά τόν συντάκτη τοῦ ἔργου).

45. ΥΜΝΟΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΙ

κατά στίχον καί πρόδρομοι κοντακίου

Ὁ τόσο δημιουργικός Δ' αἰώνας ἐμφανίζεται πολύ πτωχός σέ ὑμνογραφία. Καί αὐτό διότι οἱ ὕμνοι τῆς ἐποχῆς, πού ἀσφαλῶς ὑπῆρχαν, κατά τό ἕνα μέρος ἀφομοιώθηκαν ἀπό τούς μεταγενέστερους ὕμνους τῆς ἀκμῆς (*κοντάκια, κανόνες*) καί κατά τό ἄλλο – τό μεγαλύτερο – ἀφέθηκαν ἔξω ἀπό τά λειτουργικά κείμενα, δέν ἀντιγράφονταν πλέον· ἔτσι λησμονήθηκαν καί μετά χάθηκαν.

Ὑπογραμμίζονται συνήθως δύο μαρτυρίες τοῦ Δ' αἰ. γιά τήν ὕπαρξη ὕμνων καί τήν εὐρεία ψαλώδησή τους στούς ναούς. Ἡ μία προέρχεται ἀπό *ἀπόφθεγμα* τοῦ ἀββᾶ Παμβώ (*Εὐεργετηνός* Β' 11) καί ἡ ἄλλη ἀπό τόν Μέγα Βασίλειο (*Ἐπιστολή* 207, 3). Τό ἀπόφθεγμα, πού περιέχει τούς σπουδαίους ὅρους «κανόνας καί τροπάρια», εἶναι πιθανότατα ἀποτέλεσμα ἐπεξεργασίας τοῦ Ε' αἰ., ὅπως καί ἡ πλειοψηφία τῶν ἀποφθεγμάτων, μάλιστα τῶν ἐκτενῶν. Ἀλλά καί ἄν ἀκόμα ὁ ὅρος «κανών» προφέρθηκε ἀπό τόν Παμβώ, εἶναι γνωστό ὅτι «κανών» σημαίνει τήν ὁμάδα *Ψαλμῶν*, πού ἀναγινώσκονταν στόν Ὄρθρο ἀρχικά, καί ὄχι ὀργανωμένο ὕμνο. Ἔτσι ἔχουμε

τίς ἐκφράσεις: «κανόνες ἡμερινοί» καί «κανόνες νυκτερινοί» (*ΕΕΒΣ* 32, 1963, σ. 72). Ἡ μαρτυρία τοῦ Βασιλείου, τοῦ ἔτους 375, περιέχει δύο εἴδη ψαλμωδίας, τήν ἀντιφωνική, ὅπου τό ἐκκλησίασμα διηρημένο σέ δύο ψάλλει *Ψαλμούς* («διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλους»), καί τήν ψαλμωδία τῶν τροπαρίων. Τήν πρώτη κατανοοῦμε ὡς ἐμμελή ἀνάγνωση *Ψαλμῶν,* διότι, ἐξηγεῖ ὁ Βασίλειος, στήν διάρκειά της ἐπιτυγχάνεται «μελέτη τῶν λογίων», ἔκφραση πού προϋποθέτει βιβλικά κείμενα. Τήν τελευταία, πού μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως, ἀρχίζει κι ἐκτελεῖ ἕνας (ὁ ψάλτης), ἐνῶ οἱ πολλοί «ὑπηχοῦσι», δηλαδή ψάλλουν μόνο τό ἐφύμνιο, τήν ἐπωδή: «ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἑνί κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποί ὑπηχοῦσιν». Ἑπομένως ἡ ψαλτική πράξη, τήν ὁποία ὁ Βασίλειος προϋποθέτει καί τήν ὁποία θεωρεῖ κρατοῦσα σέ ὅλη σχεδόν τήν Ἀνατολή, περιλαμβάνει, ἐκτός ἀπό τήν ἐμμελή ἀνάγνωση τῶν Ψαλμῶν, *ὕμνους - τροπάρια* μέ διακεκριμένο ἐφύμνιο, τό ὁποῖο φυσικά ἦταν συντομότερο τοῦ κυρίως ὕμνου.

Γενικά ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ ὕμνος-τροπάριο προῆλθε ἀπό σύντομη ἐπωδή-ἐφύμνιο, πού οἱ πολλοί ἐπαναλάμβαναν μετά τούς ψαλμικούς στίχους. Δυστυχῶς ὅμως οἱ πηγές δέν παρουσιάζονται σαφεῖς καί εἶναι μᾶλλον συνετότερο νά δεχτοῦμε ὅτι ὁ ὕμνος-τροπάριο δημιουργήθηκε παράλληλα πρός τήν ψαλμική ἐπωδή. Δεῖγμα ἐξαίρετο ψαλμικῆς ἐπωδῆς ἀποτελεῖ ἡ στιχολογία τοῦ τροπαρίου «Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν – θανάτῳ θάνατον πατήσας – καί τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι – ζωήν χαρισάμενος». Τό σύντομο δηλαδή τροπάριο ψαλλόταν μετά ἀπό τούς στίχους τοῦ *Ψαλμοῦ* 67, ὅπως καί σήμερα. Ἡ στιχολογία ὅμως αὐτή πολύ δύσκολα τοποθετεῖται στόν Δ′ αἰ., ἔστω καί ἄν τό τροπάριο «Χριστός ἀνέστη...» ἀνήκει στόν αἰώνα τοῦτον. Τά σωζόμενα ἀρχαῖα δείγματα στιχολογίας ἀνήκουν μᾶλλον στόν Ε′ αἰ., ὁπότε ἔχουμε καί τούς πρώτους ἐπώνυμους ὕμνους.

Τούς ὕμνους-τροπάρια μέ τό ἐφύμνιό τους, πού προϋποθέτει ὁ Βασίλειος, ἐλάχιστα γνωρίζουμε. Εἶναι ὅμως βέβαιο ὅτι αὐτοί ἦταν πολλοί καί ἀναπτυγμένοι· καί μάλιστα σέ μεγάλο βαθμό σταθεροποιημένοι, τουλάχιστον γιά τίς κατά περιοχές Ἐκκλησίες. Αὐτό συνάγεται ἀπό τόν *κανόνα* 15 τῆς συνόδου τῆς Λαοδίκειας, στόν ὁποῖο ἐπιτάσσεται ὅτι στόν «ἄμβωνα» πρέπει ν' ἀνεβαίνουν μόνο οἱ «κανονικοί ψάλται» καί μάλιστα νά ψάλλουν «ἀπό διφθέρας», ἀπό τό ὁρισμένο κείμενο καί ἄρα μόνο ὅ,τι αὐτό περιέχει· ὄχι ἑπομένως τροπάρια ἰδίας ἐμπνεύσεως, κάτι πού θά συνέβαινε ἀλλά πού ἡ σύνοδος τό καταδίκασε. Ὅτι ἡ ἐπιταγή νά ψάλλουν «ἀπό διφθέρας» ἀφορᾶ στά τροπάρια καί ὄχι στούς *Ψαλμούς* δέν στασιάζεται, διότι στούς Ψαλμούς δέν χωροῦσαν αὐτοσχεδιασμοί, τούς ὁποίους ἤθελε ν' ἀποφύγει ἡ σύνοδος.

Μολονότι λοιπόν στόν Δ' αἰ. οἱ ὕμνοι-τροπάρια εἶναι πολλοί καί δή σταθεροποιημένοι, μολονότι ὁ ρυθμικός πεζός λόγος εἶναι κυριολεκτικά πληθωρικός σέ διάφορα κείμενα τῶν Πατέρων καί μολονότι ἔχουμε ἐκτενεῖς καί συχνά σπουδαῖες ποιητικές δημιουργίες σέ προσωδιακά μέτρα (Μεθόδιος 'Ολύμπου, Γρηγόριος Θεολόγος), οἱ καθαυτό ὕμνοι πού σώθηκαν εἶναι ἐλάχιστοι. Πρόκειται γιά τέσσερις ὕμνους, πού μποροῦμε νά τούς τοποθετήσουμε στόν Δ' αἰ. Οἱ δύο πρῶτοι ἀπό αὐτούς εἶναι προσωδιακοί.

"Ο,τι γενικά πρέπει νά παρατηρήσουμε γιά τήν ἐποχή αὐτή, εἶναι ἡ ἐμφάνιση τῆς κατά στίχον ποιητικῆς μέ τρόπο συστηματικό καί ἡ σαφής πλήν ἀτελής ἀκόμη ἐμφάνιση στροφικῆς ποιήσεως.

'Η κατά στίχον ποίηση δίνει σειρά ὁμοσύλλαβων-ὁμοδύναμων διστίχων. 'Ο δεύτερος στίχος εἶναι πιστός στόν πρῶτο. Τό φαινόμενο ἀπαντᾶ συχνά, μά ὄχι συστηματικά, στό πλαίσιο τοῦ ρυθμικοῦ λόγου τῶν πατερικῶν κειμένων καί ἀποτελεῖ τήν στιχουργική τέχνη τοῦ 'Εφραίμ τοῦ Σύρου (μέ περισσότερους ἀπό δύο στίχους). "Ενεκα τούτου ὑποστηρίχτηκε ὅτι ὁ 'Εφραίμ ἐνέπνευσε τήν στιχουργική του στούς ἕλληνες χριστιανούς. Κι ἐνῶ δέν πρέπει ν' ἀποκλείσουμε κάποια ἐπήρεια τοῦ 'Εφραίμ, εἶναι φανερό ὅτι ἡ κατά στίχον ποίηση ἀνέκυψε φυσιολογικά ἀπό τόν ἔρρυθμο ἑλληνικό πατερικό λόγο πού ἦταν βέβαια προεφραιμικός. 'Η κατά στίχον αὐτή ποίηση ἐγκαταλείφτηκε γρήγορα καί δέν ἐπέζησε στήν λειτουργική ποίηση, μολονότι δείγματά της ἔχουμε στόν Ε' καί ΣΤ' αἰ. Τό ἑπόμενο βῆμα πρός τό ἀπαρτισμένο στροφικά καί μετρικά *κοντάκιο* ἀποτελεῖ ἡ τάση γιά στροφική ποίηση, τῆς ὁποίας ἔχουμε μόνο δείγματα.

Στροφική ποίηση σημαίνει ὀργάνωση περισσότερων στίχων τοῦ ἴδιου μέτρου καί ἀριθμοῦ σέ στροφή (ὁμάδα στίχων). 'Η ταυτότητα ὅμως μέτρου, δηλ. ὁμοσυλλαβία, ὁμοτονία κ.λπ., ἀφορᾶ τούς στίχους τῶν διάφορων στροφῶν καί ὄχι τούς στίχους τῆς ἴδιας στροφῆς. 'Ο στίχος 1 ἤ 2 τῆς δεύτερης, τρίτης κ.λπ. στροφῆς ἀκολουθεῖ τόν στίχο 1 ἤ 2 τῆς πρώτης στροφῆς. Ποτέ (ἤ μόνο τυχαῖα καί σπάνια) οἱ στίχοι μιᾶς στροφῆς εἶναι τοῦ αὐτοῦ μέτρου. Αὐτό ἀποτελεῖ θεμελιώδη διαφορά πρός τήν *κατά στίχον* ποίηση καί πρός τά ποιήματα τοῦ 'Εφραίμ, ὅπου οἱ στίχοι κάθε στροφῆς εἶναι ὁμοδύναμοι-ἰσοσύλλαβοι.

α. *"Υμνος κατά στίχον* σέ προσωδιακό μέτρο ἐπισημάνθηκε στόν πάπυρο Amherst (12), πού τοποθετεῖται γενικά στόν Δ' αἰ., χωρίς ν' ἀποκλείεται καί ἡ χρονολόγησή του στόν Γ' αἰ. Τό μέτρο του εἶναι ἀναπαιστικό μέ παρεκκλίσεις χάριν τοῦ δυναμικοῦ τονισμοῦ. Εἶναι πολύ χαρακτηριστικό ὅτι πλήν ἐξαιρέσεων ἔχουμε παροξυτονισμό, τόνο δηλ. στήν παραλήγουσα. 'Ο ποιητής κυμαίνεται μεταξύ τῆς ἀρχῆς πού ἔθεσε, τό νά γράψει δηλ. σέ προσωδιακό μέτρο, καί τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ αἰσθητηρίου του, πού ἡ-

ταν ὁ δυναμικός τονισμός. Ἐνίοτε δηλαδή ὑπολογίζει βραχεῖες συλλαβές ὡς μακρές, ἐπειδή τονίζονται, καί μακρές συλλαβές ὡς βραχεῖες, ἐπειδή δέν τονίζονται. Τό κείμενό μας, πού ὁ Wolbergs χαρακτηρίζει παραινετικό καί ὄχι ὕμνο, ἔχει τριπλή ἀκροστιχίδα (τά 24 γράμματα τῆς ἀλφαβήτου), κάτι πού ἀπαντᾶ γιά πρώτη φορά στήν ἑλληνική ποίηση: Οἱ τρεῖς στίχοι ἀρχίζουν μέ τό ἴδιο γράμμα ὡς ἰδιαίτερη ἑνότητα:

[Α...]α.υν Θ(εό)ν ανειποσ
ἀθάνατ[υ-υυ--
ἀθά]νατον ζωήν ἵνα λάβῃς
— — — — — — — — — —
Λουσάμενος ἐν Ἰορδάνῃ,
λουσάμενος ἐνί τύποις,
λουτρόν [τ]ό καθάρσιον ἔχει
— — — — — — — — — —

Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινή ὑμνογραφία, Θεσσαλ. 1971, σσ. 112-123. B. P. GRENFELL-A. S. HUNT, The Amherst Papyri, I, London 1900. DEL. GRANAE, Liturgiae, preces, hymni christianorum e papyris collecti, Νεάπολη 1934, σσ. 27 ἑξ. TH. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, I, Meisenheim am Glan 1971, σσ. 16-20, 121-135.

β. *Ὕμνο κατά στίχον* ἔχουμε καί στόν πάπυρο Berolin. 8299, ἐπίσης τοῦ Δ' αἰ. Γράφηκε σέ προσωδιακό μέτρο μέ πολλά τονικά στοιχεῖα κι ἔχει ἀλφαβητική ἀκροστιχίδα. Σώζονται ὅμως μόνο οἱ στίχοι τῶν ἕξ τελευταίων γραμμάτων (Τ-Ω) ἀπό τό ὅλο ποίημα. Ἡ στιχουργική του ἔχει καί τήν μορφή διστίχου:

-[Τηρεῖς σύ τόν] ἄρνα ἐπ' ὤμου
λαβών τῇ (=σῇ) ποίμνῃ ἥνωσας (ἤ ἐνώσας).
- Υἱόν νομέα νῦν ἐπέγνων,
νῦν ἔσχον νομήν πατρῴαν.
- Φοβεράς δυνάμεις διοδεύσω,
μηδέν τι παθών ἀπό τούτων.
- Χάρις τε σοι (;), μάκαρ, ἀποβλέψας
ἀποφεύξομαι τῶν ἐπιβούλων.
- Ψαλτήριά σοι ἀνεγείρω,
ἁγίους δέ χορούς χορεύσω.
- Ὦ Λόγε Πατρός ἀπορρήτου (ἤ ἀπεράντου),
σοί δόξα, κράτος εἰς αἰῶνας.

C. SCHMIDT - W. SCHUBART, Altchristliche Texte (Berl. Klassikertexte), VI, Berlin 1910, σσ. 125 ἑξ. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σ. 123. C. WESSELY: *PO* 18 (1924) 496-8. TH. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, I, Meisenheim am Glan 1971, σσ. 15, 112-120. A. KEHL, Beiträge zum Verständnis einiger gnostischer und frühchristlichen Psalmen und Hymnen: *JAC* 15 (1972) 112-116.

γ. Ὁ Pitra δημοσίευσε *ποίημα* γιά τήν Κυριακή τῶν Βαΐων *ἀπό ἕξ στροφές*, σέ τονικό μέτρο καί μέ ἀλφαβητική ἀκροστιχίδα, πού ὀρθά θεωρήθη-

κε πρόδρομος-προάγγελος τοῦ ἀπαρτισμένου *Κοντακίου*. Ἡ τεχνική του βασίζεται στήν διάκριση στροφῶν, στήν ἀναλογία μεταξύ τῶν στροφῶν, στό *ἐφύμνιο*, πού ὑπάρχει σέ κάθε στροφή, στήν ἀκροστιχίδα καί στίς παύσεις, στοιχεῖα δηλαδή πού ὑπάρχουν στούς *οἴκους* (στροφές) τῶν Κοντακίων, τῶν ὁποίων ὅμως οἱ στροφές εἶναι περισσότερες καί συχνά 24. Ἡ χρονολόγηση τοῦ ὕμνου ἔχει πολύ προβληματίσει, ἀλλά νομίζουμε ὅτι δέν εἶναι λάθος ἐάν τοποθετήσουμε αὐτόν στόν Δ' αἰ., ὁπότε ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρει ὅτι στόν *Ὄρθρο* ἕνας ψέλνει («κατάρχειν τοῦ μέλους») καί οἱ «λοιποί» πιστοί «ὑπηχοῦσιν», ψέλνουν τό ἐφύμνιο: (*Ἐπιστολή* 207, 3: *ΒΕΠ* 55, 242).

Παραθέτουμε τήν πρώτη καί δεύτερη στροφή τοῦ ὕμνου ἔτσι, ὥστε νά διαπιστώνεται ἡ ἀντιστοιχία τῶν στίχων τῆς δεύτερης στροφῆς στούς ἀνάλογους στίχους τῆς πρώτης, κάτι πού ἀποτελεῖ θεμελιώδη στιχουργική τοῦ *Κοντακίου*, τό ὁποῖο ὅμως ἔχει καί *προοίμιον*, πού ἐδῶ λείπει:

Ἆσμα καινόν, ᾄσωμεν, λαοί, / τῷ ἐπί πώλου καθεζομένῳ χερουβίμ·
Βαΐα μετά τῶν παίδων / βαστάζοντες εἴπωμεν·
Γενοῦ ἡμῖν, δέσποτα, / ὁδηγός πρός τήν ζωήν,
Διά ἡμᾶς γάρ παρεγένου
(ἐφύμνιο) ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις / οἰκῶν εἰς τούς αἰῶνας.

Ἔχαιρεν ἡ κτίσις ἐπί σοι, / Θεόν ὁρῶσα ἐπί πώλου καθήμενον·
Ζῶντα γάρ ἐν εὐσεβείᾳ, / τά βρέφη ὑμνοῦσι σε,
Ἡμεῖς δέ βοῶμεν σοι, / ὠσαννά, υἱέ Δαβίδ,
Θεός ὤφθης ἐν ἀνθρώποις
(ἐφύμνιο) πάντων βασιλεύων / καί ζῶν εἰς τούς αἰῶνας.

J. B. PITRA, Analecta Sacra Spicilegio solesmensi parata, I, Parisiis 1876, σ. 476. P. MAAS - S. MERCATI - S. GASSISI, Gleichzeilige Hymnen in der byzantinischen Liturgie: *BZ* 18 (1909) 353-356. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σσ. 104-5. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Θεολογικά μελετήματα. Ὑμνογραφικά, Θεσσαλ. 1981, σσ. 198-201. J. GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode..., Paris 1977, σ. 26.

δ. Στόν Δ' αἰ. ἐπίσης ἀνήκει καί ὁ μέχρι σήμερα ψαλλόμενος μέ μικρή παραλλαγή (στήν ἀκολουθία τοῦ *Ἑσπερινοῦ*) ὕμνος,

Ὑπό τήν σήν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν, Θεοτόκε,
τάς ἡμῶν ἱκεσίας μή παρίδῃς ἐν περιστάσει,
ἀλλ' ἐκ κινδύνου ῥῦσαι ἡμᾶς, μόνη ἁγνή, μόνη εὐλογημένη

πού περιέχεται στόν πάπυρο Rylands 470 τοῦ Δ' αἰ. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι στόν ὕμνο γίνεται χρήση τοῦ ὅρου *Θεοτόκος*, ἡ ἀρχαιότερη χρήση του στήν ὑμνογραφία.

O. STEGMÜLLER, "Sub tuum praesidium": *ZKTh* 74 (1952) 76-82 (ὅπου καί ἡ χρονολόγηση τοῦ παπύρου Rylands 470 στόν Δ' αἰ.). Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σσ. 63-64. *Ὡρολόγιον τό Μέγα* (ἔκδ. Ἀποστ. Διακονίας), Ἀθήνα 1972, σ. 155.

Στήν δυτική Ἐκκλησία ἡ σύνθεση λειτουργικῶν ὕμνων καθυστέρησε πο-

λύ. Στά ἔτη 385-386 τοποθετοῦνται οἱ πρῶτοι ψαλλόμενοι *ὕμνοι* τοῦ 'Αμβροσίου Μιλάνου (+397), τόν ὁποῖο θά μιμηθοῦν ἄλλοι λατίνοι χριστιανοί στόν Ε' αἰ. (βλ. κεφάλ. 'Αμβρόσιος).

46. ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ «ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΜΑΡΚΟΥ»

Τό ὄστρακο Tait-Petri 415 (μᾶλλον τοῦ τέλους τοῦ Δ' αἰ.), ὁ πάπυρος Gr. 254 τοῦ Στρασβούργου (τοῦ Δ' ἤ Ε' αἰ.), ὅπως καί οἱ πάπυροι 2037 E.F. τοῦ βρετανικοῦ Μουσείου (ΣΤ' ἤ Ζ' αἰ.) καί 456 τοῦ Μάντσεστερ (ΣΤ' αἰ.), περιέχουν ἐκτενῆ μέρη τῆς *'Αναφορᾶς* τῆς *Λειτουργίας τοῦ ἀποστόλου Μάρκου*. Γιά τήν ἀναφορά αὐτή ἔχουμε μαρτυρίες σέ συγγραφεῖς τοῦ Δ' αἰ., σώζεται δέ ὁλόκληρη σέ χειρόγραφα τῶν ΙΑ'-ΙΒ' αἰ. Πρόκειται γιά τήν ἀρχαιότερη *Λειτουργία ἀλεξανδρινοῦ τύπου*, ἡ ὁποία ἦταν πλήρως διαμορφωμένη τουλάχιστον μέχρι τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. Οἱ ἀρχές της εἶναι φυσικά πολύ παλαιότερες, ἀλλά δέν ἔχει σχέση μέ τόν 'Απόστολο Μάρκο, ἱδρυτή τῆς 'Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας. 'Ενωρίς διαδόθηκε στό Σινᾶ, στήν Αἰθιοπία καί μέ τούς Σταυροφόρους σέ κοινότητες τῆς Νότιας 'Ιταλίας. 'Από τό τέλος τοῦ ΙΒ' καί τίς ἀρχές τοῦ ΙΓ' αἰ. ἡ *Λειτουργία* τοῦ Μάρκου ἐκτοπίστηκε ἀπό τίς *βυζαντινές Λειτουργίες* τῶν 'Ι. Χρυσοστόμου καί Μ. Βασιλείου, ἐνῶ ἤδη παλαιότερα ἡ 'Εκκλησία τῆς Αἰγύπτου χρησιμοποιοῦσε καί τίς ἀλεξανδρινές *Λειτουργίες* τοῦ Μ. Βασιλείου καί τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου.

'Η σημερινή μορφή τῆς *Λειτουργίας τοῦ ἀπ. Μάρκου* εἶναι διεύρυνση τῆς ἀρχικῆς της μορφῆς κυρίως μέ στοιχεῖα τοῦ βυζαντινοῦ λειτουργικοῦ τύπου. 'Η φιλολογική καί συγκριτική ἔρευνα ἐπισημαίνει πολλά ἀρχικά της στοιχεῖα, πού δείχνουν τήν διαφορά της πρός τήν *«'Αναφορά»* τοῦ Σεραπίωνα Θμούεως (+ λίγο μετά τό 362). Ἔτσι ἐδῶ ὁ «ἁγιασμός» τῶν τιμίων δώρων γίνεται ἀπό τό ἅγ. Πνεῦμα (μολονότι ἡ ἐκτενής ἐπίκληση γιά τό ἅγ. Πνεῦμα εἶναι προσθήκη τουλάχιστον μετά τό τέλος τοῦ Δ' αἰ.), ἐνῶ στόν Σεραπίωνα ἀπό τόν θεῖο Λόγο.

Τήν ἀρχαία μορφή τῆς Λειτουργίας τοῦ Μάρκου ἀναζητοῦμε καί σέ δύο ἀρχαιότατες μεταφράσεις της, μία βοχαϊρική (κοπτική) καί μία αἰθιοπική, πού μᾶλλον ἔγιναν πρίν ἀπό τά μέσα τοῦ Ε' αἰ.

Οἱ πάπυροι 13918 τοῦ Βερολίνου καί Gr. 2 τῆς Heidelberg διασώζουν τμήματα αἰγυπτιακῆς *ἀναφορᾶς*, τοῦ Δ' ἴσως αἰ., πού ὅμως εἶναι διαφορετική ἀπό τίς γνωστές *ἀναφορές*: *OstkSt* 34 (1985) 178-182.

'Αποσπάσματα παπύρων: M. ANDRIEU-P. COLLOMP: *RSRUS* (1928) 489-515. J. QUASTIN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, Bonn 1935, σσ. 44-48 (*Florileg. patristicum* 7). J. VAN HAELST, Une ancienne prière d' intercession de la liturgie de S. Marc (Ostr. Tait-Petri 415): *AncSoc* 1 (1970) 95-114. '*Η Λειτουργία*: F. E. BRIGHTMAN,

Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, σσ. 113-143. ΝΕΚΤΑΡΙΟΥ ΠΕΝΤΑΠΟΛΕΩΣ, Ἡ θεία λειτουργία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου: *Θεολογία* 26 (1955) 14-36. Α. ΣΤΑΥΡΙΝΟΥ, Αἱ ἀρχαιότεραι καί αἱ σύγχρονοι Λειτουργίαι, Α', Κωνσταντινούπολη 1921, σσ. 170-178. Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου, Θεσσαλονίκη 1977², σσ. 25-64. ΝΕΚΤΑΡΙΟΥ ΠΕΝΤΑΠΟΛΕΩΣ, Ἡ θ. Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου ἐκ χειρογράφου τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας ὑπ' ἀριθμόν 173/36: *Ἀνάλεκτα* 31/32 (1982) 12-53. Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἀναφορά τῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Μάρκου, Θεσσαλονίκη 1959. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Οἱ λειτουργικοί τύποι Αἰγύπτου καί Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961, σσ. 55-64. H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markus-Liturgie: *OCP* 30 (1964) 398-446. R. C. COQUIN, L' anaphore alexandrine de s. Marc: *Mu* 82 (1969) 307-356. G. J. CUMING, The anaphora of St. Mark, a Study in development: *B* 95 (1982) 115-129. K. GAMBER, Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts: *OstkSt* 34 (1985) 178-182.

47. ΑΝΩΝΥΜΑ

Α. Δύο ἀρειανικαί ὁμιλίαι εἰς τήν Δευτέραν τοῦ Πάσχα

Ὁ J. Liébaert δημοσίευσε κριτικά δύο ἀνέκδοτες ὁμιλίες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονταν ψευδο-χρυσοστόμειες καί στίς ὁποῖες ὁ M. Richard εἶχε διαπιστώσει ἀρειανικά στοιχεῖα, συγγένεια μεταξύ τους καί συγγένεια πρός τίς *Ὁμιλίες* τοῦ Ἀστερίου Σοφιστῆ (+341/3). Οἱ δύο ὁμιλίες ἀναφέρονται στήν Δευτέρα τοῦ Πάσχα, συνιστοῦν σπάνια δείγματα κηρύγματος κατά τήν ἑβδομάδα τοῦ Πάσχα καί στά χειρόγραφα ἔχουν τούς τίτλους:

Τοῦ ἐν ἁγίοις... Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τήν δευτέραν τῆς λαμπρᾶς ἑβδομάδος καί εἰς τόν ε' Ψαλμόν καί εἰς τάς Πράξεις «Ἄνδρες ἰσραηλῖται» καί εἰς τό Εὐαγγέλιον «ἴδε ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ» καί

Τοῦ ...Χρυσοστόμου εἰς τόν ια' Ψαλμόν καί εἰς τάς Πράξεις «Ἐγένετο δέ ἐπί τήν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τούς ἄρχοντας» καί εἰς τόν ἐν τῇ ὡραίᾳ πύλῃ χωλόν.

Ὁ συντάκτης παραμένει ἄγνωστος, ἀλλά οἱ ἀνωτέρω ἐρευνητές πιστεύουν ὅτι πρόκειται γιά κάποιον *ἀνόμοιο* (ἄκρο ἀρειανό) τῶν μέσων ἤ τοῦ β' ἡμίσεος τοῦ Δ' αἱ. Πράγματι ὁμοιότητες μεταξύ τῶν δύο ὁμιλιῶν ὑπάρχουν, ἀλλά δέν εἶναι ἀποφασιστικές· ἀπόλυτα βέβαιη μόνο εἶναι ἡ συχνή καί στίς δύο ρυθμικότητα τοῦ λόγου μέ τήν βοήθεια τοῦ ὁμοιοτέλευτου, τοῦ παροξυτονισμοῦ καί τῆς ἐνάρξεως μέ τήν ἴδια λέξη. Οἱ ἐπισημανθεῖσες πάλι φιλολογικές ὁμοιότητες πρός τίς *Ὁμιλίες* τοῦ Ἀστερίου εἶναι καί αὐτές πολύ σχετικές καί πρόκειται μᾶλλον γιά κοινούς τόπους.

Καί ἡ ἔνταξη τῶν *Ὁμιλιῶν* σέ μία παράταξη ἀρειανική τῆς ἐποχῆς εἶναι δύσκολη. Ὁ συντάκτης, ἄν εἶναι ἕνας, στόχο θεολογικό ἔχει τήν καταπολέμηση τῶν σαβελλιανῶν καί γι' αὐτό ἐπιμένει στήν ἰδιαιτερότητα τοῦ Πα-

τέρα καί τοῦ Υἱοῦ, τῶν ὁποίων καυχᾶται ὅτι δέν συγχέει τίς ὑποστάσεις (I 12), ἀλλά τίς ταυτίζει, ὅπως φαίνεται, μέ τήν οὐσία τους. Θεωρεῖ αἱρετικούς ὅσους φαντάζονται τήν Τριάδα «ὁμοούσιον» (II 11) καί τονίζει τήν «αὐθεντία» τοῦ «ἀγεννήτου» Πατέρα (I 11). Παράλληλα, ὁ Υἱός δέν εἶναι «ψιλός» ἄνθρωπος, ἀλλά «Θεός» πού ἑκουσίως σταυρώθηκε (I 24) κι ἑκουσίως ἄφησε τήν οὐράνια «καθέδρα» γιά νά ἔλθει στήν γῆ (I 1). Ἕνα χωρίο (I 2), τοῦ ὁποίου οἱ χριστολογικές διατυπώσεις τονίζουν ὅτι ὁ Υἱός μέ τήν ἐνανθρώπησή του δέν μειώθηκε, δέν μετέβαλε τήν θεϊκή του φύση κ.ἄ., θεωρήθηκε παρέμβλητο, ἐπειδή ἐκεῖ προϋποτίθεται ὁ Υἱός ὡς ἀληθινός Θεός, κάτι πού ἀπέρριπταν οἱ ἀρειανοί καί μάλιστα οἱ ἀνόμοιοι. Γλωσσικά ὅμως ἡ παράγραφος αὐτή ἐναρμονίζεται ἀπόλυτα μέ τό λοιπό κείμενο καί θεολογικά συμφωνεῖ μέ ἄλλες χριστολογικές διατυπώσεις. Παρέμβλητος ἀναχρονισμός πρέπει νά θεωρηθεῖ μόνο ἡ φράση «καί ὁ Νεστόριος ἀνθρωποτόκον τήν παρθένον φημίζει» (II 11).

Ἑπομένως ὁ ἱεροκήρυκάς μας ἦταν ἀντισαβελλιανός, δέν ἀνῆκε στούς ὁμοουσιανούς, θεωροῦσε τόν Υἱό κατώτερο τοῦ Πατέρα, συγγένευε μέ τούς ἀνομοίους καί στό κήρυγμά του χρησιμοποιοῦσε γιά τόν Χριστό παραδοσιακή φρασεολογία ἤ γιά νά κρύπτει τά φρονήματά του ἤ ἀπό ἄγνοια τῆς σημασίας της.

Ἔκδοση: J. LIÉBAERT: *SCh* 146 (1969) 56-127 (μέ γαλλ. μετάφραση, εἰσαγωγή καί ὑπομνηματισμό).

M. RICHARD, Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt, Oslo 1956, σσ. VI-VIII κ.ἄ. J. LIÉBAERT, Deux homélies anoméennes inédites: *MSR* 21 (1964) 115-132.

Β. Βίος Ἀβερκίου Ἱεραπόλεως

Ὁ *Βίος* περιγράφει μυθοπλαστικά τήν δράση καί τίς θαυματουργίες τοῦ Ἀβερκίου, ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως τῆς Φρυγίας, πού ἔζησε τόν Β΄ αἰ., ἐπί Μάρκου Αὐρηλίου καί ὁπωσδήποτε πρίν τό 216. Κατά τρόπο περίεργο καί μοναδικό ὁ *Βίος* στηρίζεται στά λίγα δεδομένα γιά τήν ζωή τοῦ Ἀβερκίου, πού περιέχονται στήν πρώτη χρονολογημένη χριστιανική – καί σημαντικότατη γι' αὐτό – *Ἐπιγραφή*, τήν ὁποία ἀνακάλυψε ὁ W. Ramsay τό 1883 (βλ. Πατρολογία, Α΄, σσ. 314 - 315). Ὁ *Βίος* γράφηκε τόν Δ΄ αἰ. ἀπό ἄγνωστο, ἀλλ' ἐξαιρετικά εὐφάνταστο συγγραφέα, πού εἶχε κλίση στήν ἀνάγνωση ἀπόκρυφων χριστιανικῶν κειμένων.

Τό κείμενο τοῦ *Βίου* παραδόθηκε σέ δύο μορφές (καί σέ ἐπεξεργασία τοῦ Συμεών Μεταφραστῆ). Ἀνώνυμος συνέταξε *Ἐπιτομή* τοῦ *Βίου*.

TH. NISSEN, S. Avercii Vita, Lipsiae 1912 (μέ πολλά εἰσαγωγικά). *Ἐπιτομή:* F. HALKIN, Inédits byzantins d' Ochrida, Candie et Moscou, Bruxelles 1963, σσ. 24-29.

Γ. Psalmus responsorius

Τό 1965 δημοσιεύτηκε σύντομο στροφικό ποίημα στήν λατινική ἀπό πάπυρο (Barcin. $149^{β}$ - 153), πού φυλάσσεται στήν Βαρκελώνη καί πού χρο-

νολογεῖται στό α' ἥμισυ τοῦ Δ' αἰ. (ὁ Naldini περί τό 340 - 350). Τό ποίημα εἶναι ἀνώνυμο, ἔχει τόν τίτλο *Psalmus responsorius* (Ψαλμός ἀντιφωνικός), γράφηκε πιθανῶς στήν Αἴγυπτο ἤ τήν Β. 'Αφρική γιά λατινόφωνους χριστιανούς, διηγεῖται τά γεγονότα τῆς ζωῆς τοῦ Κυρίου μέχρι τό θαῦμα τῆς Κανᾶ καί στηρίζεται στά κανονικά *Εὐαγγέλια* τοῦ Ματθαίου καί τοῦ 'Ιωάννη καί στό *Πρωτευαγγέλιο* τοῦ 'Ιακώβου. 'Από τό ποίημα πληροφορούμαστε γιά τίς ἀντιλήψεις περί τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Παρθένου Μαρίας. Τό ποίημα ἔχει σήμερα τέσσερις στροφές καί ἄλλες δώδεκα πού ἀρχίζουν μέ τά γράμματα τῆς ἀλφαβήτου μέχρι τό m. Φαίνεται ὅμως ὅτι οἱ στροφές ἀρχικά ἦταν 23 καί ἴσως προοριζόταν γιά λειτουργική χρήση.

R. ROCA - RUIG, Hymne à la Vierge Marie. Psalmus responsorius..., Barcelona 1965². L. M. PERETTO, Psalmus responsorius. Un inno alla Vergine Maria di un papiro del IV secolo: *Marianum* 39 (1967) 255-265. Βλ. καί M. NALDINI: *RSLR* 4 (1968) 154 -161.

Δ. *Περί τοῦ Διαβόλου*

'Ως ἔργο τοῦ 'Αθανασίου 'Αλεξανδρείας παραδίδεται στά χειρόγραφα ὁμιλία μέ τόν τίτλο: *«'Εξήγησις περί τῆς ἀπάτης τοῦ Διαβόλου καί τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων»*. Πρόκειται γιά ὁμιλία γραμμένη στήν δεκαετία τοῦ 350 ἀπό κάποιον ἄγνωστο μή ἀκραῖο ἀρειανόφρονα.

R. P. CASEY: *TS* 36 (1935) 1-10. F. SCHEIDWEILER: *ZKG* 67 (1955/6) 133-138. M. TETZ, Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien: *ZKG* 64 (1952/3) 299-307.

48. ΣΥΝΟΔΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ (351)

Τό 350 ὁ Κώνστας, αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως, δολοφονήθηκε ἀπό τόν σφετεριστή τοῦ θρόνου Μαγνέντιο, τόν ὁποῖο ἔπειτα νίκησε κοντά στά Μοῦρσα ὁ Κωνστάντιος, πού ἔτσι ἔμεινε μόνος αὐτοκράτορας, ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ κράτους. Τότε ὁ Κωνστάντιος νόμισε ὅτι, χωρίς τόν φιλορθόδοξο Κώνστα, θά μποροῦσε νά συνενώσει καί τίς διιστάμενες 'Εκκλησίες. 'Επηρεαζόμενος ἔντονα ἀπό τόν Μουρσῶν Οὐάλη, πού ἐπανῆλθε στόν φιλοαρειανισμό του, κάλεσε τό 351 σύνοδο στό Σίρμιο (πόλη δυτικά τοῦ Βελιγραδίου, ἡ Τριαδίτσα) μέ σκοπό νά παρακαμφθεῖ τό *σύμβολο* τῆς Νίκαιας, νά καταδικαστεῖ ὁ ἀκραῖος ἀρειανισμός καί νά ἐπιβληθοῦν οἱ ἀνατολικοί ἡμιαρειανοί, πού ζήτησαν καί πέτυχαν τήν καταδίκη τοῦ Φωτεινοῦ Σιρμίου, μαθητῆ καί ὀπαδοῦ τοῦ Μαρκέλλου 'Αγκύρας.

Τό **σύμβολο**, πού οἱ συνοδικοί μέ πρωτεργάτες τόν Οὐάλη Μουρσῶν καί τόν Οὐρσάκιο Singidunum (Βελιγράδι) συνέταξαν, ταυτίζεται μέ τό *τέταρ-*

το *σύμβολο* 'Αντιοχείας (341), στό όποιο πρόσθεσαν 26 ακόμη αναθεματισμούς, γιά ν' αποκλείσουν από τήν 'Εκκλησία τόν Μάρκελλο 'Αγκύρας καί παρακλάδια τοῦ ἀρειανισμοῦ. Δήλωναν ὅμως ὅτι «οὐ συντάσσομεν Υἱόν τῷ Πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρί», ἰδέα γνωστή ἀπό τό *σύμβολο* 'Αντιοχείας τοῦ 344.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν 'Αριμίνῳ... Συνόδων* 27: *ΒΕΠ* 31, 313-316. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 254-256. H. HAHN - G. HAHN, Bibliothek der Symbole..., σσ. 196-199.

49. ΙΟΥΛΙΟΣ Α' ΡΩΜΗΣ (337-352)

'Ο 'Ιούλιος ὑπῆρξε ὀρθόδοξος καί δραστήριος ἐπίσκοπος Ρώμης. Μέ τόν 'Ιούλιο ἡ δυτική 'Εκκλησία εἰσῆλθε στήν δίνη τῶν κρίσιμων ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων τοῦ Δ' αἰ. Ἔμεινε πιστός στίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας (325) καί ἐναντιώθηκε στόν Εὐσέβιο Νικομηδείας (τότε Κωνσταντινουπόλεως) καί σέ ὅλους τούς ἀρειανόφρονες καί ἡμιαρειανόφρονες ἀνατολικούς ἐπισκόπους, πού συγκροτοῦσαν στήν 'Αντιόχεια (341) τήν σύνοδο τῶν *'Εγκαινίων*. 'Εκεῖ πιέστηκε νά δεχτεῖ ἀπόφασή τους πού καταδίκαζε τόν 'Αθανάσιο 'Αλεξανδρείας καί τόν Μάρκελλο 'Αγκύρας, τούς ὁποίους ὅμως ὁ 'Ιούλιος ἀπάλλαξε ἀπό κάθε κατηγορία τάξεως καί πίστεως σέ σύνοδο (Ρώμη 341). Μέ ἀφορμή τά γεγονότα αὐτά ἔγραψε μακροσκελή *'Επιστολή* πρός τούς συνοδικούς τῆς 'Αντιόχειας, ἀπαντώντας σέ δικό τους γράμμα καί ἐξηγώντας τίς ἐνέργειές του ὑπέρ τῶν 'Αθανασίου καί Μαρκέλλου. 'Επέμενε ὅτι οἱ ἀνατολικοί ἔπρεπε νά γράψουν στήν Ρώμη καί νά ζητήσουν τήν κρίση γενικῆς συνόδου. Στό κείμενο τοῦτο, πού ἐσφαλμένα ἑρμηνεύτηκε ὡς πρώτη ἔκφραση πρωτείου δικαιοδοσίας τῆς Ρώμης, ὁ 'Ιούλιος ἐπιμένει ὅτι ἐκφράζει τίς ἀπόψεις καί τῶν ἐπισκόπων τῆς 'Ιταλίας καί ὅτι κρίση ἐπισκόπων ἀποστολικῶν 'Εκκλησιῶν πρέπει νά γίνεται «παρά πάντων», ἀπό σύνοδο γενική ὅλων τῶν ἐπισκόπων. Τήν ἀπαίτηση αὐτή ἀπέρριψαν οἱ ἀρειανόφρονες τῆς 'Ανατολῆς μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι ἐπρόκειτο γιά συμβάντα πού ἀφοροῦσαν μόνο τήν 'Ανατολή. 'Ο 'Ιούλιος ἀνέπτυξε πρωτοβουλία γιά τήν σύγκληση τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς (343), ὅπου δέν παρέστη, καί τό 346 ἔγραψε καί ἄλλη *'Επιστολή*, πρός τήν 'Εκκλησία τῆς 'Αλεξάνδρειας, πληροφορώντας καί συγχαίροντας αὐτήν γιά τήν ὁριστική δικαίωση τοῦ 'Αθανασίου. Καί οἱ δύο *'Επιστολές* σώθηκαν καταχωρισμένες στόν «*'Απολογητικόν κατά 'Αρειανῶν*» (21-33 καί 52-53) τοῦ Μ. 'Αθανασίου (*ΒΕΠ* 31, 65-77 καί 92-93).

PL 8, 879-90. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1938, σσ. 132-133. E. CASPAR, Geschichte des Papstums, I, 1930, σσ. 131-135. V. MONACHINO, Il primato nella controversia ariana: *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, σσ. 17-90. L. W. BARNARD, Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A reconsideration: *RTAM* 38 (1971) 69-79. W. GESSEL, Das primatiale Bewusstsein Julius I im Lichte der Interaktion zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden: *Festgabe H. Tuechle* (ἐκδ. G. Schwaiger), München 1975, σσ. 63-75. M. WOJTOWYTSCH, Papstum und Konzile..., Stuttgart 1981, σσ. 95-112.

50. ΧΡΟΝΟΓΡΑΦΟΣ ἔτους 354:

Depositio episcoporum καί *Depositio martyrum*

Συμπιλληματικό ποικίλης ὕλης ἐγχειρίδιο πού κυκλοφόρησε τό 354 στήν Ρώμη, ἀντιγραμμένο μᾶλλον ἀπό τόν καλλιγράφο Furius Dionysius Filocalus, πού ἀργότερα φιλοτέχνησε στό μάρμαρο ἐπιγράμματα τοῦ Δαμάσου Ρώμης. Περιέχει, μέ πολλές παραστάσεις, ἡμερολόγιο ἐθνικῶν ρωμαϊκῶν ἑορτῶν, χρονικά τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους καί τῆς Ρώμης, καταλόγους ἐπάρχων Ρώμης κ.λπ. Ἀνεξάρτητα περιέχει καί χριστιανικό ἱστοριογραφικό ὑλικό, πού εἶναι βέβαια καταλογικό, ἀλλά συνιστᾶ σπουδαία ἱστορική πηγή γιά τούς ρωμαίους ἐπισκόπους καί ἔγινε ὁ πρόδρομος τῶν μεταγενέστερων *Μαρτυρολογίων*. Συγκεκριμένα περιέχει:

Πασχάλιον 100 ἐτῶν, ἀπό τό 312 μέχρι τό 410.

Depositio episcoporum καί *Depositio martyrum*. Καταγραφή ἡμερομηνίας θανάτου καί τόπου ταφῆς τῶν ἐπισκόπων Ρώμης ἀπό τόν Λούκιο (254) ἕως τόν Ἰούλιο (352). Τό ἴδιο καί γιά τούς γνωστούς μάρτυρες τῆς Ρώμης. Ἀκριβῶς ἡ μέ λίγα ἱστορικά στοιχεῖα ἀναφορά αὐτή στούς μάρτυρες ἀποτέλεσε τόν πυρήνα τῆς λατινικῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας, δηλ. τῶν *Μαρτυρολογίων* καί τῶν *Βίων* ἁγίων, πού ἀντιστοιχοῦν στά ἑλληνικά Μηναῖα (Μηνολόγια) ἤ *Συναξάρια*.

Κατάλογον ἐπισκόπων Ρώμης ἕως τόν Λιβέριο (352), γιά τόν ὁποῖο δέν σημειώνει ἔτος θανάτου (366), ἐπειδή τό ἐγχειρίδιο συντάχτηκε τό 354. Εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ *Liber pontificalis*.

Chronica Horosii. Μέ τόν τίτλο αὐτόν περιλαμβάνει χριστιανικοῦ χαρακτῆρα παγκόσμιο χρονικό (μέχρι τό ἔτος 334), πού μάλιστα εἶναι μόνο μετάφραση κι ἐπεξεργασία τοῦ *Χρονικοῦ* τοῦ Ἱππολύτου Ρώμης («*Συναγωγή χρόνων καί ἐτῶν ἀπό κτίσεως κόσμου...*»).

TH. MOMMSEN, Chronica minora, I, Berlin 1892, σσ. 10-62-64, 70-76. R. VALENTINI-G. ZUCCHETTI, Codice Topografico della Città di Roma, II, Roma 1942, σσ. 12-28. *PL*

13, 447-454 καί 466. H. STERN, Le calendrier de 354. Étude sur son texte et sur ses illustrations, Paris 1953.

51. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΗΡΑΚΛΕΙΑΣ (ΘΡΑΚΗΣ) (+355)

Ὁ Θεόδωρος ἀνήκει στούς ἐλάσσονες ἑρμηνευτές τῆς Γραφῆς, στούς μετριοπαθεῖς ἀλλά δραστήριους ἀρειανόφρονες καί στούς ἀκούραστους διῶκτες τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Καταγόταν ἀπό τήν Ἡράκλεια τῆς Θράκης, μορφώθηκε στήν Ἀντιόχεια (ἤ γενικά στό ἑρμηνευτικό της κλίμα), ἐπιδόθηκε μέ ζῆλο στήν ἐξήγηση καί τόν ὑπομνηματισμό τῆς *Γραφῆς*, ἀλλά συγχρόνως εἶχε τόν καιρό καί τήν διάθεση νά πρωτοστατεῖ στίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Ἔτσι βρίσκεται στό προσκήνιο ἀπό τό 334, ὁπότε μᾶλλον ἔγινε κι ἐπίσκοπος Ἡρακλείας, μέχρι τό 355, ὅταν πέθανε. Ἀπό τό 340 κυμάνθηκε μεταξύ *ὁμοίων* καί *ὁμοιουσιανῶν*, καθώς φαίνεται ἀπό τήν στάση του στήν σύνοδο τῶν *Ἐγκαινίων* (341). Ἐνῶ καί αὐτός ὑπέγραψε τό *σύμβολό* της, πού μιλοῦσε γιά ὅμοια οὐσία Πατρός καί Υἱοῦ, τό ἑπόμενο ἔτος πρωτοστάτησε στήν ἀφαίρεση τῶν σχετικῶν φράσεων, ὥστε τό *σύμβολο* νά μήν κάνει λόγο γιά ὁμοιότητα οὐσίας. Αὐτό συνέβη, ὅταν ἡ παραπάνω σύνοδος, μέ τήν θέληση τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, ἔστειλε τόν Θεόδωρο καί τρεῖς ἀκόμα ἐπισκόπους στά Τρέβιρα (Γαλατία), γιά νά ἐξηγήσουν στόν αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα τό νέο *σύμβολο* τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων καί τό γιατί αὐτή καταδίκασε τόν Ἀθανάσιο καί τόν Παῦλο Κωνσταντινουπόλεως. Τότε ὁ Θεόδωρος παρουσίασε *σύμβολο* διαφορετικό ἀπό αὐτό πού εἶχε ἀποδεχτεῖ ἡ σύνοδος. Στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343) καταδικάστηκε ἀπό τούς δυτικούς ἐπισκόπους, διότι εἶχε συμπαραταχτεῖ μέ τούς ἀρειανούς ἀνατολικούς. Μετέσχε καί στήν σύνοδο τοῦ Σιρμίου (351).

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 90 καί ἀ.) μιλάει γιά ὑπομνήματα ἤ ἐξηγήσεις τοῦ Θεοδώρου στά Εὐαγγέλια τοῦ *Ματθαίου* καί τοῦ *Ἰωάννη*, στό *«ἀποστολικόν»*, στήν *Πρός Γαλάτας* καί στούς *Ψαλμούς*. Καί μολονότι κανένα τέτοιο ὑπόμνημα δέν σώθηκε, μεγάλος ἀριθμός ἑρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων σέ *Σειρές*, γιά τόν *Ἠσαΐα*, τόν *Ματθαῖο* καί τόν *Ἰωάννη*, προσγράφονται στόν Θεόδωρο Ἡρακλείας, κάτι πού δείχνει ὅτι δυνατόν νά συνέταξε καί ὁλόκληρα ὑπομνήματα. Τοῦ ἀποδίδονται ἀκόμη ἀποσπάσματα ἑρμηνευτικά στόν *Λουκᾶ* (ἀνέκδοτα), στίς *Πράξεις*, στό *Α΄ Κορ. 15, 51* καί στούς *Ψαλμούς*

(πολλά μάλιστα ἀπό τά τελευταῖα ἀνήκουν σέ ἄλλους συγγραφεῖς).

PG 18, 1307-1378 (στόν 'Ησαΐα). K. REUSS, Matthäus - Kommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 61), Berlin 1957, σσ. 55-95 (στόν *Ματθαῖο*). TOY IΔIOY, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 89), Berlin 1966, σσ. 65-178 (στόν *'Ιωάννη*). I. A. CRAMER, Catenae graecorum patrum in Nov. Test., Oxonii 1838-1844, III, σ. 145 (στίς *Πράξεις*). I. HILBERG: *CSEL* 55, σ. 447 (*A' Κορ.* 15, 51). E. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Vaticano 1970, σ. 328. K. SCHÄFERDIEK, Theodor von Herakleia (328/34 - 351/55). Ein wenig beachteter Kirchenpolitiker und Exeget des 4. Jhs.: *Romanitas - Christianitas... J. Straub zum 70. Geburtstag... gewidmet*, Berlin-New York W. de Gruyter 1982, σσ. 393-410. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier..., I, Roma 1982, σσ. 75-76.

52. ΔΟΝΑΤΟΣ (+355)

ΓΕΝΙΚΑ

Στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ., πρίν ἀκόμα ἐμφανιστεῖ ὁ ἀρειανισμός, τήν λατινόφωνη 'Εκκλησία καί μάλιστα τῆς Βορείου 'Αφρικῆς ἀναστάτωσε ὁ **δονατισμός**, πού ὀφείλει τό ὄνομά του στόν σχισματικό ἐπίσκοπο Καρθαγένης Δονάτο (+355). Αὐτός ὀργάνωσε ἀπό τό 312 καί μετά τήν ὁμάδα τῶν χριστιανῶν τῆς Νουμιδίας, κυρίως, οἱ ὁποῖοι τό 311, μετά τούς διωγμούς τοῦ Διοκλητιανοῦ καί τοῦ Γαλερίου (303-311), διακρίθηκαν σέ ἰδιαίτερη 'Εκκλησία, ἀρνούμενοι νά συνυπάρχουν μέ τήν κανονική 'Εκκλησία, ἐπειδή μέλη τῆς τελευταίας ἔγιναν στήν διάρκεια τῶν διωγμῶν traditores, δηλ. παρέδωσαν ἤ προσποιήθηκαν ὅτι παρέδωσαν, ἱερά βιβλία ἤ σκεύη ναῶν στίς ρωμαϊκές ἀρχές, γιά ν' ἀποφύγουν τό μαρτύριο. Τό 311 πέθανε ὁ Καρθαγένης Μενσούριος, πού κράτησε πολύ ἐφεκτική στάση στούς διωγμούς, καί χωρίς τήν παρουσία νουμιδῶν ἐπισκόπων στήν θέση του ἐξελέγη ὁ διάκονος Καικιλιανός, πού ἀτυχῶς εἶχε στενοχωρήσει ἐνωρίτερα τήν πλούσια καί δραστήρια χήρα Λουκίλλα. Αὐτή ἐξώθησε κι ἐνίσχυσε τήν δυσαρέσκεια 70 ὑπεραυστηρῶν νουμιδῶν ἐπισκόπων, οἱ ὁποῖοι τό 312 ἐξέλεξαν ἐπίσκοπο Καρθαγένης τόν προστατευόμενο τῆς Λουκίλλας Majorinus. Αὐτός πέθανε γρήγορα καί τόν ἀντικατέστησαν μέ τόν Δονάτο, ἄνδρα ἱκανό, δραστήριο, καί δημαγωγό, ἀλλά μικρῆς θεολογικῆς μορφώσεως. 'Ο Δονάτος ἀρχικά καί ὁ Παρμενιανός (362-391) μετά κατόρθωσαν νά ὀργανώσουν τήν ὁμάδα τους καί νά ἱδρύσουν ἐπισκοπές σέ πολλές πόλεις τῆς Βο-

ρείου Ἀφρικῆς. Ἔτσι ὁ δονατισμός μέχρι τίς ἀρχές τοῦ Ε′ αἰ. συγκλόνισε τήν δυτική Ἐκκλησία, ἡ ὁποία γιά νά τόν ἀντιμετωπίσει χρησιμοποίησε ἄλλοτε ἤπια καί ἄλλοτε αὐστηρά μέτρα, συνόδους πολυάριθμες καί τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα, πού ἀπό τό 313 ἦταν χριστιανός, δηλ. ὁ Μ. Κωνσταντῖνος.

Ἡ θεμελιώδης ἄποψη καί τακτική τῶν δονατιστῶν ἦταν συνοπτικά: ἄρνηση γνησιότητας καί θείας χάρης στήν κανονική Ἐκκλησία, ἐπειδή αὐτή δέν ἔδειξε στούς διωγμούς αὐστηρότητα καί αὐτοθυσία κι ἐπειδή κάποια μέλη της ἔγιναν ἄμεσα ἤ ἔμμεσα traditores. Συνεπῶς καί τό βάπτισμα τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας ἔπρεπε νά ἐπαναληφτεῖ, ἄν ἤθελαν νά ἐνταχτοῦν στήν ἐκκλησία τῶν δονατιστῶν, οἱ ὁποῖοι ἦταν κι ἐμφανίζονταν ὡς μόνοι ἀκριβεῖς τηρητές τοῦ πνεύματος τοῦ χριστιανισμοῦ, ὡς μόνοι τέλειοι μαθητές τοῦ Κυρίου καί γι' αὐτό αὐτοί συγκροτοῦσαν τήν Ἐκκλησία τῶν τελείων, τῶν μαρτύρων καί τῶν καθαρῶν. Αὐτά συνδυάζονταν μέ θεολογικές παρεκκλίσεις, ὅπως τῆς ὑποταγῆς – κατωτερότητας – τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί τῆς ἐξαρτήσεως τῆς ἐγκυρότητας τοῦ βαπτίσματος ἀπό τήν ἠθική τελειότητα ἐκείνου πού τό τελεῖ, τοῦ ἱερέα.

Ἡ μεγάλη ὅμως ζωτικότητα τοῦ δονατισμοῦ καί ἡ ἀντοχή του στόν χρόνο ὀφειλόταν περισσότερο στούς ἑξῆς τρεῖς παράγοντες: α) Στό αἴσθημα ὑπεροχῆς, στό ἀναζωπυρημένο μοντανιστικό κλίμα, στήν ἰδέα ὅτι οἱ ὀπαδοί του εἶναι τέλειοι καί καθαροί καί στόν θρησκευτικό φανατισμό, πού τράφηκε ἀκόμα καί μέ τό αἷμα τῶν δονατιστῶν στήν διάρκεια τῶν ἐναντίον τους διωγμῶν. Συγχρόνως βέβαια καί οἱ δονατιστές, ὅταν μποροῦσαν, καταδίωκαν καί κακοποιοῦσαν μέλη τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας. β) Πολύ περισσότερο, στήν ἐξαιρετικά ἔντονη δυσαρέσκεια κι ἐχθρότητα τῶν βορειοαφρικανῶν πρός τούς Ρωμαίους, τούς ὁποίους ἔβλεπαν ὡς αἱμοσταγεῖς διῶκτες (πρός τούς ὁποίους συνέπραττε ἤ συμφωνοῦσε ἡ κανονική Ἐκκλησία) καί ὡς κατακτητές, πού βρίσκονταν στήν πατρίδα τους γιά νά καταπιέζουν τούς πτωχούς, νά τούς φορολογοῦν ἀνελέητα καί νά τούς ὑποχρεώνουν σέ ἄθλιο βιοτικό καί κοινωνικό ἐπίπεδο. Ὁ δονατισμός δηλ. ἀποτελοῦσε εἶδος λαϊκῆς ἀντιστάσεως καί κίνηση ἐθνικοκοινωνικῶν διεκδικήσεων, ἔστω καί ἄν αὐτά τότε ἦσαν δυσδιάκριτα. Καί ἡ ἀντίσταση πρός τήν κανονική Ἐκκλησία ἐξηγεῖται ἀπό τό ὅτι αὐτή ταυτιζόταν – τουλάχιστον τότε – μέ τήν Ἐκκλησία τῶν Ρωμαίων (τῆς Ρώμης). Ἀνάλογο κλίμα μέ διαφορετικές προϋποθέσεις καί προοπτική ὑπῆρχε στήν περιοχή κατά τόν Γ′ καί Ε′ αἰ., ὅταν ἡ βορειοαφρικανική Ἐκκλησία προσπαθοῦσε ν' ἀποφύγει τήν ὑποταγή της στήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης. γ) Ἡ κανονική Ἐκκλησία δέν εἶχε στούς κόλπους της θεολόγους τόσο ἱκανούς, ὥστε νά θεμελιώσουν τήν στάση της καί νά δείξουν πειστικά πόσο ἀνέρειστος θεολογικά ἦταν ὁ δονατισμός. Αὐτό ἔγινε μόνο στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ′ αἰ. μέ

τούς Ὀπτάτο Μιλέβης καί Αὐγουστῖνο, ὁπότε ἄρχισε νά ἐξασθενεῖ τό σχίσμα, γεγονός βέβαια, στό ὁποῖο συνετέλεσε καί ἡ κρατική ἐξουσία, ὄχι πάντοτε μέ τρόπο ἀνεκτό. Παράλληλα ἀπουσίασαν καί ἀπό τούς κόλπους τοῦ δονατισμοῦ οἱ ἀξιόλογοι θεωρητικοί, κενό πού ἀναπλήρωσαν μερικῶς ὁ Δονάτος ἀρχικά καί μόλις στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. οἱ Παρμενιανός καί Τυκόνιος, ὅπως θά δοῦμε.

Ὁ Δονάτος (+355) διαδέχτηκε τόν σχισματικό ἐπίσκοπο Καρθαγένης Majorinus (+312), ὀργάνωσε τό σχίσμα πού ὀνομάστηκε δονατισμός κι ἔγραψε, γιά νά στηρίξει τίς ἀπόψεις του, τρία ἔργα, τά ὁποῖα γνωρίζουμε μόνο ἀπό ἀναφορές σ' αὐτά (Ἱερώνυμος, Αὐγουστῖνος): *Epistula de baptismo*, *Περί Ἁγίου Πνεύματος* καί *Περί Τριάδος*. Ἦσαν ἔργα μικρῆς θεολογικῆς ἀξίας, πού ἐξαντλοῦνταν στήν παρουσίαση μερικῶν βιβλικῶν χωρίων.

Βιβλιογραφία βλ. στό κεφάλαιο Παρμενιανός καί Τυκόνιος.

53. ΔΟΝΑΤΙΣΤΩΝ ΣΥΛΛΟΓΗ/ACTA

Ὁ cod. Parisinus (Colbert. 1951) 1711 στά ff. 1-37 περιέχει, ὡς παράρτημα τοῦ ἔργου *Adversus Parmenianum donatistam* τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης (+392/400), μία συλλογή ἐπίσημων κειμένων, πού ἀφοροῦν στό θέμα τοῦ δονατισμοῦ. Ἡ συλλογή, πού ὀνομάστηκε *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*, ἔγινε ἀπό δονατιστή στήν Β. Ἀφρική μέ σκοπό νά δείξει μή νόμιμη τήν ἐκλογή τοῦ Καικιλιανοῦ ὡς ἐπισκόπου Καρθαγένης (311) καί ὡς νόμιμες τίς ἐνέργειες τῶν δονατιστῶν (βλ. Δονάτος). Τά κείμενα χρησιμοποίησε στό ἔργο του ὁ Ὀπτάτος καί ἀργότερα ὁ Αὐγουστῖνος. Παλαιότεροι ἐρευνητές ἀρνήθηκαν τήν γνησιότητα τῆς συλλογῆς, ἀλλά σήμερα ἡ ἀμφισβήτηση ἔχει καμφθεῖ. Τῆς συλλογῆς σώζεται μέρος. Ἐκδόσεις βλ. στό κεφάλ. Ὀπτάτος Μιλέβης.

L. DUCHESNE, Le dosier du donatisme: *Mélanges d' Archéol... par l' École Française de Rome* 10 (1890) 589 ἑξ. G. RÖTHE, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart 1937, σσ. 118-123. P. W. HOOGTERP, Deux procès-verbaux donatistes: *Archiv. latinitas Medii Aevi* 15 (1940) 39-112.

54. ΑΝΤΩΝΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ (+356)

διαμορφωτής τοῦ ἀναχωρητικοῦ μοναχισμοῦ

ΓΕΝΙΚΑ

Ἔναρξη καί καθιέρωση τοῦ ἀναχωρητικοῦ μοναχισμοῦ

Ἡ ἄσκηση ὑπῆρξε πάντοτε μόνιμο γνώρισμα τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά μόλις τόν Γ' αἰ. καί δή στήν Αἴγυπτο ἔχουμε τίς πρῶτες ἀναφορές ἀσκητῶν. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (*Βίος Ἀντωνίου* 3) πληροφορεῖ ὅτι ἀσκητές ζοῦσαν περί τό 270 λίγο ἔξω ἀπό πόλεις καί χωριά τοῦ Νείλου ἤ, ἁπλούστερα, ἔξω ἀπό τά σπίτια τους. Τό γεγονός ὅμως ὅτι ὁ Ἀντώνιος ἤδη τό 270 γνώρισε *γέροντες* ἀσκητές, πού εἶχαν νά δείξουν σπουδαῖες ἀλλά καί ποικίλες ἀρετές, πού μ' ἐπιτυχία καλλιεργοῦσαν διαμορφωμένη ὁ καθένας ἄσκηση, προϋποθέτει μία πείρα, τουλάχιστον 20 καί 30 ἐτῶν. Τό φαινόμενο λοιπόν τοῦ ἀσκητικομοναστικοῦ βίου ἄρχισε λίγο πρίν τόν διωγμό τοῦ Δεκίου (251) (μέ τόν ὁποῖο ἐσφαλμένα οἱ ἐρευνητές συνέδεσαν τόν ἀσκητικό βίο τῶν ἀναχωρητῶν μοναχῶν) καί πηγάζει καί τρέφεται ἄμεσα ἀπό τήν φύση καί τό βίωμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀναμφίβολα, παράγοντες ἱστορικοί καί συνθῆκες τοπικές εὐκόλυναν τήν διαμόρφωσή του, χωρίς ὅμως αὐτά νά συνιστοῦν τήν αἰτία του. Εἶναι θαυμαστό ὅτι οἱ αἰγύπτιοι ἐνσαρκωτές τοῦ ἀναχωρητικοῦ καί τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ δέν ἐμπνεύστηκαν τό νέο αὐτό εἶδος ἐκκλησιαστικοῦ βίου ἀπό καμμία τάση τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας· ἦταν ἀγράμματοι κόπτες, πού θεμελίωσαν ἕνα τεράστιο οἰκοδόμημα, τήν στιγμή ἀκριβῶς πού δίπλα τους δημιουργοῦσαν ὁ Ὠριγένης, ὁ Διονύσιος Ἀλεξανδρείας, ὁ Θεόγνωστος, ὁ Ἄρειος καί ὁ Ἀθανάσιος. Εἶναι ὅμως ἀλήθεια ὅτι ὁ ἀναχωρητισμός εἰδικά καί ὁ μοναχισμός γενικά πῆραν τήν μεγάλη τους θέση στήν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀναπτύχτηκαν ραγδαῖα μέ τήν θεολογική δικαίωση καί θεμελίωση πού τούς προσέφερε τό 357 ὁ Μ. Ἀθανάσιος στό ἔργο «Βίος καί πολιτεία... τοῦ Ἀντωνίου». Στό ἔργο τοῦτο δίνεται τό θεολογικό βάθος τῆς ἀσκήσεως, ἀναφέρονται ποικίλα εἴδη πνευματικοῦ ἀγώνα, ἀξιολογοῦνται ἡ κάθαρση τῆς καρδίας καί οἱ δαιμονικοί πειρασμοί μέσω τῆς περιγραφῆς κι ἑρμηνείας τῶν πράξεων καί τῶν λόγων τοῦ πρώτου μεγάλου ἀναχωρητῆ, τοῦ Ἀ. Γι' αὐτό δίκαια ὁ *«Βίος»* ἐκτιμήθηκε στήν Ἐκκλησία ὡς διάγραμμα τοῦ ἀσκητικοῦ καί μοναχικοῦ βίου καί ὡς πρότυπο τῆς μετέπειτα ἀσκητικῆς φιλολογίας.

Τό πρόβλημα τοῦ «Βίου»

Ἡ φύση καί ἡ ἐκπληκτική ἐπίδραση τοῦ *«Βίου τοῦ Ἀντωνίου»* προκάλεσαν ἔντονες συζητήσεις γιά τήν γνησιότητα καί τήν ἱστορικότητά του. Τήν γνησιότητά του βεβαιώνουν συγγραφεῖς τοῦ Δ' αἰ., ὅπως ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (*Λόγος* 21,5), ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 87 καί 88) καί ὁ Εὐάγριος Ἀντιοχείας, πού μάλιστα περί τό 375 μετέφρασε τόν *«Βίο»* στά λατινικά ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Τήν ἱστορικότητά του ἀμφισβήτησαν ὁ Reitzenstein τό 1914 καί ἄλλοι μετά, στηριζόμενοι σέ μορφολογικά στοιχεῖα κυρίως, σέ ἐπιδράσεις, πού ἐπισήμαναν ἀπό παλαιότερα χριστιανικά καί δή ἑλληνιστικά κείμενα, καί στόν προγραμματικό χαρακτήρα τοῦ ἔργου.

Οἱ ἑλληνιστικοί φιλολογικοί τύποι τοῦ *«Βίου»* ἐπισημαίνονται κυρίως στήν κατάταξη τοῦ ὑλικοῦ καί τήν φιλολογική ἔνδυση πράξεων κι ἐνεργειῶν τοῦ Ἀ. Ἔπειτα ἡ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀγράμματου θεμελιωτῆ τοῦ ἀναχωρητισμοῦ μέ τήν μορφή συνεχοῦς λόγου (κεφ. 16-43) ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς κατάλληλη σύνδεση τῶν ὅσων κατά καιρούς ἔλεγε ὁ Ἀ. Οἱ λόγοι του καί τά ἀποφθέγματά του, ὅπως καί ἡ πρακτική τῆς ἀσκήσεώς του, κυκλοφοροῦσαν πολύ πρίν πεθάνει μεταξύ τῶν ἀναχωρητῶν, πλησίον τῶν ὁποίων ἔζησε γιά μερικούς μῆνες ὁ Ἀθανάσιος. Αὐτά σύναξε καί αὐτά σέ περιθωριακά μόνο σημεῖα διασκεύασε ὁ Ἀθανάσιος γιά νά οἰκοδομήσει τόν *«Βίο»*. Ὁ Μέγας Ἀ. καί ἄρα ὁ *«Βίος»* εἶναι ὄντως «μοναχοῖς ἱκανός χαρακτήρ πρός ἄσκησιν» (1), εἶναι δηλαδή εἶδος προγράμματος ἀναχωρητικοῦ βίου ἤ μοναστικός κανόνας μέ μορφή διηγήματος (Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος* 21, 5), ἀλλά δέν εἶναι κάτι πού δημιούργησε αὐθαίρετα ἤ ἐπινόησε ὁ Ἀθανάσιος. Αὐτός, διαπιστώνοντας τήν μεγαλωσύνη τοῦ Ἀ. κι ἐντυπωσιασμένος ἀπό αὐτήν, παρουσίασε μέ ὅσο καλύτερη μορφή μποροῦσε ὅ,τι ἤδη ὑπῆρχε, ὅ,τι γνώριζαν πολλοί καί ἀσφαλῶς ὅ,τι συντελοῦσε στήν ἀνάδειξη τοῦ Ἀ. ὡς προτύπου, ὡς ἥρωα, τοῦ ἀναχωρητικοῦ μοναχισμοῦ.

Ὑπάρχουν ὅμως καί δύο ἰσχυρά ἐπιχειρήματα γιά τήν ἱστορικότητα τῶν ἱστορουμένων στόν *«Βίο»*. Τό πρῶτο εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἀθανάσιος, ὁ ὁποῖος α) γνώριζε προσωπικά τόν Ἀ., β) πῆρε πληροφορίες ἀπό τόν ἀναχωρητή-μάρτυρα τῶν τελευταίων ἐτῶν καί στιγμῶν τοῦ Ἀ., γ) εἶχε ἤδη συντάξει ἀδιαμφισβήτητης ἱστορικῆς ἀξίας ἔργα μέ θέμα τά γεγονότα τῆς ἐποχῆς του καί δ) ἔγραφε τόν *«Βίο»* σέ περιβάλλον, στό ὁποῖο ἦταν ἀδύνατο νά παρουσιάσει ἕναν Ἀ. διαφορετικό ἀπό τόν πραγματικό, γιατί ὅλοι γύρω του γνώριζαν καλά τόν βιογραφούμενο, οἱ λιγότεροι ἀπό προσωπική σχέση καί οἱ ἄλλοι ἀπ' ὅσα κυκλοφοροῦσαν ἤδη γι' αὐτόν. Τό δεύτερο ἐπιχείρημα προσφέρουν οἱ πηγές τῆς ἐποχῆς, τά στοιχεῖα τῶν ὁποίων ἤ συμφωνοῦν ἤ δέν ἔρχονται σέ ἀντίθεση μέ τήν εἰκόνα τοῦ *«Βίου»*. Σχετικές πλη-

ροφορίες δίνουν π.χ. ὁ Παλλάδιος (σημειώνει ὅ,τι ἄκουσε ἀπό τόν Δίδυμο Τυφλό καί τόν Ἰσίδωρο Πηλουσιώτη, πού γνώρισαν τόν Ἀ.), ὁ Ἱερώνυμος (*Ἐπιστολή* 68), ὁ Ρουφῖνος (*Historia ecclesiastica* II 7 καί *Apol.* II 12) καί ὁ Ἀμμούν (*Ἐπιστολή πρός Θεόφιλον*). Εἶναι λοιπόν φανερό πώς ὁ Ἀθανάσιος δέν μποροῦσε νά παραχαράξει τήν φυσιογνωμία τοῦ Ἀ.

Μέ τόν Ἀ. λοιπόν καί τόν «*Βίο*» του, πού ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος, ἄρχισε νά διαμορφώνεται ὁ ἀναχωρητικός μοναχισμός, ἀλλά καί νά καθιερώνεται πρακτικά καί θεολογικά.

Τό πρότυπο τοῦ ἀναχωρητῆ

Στήν περίπτωση τοῦ Μ. Ἀντωνίου πρέπει νά μιλᾶμε κυρίως γιά τό πρότυπο πού αὐτός ἐνσαρκώνει ἤ δημιουργεῖ καί ὄχι γιά τήν διδασκαλία του. Αὐτό, διότι ὁ ἀναχωρητής Ἀ. δέν ἔγραψε θεωρητικό ἀσκητικό ἔργο, διότι ὁ Ἀθανάσιος στόν «*Βίο*» ἐκθέτει ἐκείνους κυρίως τούς λόγους τοῦ Ἀ. πού τόν προβάλλουν ὡς πρότυπο καί διότι ὁ Ἀ., ὅταν δίδασκε, ἔδειχνε πρακτικά ποιός πρέπει νά εἶναι γενικά ὁ μοναχός καί εἰδικά ὁ ἀσκητής. Τό διδάσκειν στόν Ἀ. σήμαινε ἐκθέτειν τήν ἐμπειρία τῶν πνευματικῶν του ἀγώνων χωρίς θεολογική ἐπεξεργασία.

Ἔτσι ὁ Ἀντώνιος-πρότυπο εἶναι ὁ ἁπλός χριστιανός, πού δέχεται κλήση ἐσωτερική καί ἀρχίζει τόν ἀσκητικό του βίο κοντά στό χωριό του καί κοντά στούς ἀνθρώπους. Ἔπειτα, κινημένος ἀπό ἔφεση γιά αὐστηρότερη ἄσκηση καί ἡσυχία γίνεται ἀναχωρητής καί πραγματικός ἐρημίτης, χωρίς ἐντούτοις ν' ἀποξενωθεῖ τελείως ἀπό ἄλλους μοναχούς καί ἀπό τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Στήν ἔρημο γίνεται ἀπόλυτα ὀλιγαρκής καί καλλιεργεῖ τήν γῆ γιά τήν ἐλάχιστη τροφή του. Ὁ ἐρημιτικός βίος τοῦ Ἀ. γνωρίζει πορεία ἐξελικτική, ἀνάλογη μέ τόν βαθμό ἀσκήσεως καί μέ τήν νίκη κατά τῶν δαιμόνων. Ἀναχωρεῖ γιά ἐρημικότερη ἔρημο, ὅταν γίνεται ὡριμότερος γιά αὐστηρότερη ἄσκηση καί γενναιότερους ἀγῶνες. Κριτήριο τῶν ἀναζητήσεων καί τῶν μετακινήσεών του εἶναι ὁ «τόνος τῆς ἀσκήσεως» καί ἡ δυνατότητα γιά τό «ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι» (*Βίος* 3). Ὁ πνευματικός του ἀγώνας διεξάγεται μέ προσευχή καί ἄσκηση, ἡ ὁποία γιά πρώτη φορά χαρακτηρίζεται «μαρτύριον συνειδήσεως» καί ἐξισώνεται μέ τό μαρτύριο τοῦ αἵματος. Ὁ Ἀ. ἔχει ἄριστη μνήμη τῆς Γραφῆς, ἀπό τήν ἐποχή πού τήν ἄκουε νέος. Τήν μελέτη ὅμως γενικά, πού ἀποβλέπει στήν γνώση τῆς ἀλήθειας, ὁ ἴδιος (πού ἦταν ἀγράμματος) ἀντικαθιστᾶ μέ τήν ἄσκηση πρός κάθαρση τοῦ νοῦ καί τῆς καρδίας, ἐφόσον ὁ Θεός ἀποκαλύπτει τήν ἀλήθειά του στούς καθαρούς:

> «ἡ καθαρεύουσα ψυχή, πανταχόθεν καί κατά φύσιν ἑστῶσα, δύναται, διορατική γενομένη, πλείονα καί μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τόν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ» (*Βίος* 34).

Τήν προχωρημένη πνευματική καθαρότητα ἤ καταλληλότητα χαρακτηρίζει κατάσταση «φυσική». Σ' αὐτήν, στήν ὁποία φθάνει μέ τήν θεία χάρη καί ἡ ὁποία δέν εἶναι ἀπόλυτα μόνιμη, ὁ ἄνθρωπος ἀπαλλάσσεται ἀπό τόν πόλεμο τῶν δαιμόνων, ἠρεμεῖ, γαληνεύει, κοινωνεῖ μέ τόν Κύριο.

Κάθε εἴδους ψυχική ἀναταραχή, ὁ φόβος, ἡ λύπη κ.λπ., ὀφείλονται στήν δράση τῶν δαιμόνων. Ἀντίθετα ἡ ἀφοβία, ἡ χαρά καί ἡ διάκριση τῶν πνευμάτων (πονηρῶν καί ἀγαθῶν) ἀποτελοῦν τά σύμβολα τῆς ἁγιότητας καί μακαριότητας, τά σύμβολα τῆς νίκης κατά τῶν δαιμόνων. Ἡ κατάσταση μακαριότητας σφραγίζεται συχνά μέ ἄρρητες θεοπτικές ἐμπειρίες:

> «ᾔσθετο ἑαυτόν ἁρπαγέντα τῇ διανοίᾳ· καί, τό παράδοξον, ἑστώς ἔβλεπεν ἑαυτόν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον» (65).

Γενικά ὁ ἀναχωρητής Ἀ. ἐνσαρκώνει τόν προορατικό ἄνδρα, τόν ἀπόστολο, τόν μάρτυρα, τόν ἄγγελο, τόν θεόπτη. Ὁ ἐρημίτης, πού ἀνέρχεται στό ἐπίπεδο τοῦτο, ἀποβαίνει, χωρίς νά τό ἔχει σχεδιάσει, πνευματικός πατέρας, ἀββᾶς. Πλῆθος πιστῶν ἐπιθυμοῦν νά καθοδηγηθοῦν ἀπό τόν ἀββᾶ, νά τόν μιμηθοῦν, νά τόν βλέπουν ὡς πρότυπο καί ἥρωα. Αὐτοί εἶναι ἤ γίνονται ἀναχωρητές, στήνουν ξεχωριστά – καί σπάνια σέ μικρές ὁμάδες – τίς ὑποτυπώδεις καλύβες τους σέ μικρή ἤ προσιτή ἀπόσταση ἀπό τό ἐρημητήριο τοῦ ἀββᾶ, ὁ ὁποῖος καθοδηγεῖ μέ συμβουλές τήν προσωπική τους ἄσκηση. Τό σύνολο τῶν μοναχῶν-ἀναχωρητῶν κάθε τόπου ὀνομάζεται «μοναστήριον» ἤ «μονή».

Ἔτσι ἐμφανίστηκε γιά πρώτη φορά μέ συγκεκριμένη μορφή ὁ ἀναχωρητισμός, μέ κέντρο πνευματικῆς ἀναφορᾶς τόν ἀββᾶ καί στήν ἀκτίνα πολλούς ἐπιμέρους μοναχούς, πού συχνά τήν Κυριακή ἐκκλησιάζονταν στόν ἴδιο ναό, ὅπου τότε ἦταν δυνατό ν' ἀκούσουν ὅλοι μαζί τίς παραινέσεις καί τίς ὁδηγίες τοῦ ἀββᾶ γιά τόν πνευματικό ἀγώνα. Αὐτά πού ὁ ἀββᾶς διδάσκει καί συμβουλεύει ἐνώπιον πολλῶν ἤ σ' ἕναν μοναχό εἶναι συνήθως λόγοι σύντομοι, φράσεις ἁπλές κι εὐμνημόνευτες, πού συγκρατοῦνται στήν μνήμη τῶν μοναχῶν. Καί αὐτές, συχνά μέ κάποιες γλωσσικές ἐπεμβάσεις, ἀποβαίνουν «ἀποφθέγματα», τῶν ὁποίων πρῶτος δημιουργός εἶναι, φαίνεται, ὁ Ἀ.

Ὁ ἀββᾶς Ἀ., πιστός στήν ἀρχή τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἐρημιτικοῦ βίου, δέν ἔδωσε συγκεκριμένο *κανόνα*, τόν ὁποῖο θά ὄφειλαν νά ἐφαρμόζουν οἱ ἀναχωρητές μαθητές του. Εἶδος κανόνα ὅμως καί μάλιστα ἰσχυροῦ ἀποβαίνει τό ἴδιο τό πρόσωπο καί ὁ τρόπος ἀσκήσεως τοῦ ἀββᾶ, ὅπως ἀκριβῶς συνέβη μέ τόν Ἀ. Τό θαυμαστό μάλιστα εἶναι

ὅτι σέ ὅλο τό πρῶτο ἥμισυ τοῦ Δ΄ αἰ. τό παράδειγμα τοῦ Ἀ. ἐνέπνευσε πάρα πολλές ἑκατοντάδες πιστῶν νά ζήσουν ὅπως αὐτός, ὡς ἀναχωρητές, σέ πολλές αἰγυπτιακές ἐρήμους, ὅπως στήν Θηβαΐδα, στήν Νιτρία, στήν Ταβέννηση, στά Κελλία, στήν Σκήτη, ἀλλά καί στήν Παλαιστίνη. Τό γεγονός τοῦτο τοῦ ἀναχωρητισμοῦ συμπληρώνεται μέ τήν ἵδρυση τοῦ πρώτου κοινοβιακοῦ μοναστηριοῦ, τῆς *κοινωνίας*, περί τό 325, ἀπό τόν Παχώμιο.

Τέλος, ἐντυπωσιακή γίνεται ἡ σχέση τοῦ ἀναχωρητῆ μέ τόν κόσμο. Ὁ Ἀ. εἶναι κι αἰσθάνεται μέλος τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, τούς ποιμένες τῆς ὁποίας τιμᾶ καί σέβεται. Ἄφησε τήν ἔρημο δύο μόνο φορές: τό 311, γιά νά παρασταθεῖ στούς ὁμολογητές τῆς πίστεως καί νά μαρτυρήσει καί ὁ ἴδιος (χωρίς ἀποτέλεσμα), καί τό 354/5, γιά νά ἐνισχύσει τήν Ἐκκλησία στόν ἀγώνα της ἐναντίον τῶν αἱρετικῶν. Τό 354/5 ὑπῆρξε μεγάλη στιγμή γιά τήν ἀλεξανδρινή Ἐκκλησία· ἔζησε τήν ταυτόχρονη παρουσία καί δράση τῶν πιό χαριτωμένων ἀνδρῶν τῆς ἐποχῆς: τοῦ Ἀθανασίου, Μεγάλου τῆς ποιμαντορίας καί τῆς θεολογίας, καί τοῦ Ἀντωνίου, Μεγάλου τῆς ἀσκήσεως καί τῆς θεοπτίας. Ὁ ἀναχωρητής Ἀ. στήν διάρκεια τῆς πολύχρονης ἀσκήσεώς του γνωρίζει ἤ ἐπικοινωνεῖ ὄχι μόνο μέ ἁπλούς ἀνθρώπους, ἀλλά καί μέ πολλούς ἐπιφανεῖς ἄνδρες τῆς ἐποχῆς, ἐκπροσώπους τῆς Ἐκκλησίας, τοῦ μοναχισμοῦ, τῆς κακοδοξίας, τῶν γραμμάτων, τῆς πολιτικῆς ζωῆς, καί μέ αὐτοκράτορες.

Οἱ συναντήσεις του, στήν ἔρημο πάντα, μέ ἀνθρώπους τῶν γραμμάτων καί τῆς φιλοσοφίας, ἔχουν μεγάλη σημασία, διότι ὁ Ἀ., ἀγράμματος κόπτης, ἀνέπτυσσε τήν θέση ὅτι ὁ σκοπός τῆς σπουδῆς καί τῆς μελέτης, δηλ. ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας, παρέχεται ἀπό τόν Θεό στόν ἄνθρωπο, ὅταν καί ὅσο αὐτός καθαρίζει μέ ἄσκηση καί προσευχή τόν νοῦ καί τήν καρδιά του.

ΒΙΟΣ

Σύμφωνα μέ τόν *«Βίο τοῦ Ἀντωνίου»*, πού ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος, καί ἄλλες δευτερεύουσες πηγές ὁ Ἀ. γεννήθηκε τό 250/1 στήν κωμόπολη Κομά τῆς Μέσης Αἰγύπτου, τήν σημερινή Qeman-el-Arous. Οἱ γονεῖς του ἦταν πλούσιοι, χριστιανοί καί ἀπαίδευτοι, ὅπως ἔμεινε καί ὁ ἴδιος. Ὁ Ἀ. ἦταν βαθιά θρησκευτική φύση κι ἔμαθε ἀπό στήθους τήν Γραφή, ἀκούοντάς την. Περί τό 271, ὅταν πέθαναν οἱ γονεῖς του, ἐπηρεασμένος ἀπό τήν ὀρφάνια, ἄκουσε τό *Ματθ.* 19,21 καί πούλησε ἤ χάρισε τά ὑπάρχοντά του. Ἀμέσως ἄρχισε τήν ἀσκητική του ζωή, πρῶτα ἔξω ἀπό τό σπίτι του κι ἔπειτα ἔξω ἀπό τό χωριό του. Τότε ζήτησε τίς συμβουλές γηραιοῦ ἀσκητῆ τῆς περιοχῆς, ἀπό τόν ὁποῖο καρπώθηκε πνευματική πείρα καί πρακτική ἀσκήσεως. Προσευχόταν, ἀσκήτευε αὐστηρά, ἐργαζόταν γιά τόν ἐπιούσιο,

ἐπισκεπτόταν καί ἄκουε καί ἄλλους ἀσκητές, πού ζοῦσαν λίγο ἔξω ἀπό τίς πόλεις τους, καί γιά ἕνα διάστημα κατοίκησε σέ παλαιό τάφο, ὅπου γνώρισε τόν πιό φοβερό πόλεμο τῶν δαιμόνων.

Τό 285, σέ ἡλικία 35 ἐτῶν, προηγμένος καί ὥριμος πνευματικά, ὁ Ἀ. ἀποφάσισε (παρά τίς ἀντίθετες συμβουλές ἄλλων ἀσκητῶν) γιά μεγαλύτερο «τόνο ἀσκήσεως» νά ἀναχωρήσει γιά τήν μακρινή ἔρημο, ὅπου δέν θά ἦταν εὔκολη ἤ δυνατή ἡ ἐπικοινωνία μέ ἀνθρώπους. Ἔτσι ἐγκαινιάστηκε ὁ καθαυτό ἀναχωρητικός βίος στήν Ἐκκλησία. Πέρασε λοιπόν τόν Νεῖλο, βάδισε πρός τόν κόλπο τοῦ Σουέζ, ἔφθασε στήν ἔρημο Πισπίρ κι ἐγκλείστηκε στά ἐρείπια παλαιοῦ σπιτιοῦ. Ἐκεῖ ἔζησε γιά 20 χρόνια μέ πολύ αὐστηρή ἄσκηση καί χωρίς νά βλέπει ἀνθρώπους. Ἡ φήμη τοῦ ἔγκλειστου ἀναχωρητῆ ἁπλώθηκε πολύ καί ἄρχισαν νά τόν πολιορκοῦν, ζητώντας του συμβουλές καί θεραπεῖες. Στίς παρακλήσεις ὑπέκυψε περί τό 305/7. Τότε ἄρχισε νά δέχεται ἐπισκέψεις. Δέχτηκε μάλιστα νά στήσουν μερικοί ἀσκητές καλύβες στήν κοντινή περιοχή καί νά ἀσκοῦνται μέ τήν καθοδήγησή του. Αὐτοί πλήθυναν πολύ καί εἶχαν ἀββᾶ τόν Ἀ., πού τούς δίδασκε ὄχι μόνο ἰδιαιτέρως ἀλλά καί στίς συγκεντρώσεις τους. Ἔτσι ὁ Ἀ. ἔγινε πολιστής τῆς ἐρήμου.

Τό 311, στόν μεγάλο διωγμό τοῦ Μαξιμίνου, αἰσθάνθηκε τήν ἀνάγκη νά συμπαρασταθεῖ στούς χριστιανούς. Πῆγε στήν Ἀλεξάνδρεια κι ἐκδήλωσε ἐπιθυμία νά μαρτυρήσει, χωρίς ἀποτέλεσμα. Τότε βοήθησε κι ἐνίσχυσε τούς ὁμολογητές χριστιανούς καί τό 312, ὅταν ἔπαυσε ὁ διωγμός, ἐπανῆλθε στήν ἔρημο τοῦ Πισπίρ. Τά γεγονότα τόν βοήθησαν νά συνειδητοποιήσει, αὐτός πρῶτος, ὅτι ὅπως γιά τόν ὁμολογητή τῆς πίστεως ἔσχατη θυσία εἶναι τό μαρτύριο, ἔτσι γιά τόν ἀσκητή ἔσχατη θυσία εἶναι τό «μαρτύριο τῆς συνειδήσεως», ὁ ἔντονος δηλ. πνευματικός ἀγώνας. Χάριν αὐτοῦ κι ἐπειδή ἀφόρητα πυκνές ἐπισκέψεις τοῦ διέκοπταν τήν προσευχή καί τήν ἡσυχία, ἀναζήτησε πιό ἀπρόσιτη ἔρημη τοποθεσία. Ἔφθασε στούς πρόποδες τοῦ βουνοῦ Qolzoum, 30 μίλια περίπου ἀπό τόν Νεῖλο. Ἔστησε τήν καλύβα του κι ἐπιδόθηκε στήν ἄσκηση καί τήν ἀδιάλειπτη προσευχή, καλλιεργώντας τήν γῆ γιά τόν ἐπιούσιο. Πάλι ὅμως ὑπέκυψε στίς παρακλήσεις τῶν ἀναχωρητῶν καί κάθε 15 ἤ 20 ἡμέρες τούς ἐπισκεπτόταν στό Πισπίρ, γιά νά τούς κατευθύνει καί νά τούς νουθετεῖ, ἀλλά χωρίς νά τούς ἐπιτρέπει νά τόν ἀκολουθοῦν ἔπειτα στήν ἀπόλυτη ἐρημία του. Ἔγινε ὅμως καί αὐτό, 15 χρόνια πρίν τόν θάνατό του. Οἱ μοναχοί Μακάριος καί Ἀμαθάς ἦρθαν κι ἔμειναν κοντά του, ὅταν ὁ ἀββᾶς ἦταν πιά 90 ἐτῶν.

Τό 354/5, ἕνα χρόνο πρίν τήν κοίμησή του, ἐπισκέφτηκε τήν Ἀλεξάνδρεια γιά νά βοηθήσει τήν Ἐκκλησία καί τόν φίλο του Ἀθανάσιο στόν ἀγώνα κατά τῆς ἀρειανικῆς αἱρέσεως. Ἡ παρουσία τοῦ πολυφημισμένου (γιά τίς ἀρετές, τά θαύματα, τίς θεραπεῖες, τό προορατικό χάρισμα καί τήν ἐκδίωξη τῶν δαιμόνων) ἀναχωρητῆ καί ἀββᾶ ἐντυπωσίασε βαθιά κι ἐπηρέασε πολύ. Στήριξε τούς ὀρθοδόξους, ἐπανέφερε πλανημένους στήν Ἐκκλησία καί μετέστρεψε πολλούς ἐθνικούς στόν χριστιανισμό.

Στόν μακροχρόνιο βίο του ὁ Ἀ. σχετίστηκε μέ ἄνδρες πού ἔπαιξαν σπουδαῖο ρόλο στήν ἐποχή τους, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Σεραπίων Θμούεως, ὁ Δίδυμος Τυφλός, ὁ ἐπιβήτορας τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου Γρηγόριος, ὁ

ὅσιος Ἱλαρίων, ὁ Παῦλος Ἐρημίτης, ὁ Μακάριος Αἰγύπτιος, ὁ Ἀμμούν Νιτριώτης καί πολλοί φιλοσοφοῦντες. Ἀκόμα καί οἱ αὐτοκράτορες Μ. Κωνσταντῖνος, Κωνστάντιος καί Κώνστας ἐπιδίωξαν τήν γνωριμία του, τήν φιλία του, τίς συμβουλές του καί τίς εὐχές του.

Μετά τήν ἐπίσκεψη τῆς Ἀλεξάνδρειας ὁ Ἀ. ἐπανῆλθε στήν ἔρημο καί βρῆκε τούς μοναχούς τοῦ Πισπίρ, στούς ὁποίους ἄφησε τίς τελευταῖες του νουθεσίες καί εὐλογίες. Προβλέποντας τόν θάνατό του σύντομα, πῆρε μαζί τούς δύο ὑποτακτικούς του κι ἔφυγαν γιά τό ἐρημητήριό του. Ἐκεῖ τούς ἐπέβαλε νά μή φανερώσουν τόν τόπο τῆς ταφῆς του, ἄφησε ἐντολή νά δώσουν τήν μία του μηλωτή (τρίχινο ράσο) στόν Μ. Ἀθανάσιο καί τήν ἄλλη στόν Σεραπίωνα Θμούεως καί εἶπε τούς λόγους: «καί λοιπόν σώζεσθε, τέκνα· ὁ γάρ Ἀντώνιος μεταβαίνει καί οὐκέτι μεθ' ὑμῶν ἐστίν» (91). Λίγο ἀργότερα «ἱλαρῷ τῷ προσώπῳ ἐξέλιπε» (92), κατά τήν παράδοση στίς 17 Ἰανουαρίου τοῦ 356, ἡμέρα πού τιμᾶται ἡ μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (*Βίος* 81 καί 88), ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 88) κ.ἄ. βεβαιώνουν ὅτι ὁ Ἀ. ἔγραψε ἐπιστολές στούς αὐτοκράτορες Μ. Κωνσταντῖνο, Κωνστάντιο καί Κώνστα, στόν δούκα Βαλάκιο, στόν Μ. Ἀθανάσιο, στόν ἐπιβήτορα τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου Γρηγόριο, στόν Θεόδωρο Ταβεννησιώτη καί σέ ἄλλους πού δέν κατονομάζονται. Ἄρα ὁ Ἀ. ἔγραψε *Ἐπιστολές* πού οἱ περισσότερες χάθηκαν. Ἐπειδή ὅμως γνωρίζουμε ἐπίσης καλά, ὅτι ὁ Ἀ. δέν γνώριζε νά γράφει ὄχι μόνο ἑλληνικά ἀλλά πιθανότατα οὔτε καί κοπτικά, τό «ἔγραψε» σημαίνει ὑπαγόρευσε καί ὑπέγραψε. Πολυπλοκότερο εἶναι τό πρόβλημα τῶν ἀσκητικοδιδακτικῶν *λόγων* τοῦ Ἀ., τούς ὁποίους ὁ Ἀθανάσιος παραθέτει στόν *Βίο*, καί τῶν *ἀποφθεγμάτων*, πού τοῦ προσγράφουν οἱ συλλογεῖς τῶν *«Γεροντικῶν»*. Καί στίς δύο περιπτώσεις δέν μποροῦμε ν' ἀρνηθοῦμε τήν γνησιότητα τουλάχιστον τοῦ πυρήνα τους. Στούς *λόγους* ἐπενέβη ὁπωσδήποτε διαμορφωτικά ὁ Ἀθανάσιος. Τά ἀποφθέγματα γνώρισαν ἐπίσης κάποιο βελτιωτικό δούλεμα, καθώς μεταδίδονταν ἀπό στόμα σέ στόμα καί καθώς ὁ Ἀ. ἦταν ὁ πρῶτος ἀββᾶς, τοῦ ὁποίου ἐπιγραμματικές γνῶμες καί συμβουλές ἤ σύντομες παραδειγματικές διηγήσεις κυκλοφόρησαν στούς κύκλους τῶν μοναχῶν καί ἀπέβησαν «ἀποφθέγματα», τά ὁποῖα αὔξησαν πολύ σύγχρονοι καί μεταγενέστεροί του ἀββάδες.

Φυσικά τά «ἔργα» του τά εἶπε στήν κοπτική καί ἀπό αὐτήν μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική, τήν λατινική, τήν γεωργιανή, τήν συριακή καί τήν ἀραβική. Στήν ἀραβική μάλιστα σώζεται ἕνα ὁλόκληρο (ἀμφίβολης γνησιότητας) *Corpus*, πού περιλαμβάνει λόγους, κανόνα, παραινέσεις καί ὁμιλία, μεταφρασμένα ἔπειτα στά λατινικά.

Ἐπιστολαί ἑπτά. Σώζονται στήν λατινική καί πιθανόν νά εἶναι αὐτές πού ἀναφέρει ὁ Ἱερώνυμος. Καί ὁλική ἤ μερική μετάφραση ὑπάρχει στήν γεωργιανή, τήν ἀραβική καί τήν συριακή γλώσσα.

PG 40, 977-1000. *CPG* II 2330.

Πρός Θεόδωρον. Ἐξελληνισμένο κείμενο στόν *Βίο Παχωμίου.*

F. HALKIN, Sancti Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σ. 116. *PG* 40, 1065. *ΒΕΠ* 40,33.

Ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν. Κοπτικά καί ἀραβικά.

PG 40, 1047-1051. Βλ. G. GARITTE: *Mu* 52 (1939) 11-13.

Ἀποφθέγματα 38.

PG 65, 76-88. *Τό Γεροντικόν* (ἐπιμέλεια Π. Πάσχου), Ἀθήνα 1970, σσ. 1-5. *Ἀποφθέγματα Γερόντων* (ἔκδ. καί μετάφραση Π. Χρήστου), Θεσσαλ. 1978, σσ. 42-66.

Λόγοι πρός μοναχούς. Πρόκειται γιά τούς ἀσκητικοδιδακτικούς λόγους, πού ὁ Ἀθανάσιος καταχωρίζει στόν *Βίον τοῦ Ἀντωνίου* § 16-43. Βλ. ἔκδοση τοῦ ἔργου στό κεφ. Μ. Ἀθανάσιος.

Ἀμφιβαλλόμενα. Σώζονται στήν ἑλληνική σύντομη *ἐπιστολή* πρός Ἀμμωνᾶν καί ἀποσπάσματα ἄλλης.

G. GHEDINI, Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo, Milano 1923, σσ. 150-153. G. GARITTE: *Bulletin de l' Institut hist. belge de Rome* 20 (1939) 165-170.

Νόθα

Ἐπιστολή τοῖς μονάζουσι κατά Θηβαΐδα. G. Garitte: *Mu* 55(1942) 97-123. *ΒΕΠ* 40, 34-37 (ἐκδίδεται ὡς γνήσια).
Περί ἤθους ἀνθρώπων καί χρηστῆς πολιτείας: Φιλοκαλία, I, σσ. 4-27.
Sermo de vanitate mundi et de resurrectione mortuorum: PG 40, 961-964.

Ἀραβική συλλογή δῆθεν ἔργων τοῦ Ἀντωνίου. Ὑπάρχει λατινική μετάφραση. Βλ. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I, Città del Vaticano 1944, σσ. 457-458.
Sermones XX ad filios suos monachos: PG 40, 963-978.
Epistulae XX: PG 40, 999-1066.
Regulae et praecepta: PG 40, 1065-1074.
Admonitiones: PG 40, 1073-1100.
Περί μετανοίας ὁμιλία. Μόνο στά ἀραβικά. Ἀνέκδοτη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γιά τήν πρό τοῦ 1956 βιβλιογραφία (30 ἐτῶν) βλ. ἄρθρο τοῦ L. VON HERTLING στό συλλογικό ἔργο Antonius Magnus Eremita 356-1956, Roma 1956, σσ. 13-34 (ἔκδοση B. Steidle). G. GIAMBERARDINI, S. Antonio-Abate. Astro del deserto, Κάιρο 1957. L. BOUYER, La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, Abbaye

de Bellefontaine 1977². Lettres ('Αντωνίου). Introduction par A. LOUF..., Abbaye de Bellefontaine 1976. H. DÖRRIES, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: *Wort und Stunde* 1 (1966) 145-224. L. W. BERNARD: *VC* 28 (1974) 169-175. B. R. BRENNAN: *VC* 30 (1976) 52-54. J. C. GUY, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Bruxelles 1962. A. DIELE, Das Gewand des Einsiedlers Antonius: *JAC* 22 (1979) 22-29. W. SCHNEEMELCHER, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius: *Pietas. Festschrift für B. Koetting*, ἐκδ. τῶν E. Dasmann καί K.S. Frank, Münster Aschendorf 1980, σσ. 381-392. G.J.M. BARTELING, Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive: *VC* 36 (1982) 38-62. G. COUILLEAU, La liberté d' Antoine: *Commandements du Seigneur et liberation évangélique. Études monastiques*... Édité par J. Gribomont, Roma Anselmiana 1977, σσ. 15-46. Y. JANSSENS, Les Lecons de Silvanos et le monachisme: *Colloque internationale sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), éd. par B. Barc, Québec Pr. de l' Univ. Laval and Louvain 1981, σσ. 352-361. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert: *Th Ph* 58 (1983) 194-216. B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation: *VC* 39 (1985) 209-227. R. STAATS, Antonius: *Gestalten der Kirchengeschichte I, 1* (ἐκδ. M. Greschat), Stuttgart 1984, σσ. 236-249. M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d' Antoine (Athanase, Vie d' Antoine: *PG* 26, 968-974 § 89-93). L' heure de la mort dans la littérature monastique: *Le temps chrétien de la fin de l' Antiquité au Moyen Âge*, IIIᵉ-XIIIᵉ siècles, Paris 1984, σσ. 263-282. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De saint Antoine à saint Basile..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 148-181.

55. ΣΥΝΟΔΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ (357)

Μετά τό 352 καί δή ἀπό τό 355 ἡ τακτική τῶν ἀνατολικῶν καί δυτικῶν ἀρειανοφρόνων ἔναντι τῶν ὀρθοδόξων ἔγινε ἀδίστακτη. Τό βάρος τοῦ ἀγώνα κατά τῶν ὀρθοδόξων ἀνέλαβε προσωπικά ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, ἐμπνεόμενος βέβαια καί ἀπό τούς ἐπισκόπους Μουρσῶν Οὐάλη καί Singidunum Οὐρσάκιο. 'Ενῶ μέχρι τό 351 καταδικαζόταν ἀπό τούς ἀρειανόφρονες ὁ ἄκρος ἀρειανισμός, τώρα αὐτός ἀναζωπυρωνόταν καί καταδικαζόταν ὁ 'Αθανάσιος, πού ἔγινε πρωταρχικός στόχος τοῦ Κωνσταντίου. Ὅσοι ἀρνήθηκαν νά ὑπογράψουν τήν ἀποφασισμένη στήν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355) καταδίκη τοῦ 'Αθανασίου διώκονταν. Ἦταν ὁ 'Ιλάριος Poitiers, ὁ Εὐσέβιος Vercelli, ὁ Λουκίφερ Καλάρεως καί ὁ Διονύσιος Μιλάνου καί λίγο μετά ὁ Λιβέριος Ρώμης.

Ἔτσι ὁ Κωνστάντιος μπόρεσε νά καλέσει τό 357 σύνοδο ὁμοϊδεατῶν στό Σίρμιο (δυτικά τοῦ Βελιγραδίου), ὅπου παραβρέθηκε ὁ ἴδιος κι ἔλαβαν μέρος ὁ Λιβέριος Ρώμης, ἀφοῦ ὑπέκυψε κι ἔγραψε κατά τοῦ 'Αθανασίου, καί ὁ Κορδούης Ὅσιος.

Οἱ συνοδικοί συνέταξαν στήν λατινική **σύμβολο** (δεύτερο Σιρμίου), στό ὁποῖο γιά πρώτη φορά ἀναφέρεται ρητά ὅτι δέν πρέπει νά χρησιμοποιεῖται

ὁ ὅρος «ὁμοούσιος» (ἀλλά καί «ὁμοιούσιος»), ἐπειδή ἀπουσιάζει στήν Γραφή. Ἡ τακτική αὐτή θά συνεχιστεῖ μέχρι τό 380. Θά ἔχουμε δηλαδή *σύμβολα*, τά ὁποῖα ὄχι μόνο θά παρακάμπτουν, ὅπως τά μέχρι τώρα, ἀλλά καί θ' ἀπορρίπτουν τόν ὅρο ὁμοούσιος. Στό ἴδιο σύμβολο ἐπανέρχεται ἡ ἰδέα ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι «μείζων» τοῦ Υἱοῦ σέ «ἀξία καί θειότητα», μολονότι ὁμολογεῖται σ' αὐτό Τριάδα τελεία. Τό σύμβολο ὑπέγραψαν ὁ Κορδούης Ὅσιος καί ὁ Λιβέριος Ρώμης (πού ἔτσι τοῦ ἐπιτράπηκε νά ἐπανέλθει στόν θρόνο του) καί στάλθηκε σέ ὅλες τίς Ἐκκλησίες ὡς ὑποχρεωτική πίστη τῶν χριστιανῶν τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους.

ΙΛΑΡΙΟΥ Poitiers, *De synodis* 11: *PL* 10, 487-489. Ἑλληνική μετάφραση στόν Ἀθανάσιο (*Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 28): *ΒΕΠ* 31, 316-317. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 256-257.

56. ΟΣΙΟΣ ΚΟΡΔΟΥΗΣ (+357/8)

ὁ «πατήρ τῶν ἐπισκόπων»

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ὅσιος Κορδούης ὑπῆρξε ἡ ἐπιβλητικότερη φυσιογνωμία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δ' αἰ. Μέ τό κῦρος τοῦ ὁμολογητῆ, τοῦ παραδοσιακοῦ καί τοῦ συμβούλου τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἔπαιξε σπουδαῖο ρόλο στήν ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ, στήν ἀποδοχή τοῦ *ὁμοουσίου* στήν σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) καί στήν ἀποτροπή τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση.

Ὁ Ὅσιος (Hosius ἤ Ossius ἤ Osius) γεννήθηκε περί τό 256, ἔγινε ἐπίσκοπος στήν Cordoba τῆς δυτικῆς Ἱσπανίας περί τό 300 καί τό 303/5 ἀναδείχτηκε ὁμολογητής στόν διωγμό τοῦ Μαξιμιανοῦ. Ἄγνωστο πῶς, μετά τό 313, ἔγινε σύμβουλος τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, μέ ἐντολή τοῦ ὁποίου τό 324 ταξίδεψε στήν Ἀνατολή γιά τήν ἐπίλυση τῆς κρίσεως πού δημιούργησε ὁ Ἄρειος. Ἐπειδή ὅμως ἡ διαμάχη δέν ἔπαυε, πρότεινε στόν αὐτοκράτορα τήν σύγκληση τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου (325). Ἐκεῖ διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο γιά τήν υἱοθέτηση τῆς ὀρθῆς πίστεω̃ς καί τήν καταδίκη τῶν ἀρειανῶν, ἀλλά ἡ ὑπόθεση ὅτι προήδρευσε ὡς «πρωτεύων» δέν εὐσταθεῖ. «Πρωτεύων» στήν σύνοδο ἦταν ὁ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας. Καί ἡ ἄποψη ὅτι αὐτός πρότεινε στήν σύνοδο τόν ὅρο «ὁμοούσιος» δέν ἔχει ἔρεισμα. Στήν μεταγενέστερη ἀντιαθανασιανή καί φιλοαρειανική στά-

ση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί τῶν διαδόχων του ὁ Ὅσιος ἀντέδρασε καί ὀρθά κατανόησε ὅτι καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου σήμαινε ἐπικρότηση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι καί στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343), ὅπου προήδρευσε (μολονότι ὑπῆρχαν ἀντιπρόσωποι τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης), καί ἀργότερα ὑπεράσπισε τόν Ἀθανάσιο. Οἱ πιέσεις στόν πολιό γέροντα Ὅσιο κορυφώθηκαν τό 356. Ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος ζητοῦσε φορτικά καί ἀπειλητικά ἀπό αὐτόν τήν καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου. Τότε ὁ πανσεβάσμιος γέροντας τῆς Δύσεως, ὁ «πατήρ τῶν ἐπισκόπων», ὅπως τόν χαρακτηρίζει ὁ Ἀθανάσιος *(Περί τῶν γεγενημένων παρ' Ἀρειανῶν* 46,2), ἔγραψε πολυσήμαντη *Ἐπιστολή* στόν αὐτοκράτορα μέ τήν ὁποία διαχωρίζεται γιά πρώτη φορά ἡ εὐθύνη τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀπό τήν κοσμική ἐξουσία. Στό κείμενο αὐτό ὁ ἑκατόχρονος γέροντας συμβουλεύει πατρικά τόν αὐτοκράτορα, ὁ ὁμολογητής ὀρθώνει ἄφοβα τήν πίστη ἀπέναντι στήν ἐξουσία καί ὁ πολύπειρος ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας προστάζει τόν κοσμικό ἄρχοντα νά μήν ἀναμιγνύεται στά ἐκκλησιαστικά:

> «... ἐγώ μέν ὡμολόγησα καί τό πρῶτον, ὅτε διωγμός γέγονεν ἐπί τῷ πάππῳ σου Μαξιμιανῷ. Εἰ δέ καί σύ μέ διώκεις, ἕτοιμος καί νῦν πᾶν ὁτιοῦν ὑπομένειν... σέ δέ οὐκ ἀποδέχομαι τοιαῦτα γράφοντα καί ἀπειλοῦντα. Παῦσαι τοῦ τοιαῦτα γράφειν καί μή φρόνει τά Ἀρείου... Πίστευέ μοι, Κωνστάντιε, πάππος εἰμί σου καθ' ἡλικίαν... Μή τίθει σεαυτόν εἰς τά ἐκκλησιαστικά, μηδέ σύ περί τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλά μᾶλλον παρ' ἡμῶν σύ μάνθανε ταῦτα. Σοί βασιλείαν ὁ Θεός ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τά τῆς Ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καί ὥσπερ ὁ τήν σήν ἀρχήν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ Θεῷ, οὕτω φοβήθητι, μή καί σύ, τά τῆς Ἐκκλησίας εἰς ἑαυτόν ἕλκων, ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένῃ. ''Ἀπόδοτε', γέγραπται, 'τά καίσαρος καίσαρι καί τά τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ'. Οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπί τῆς γῆς ἔξεστιν, οὔτε σύ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ...» (ἴδιο ἔργο 44).

Λίγες δεκαετίες μετά τό 313, δηλ. μετά τούς διωγμούς, ἡ Ἐκκλησία συνειδητοποιοῦσε τά προβλήματα πού δημιουργοῦσε ὁ ἐναγκαλισμός της μέ τήν πολιτεία καί γιά πρώτη φορά στό πρόσωπο τοῦ Ὁσίου ἀναγκάζεται μέ τόση σαφήνεια καί ὀξύτητα νά διακρίνει τόν ἑαυτό της ἀπό τήν «χριστιανική» κοσμική ἐξουσία. Ἀναγκάζεται νά ἀρνηθεῖ τήν «προστασία» τῆς πολιτείας, γιά νά διασώσει τήν ταυτότητά της καί νά μπορέσει νά συνεχίσει τό σωτηριῶδες ἔργο της. Ἡ σαφής αὐτή διάκριση, ἡ ὁποία ἔγινε ἀπό τόν Ὅσιο καί τήν ὁποία υἱοθέτησε καί πρόβαλε τόσο ἔντονα ὁ Ἀθανάσιος, δέν συνειδητοποιήθηκε ὅσο ἔπρεπε, οὔτε ἀπό τούς ἐκφραστές τῆς Ἐκκλησίας οὔτε ἀπό τούς φορεῖς τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας.

Ὁ Κωνστάντιος ἔμενε ἀνυποχώρητος. Ἔφερε τόν Ὅσιο στό Σίρμιο (357) καί στίς πιέσεις ὁ γέροντας ὑπέκυψε, ὑπέγραψε τό *δεύτερο σύμβολο* τοῦ Σιρμίου, σαφῶς ἀρειανικό. Ἔτσι τό ἱερό καύχημα τῆς δυτικῆς Ὀρθοδοξίας ἔπεσε. Οἱ κεφαλές τῆς Δύσεως δέχτηκαν τόν ἀρειανισμό, ἀφοῦ τό ἴδιο εἶχε κάνει καί ὁ Ρώμης Λιβέριος, γεγονός πού προκάλεσε τήν ἐναντίον τους ἀντίδραση τῶν Ἱλαρίου, Phoebadius καί τῶν ὀπαδῶν τοῦ Λουκίφερ. Ὁ Ὅσιος ἐπέστρεψε στήν ἐπισκοπή του καί σέ λίγο πέθανε (357/8), ἀφοῦ μᾶλλον μετανόησε γιά τήν πράξη του. Ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (μόνη) τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 27 (καί ἄλλοτε στίς 28) Αὐγούστου.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Ὁσίου, πού ἀγνοοῦσε τήν ἑλληνική, εἶναι μικρή. Ἔλαβε μέρος, μέ προτάσεις του, στήν σύνταξη τῶν *κανόνων* τῆς συνόδου στήν Σαρδική (340). Δημοσίευσε λίγα κηρύγματά του κι ἔγραψε *Ἐπιστολές*, ὅπως οἱ δύο σωζόμενες πρός τόν Ρώμης Ἰούλιο καί τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο.

Osii sententiae sive Canones Patrum qui Serdicae convenerant. Ὁ Ὅσιος ἔχει τήν εὐθύνη γιά τό πνεῦμα ἤ τό θέμα μερικῶν *κανόνων* τῆς συνόδου αὐτῆς.

C. TURNER, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, I, II, 3, Oxford 1930, σσ. 452-544. *PL* 8, 1317-1328.

Epistula ad Iulium papam. Τήν ἔγραψε μέ τόν Πρωτογένη Σαρδικῆς, γιά νά πληροφορήσει τόν Ρώμης σχετικά μέ τήν σύνοδο (343).

CSEL 65 (1916) 126-140. *PL* 8, 919-926. C. TURNER, μν. ἔργ., σσ. 644-653.

Ἐπιστολή πρός Κωνστάντιον. Γράφηκε τό 356 καί σώζεται ἀπό τόν Ἀθανάσιο (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' Ἀρειανῶν* 44).

PL 8, 1328-1332. H. G. ORITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1940/1, σσ. 207-209. *ΒΕΠ* 31, 265-266.

Ἀπολεσθέντα. Ὁ Ἰσίδωρος Σεβίλλης (*De viris ill.* 5) προσγράφει στόν Ὅσιο τά ἔργα *De laude virginitatis* καί *De interpretatione vestium sacerdotalium.* Καί τά δύο χάθηκαν.

Νόθο. *De observatione disciplinae Domenicae.*

PLS 1, 195-196.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

S. SUREDA BLANES, La cuestión de Osio de Córdova y de Liberio, obiscopo de Roma, Madrid 1928. V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordoba..., Washington 1954. H. KRAFT, Ὁμοούσιος: *ZKG* 61 (1954/5) 1-24. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Prosopography of Ossius of Cordoba: *Folia* 11 (1957) 251-264. U. DOMINGUEZ DEL VAL (Βιβλιογραφία γιά τόν Ὅσιο): *La Ciudad de Dios* 171 (1958) 485-489. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Osio de Córdoba: *RET* 18 (1958) 141-165, 261-282. H. HESS, The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343, Oxford 1958. H. CHADWICK, Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch: *JThS* 9 (1958) 292-304. M. AUBINAU, La vie grecque de "saint" Ossius de Cordue: *AB* 78 (1960) 356-361. G. LANGGÄRTNER, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanken. Ossius von Cord. als Ratgeber Constantius: *MTZ* 14 (1965) 11-126. G. S. M. WALKER, Ossius and the Nicene Faith: *SP* (*TU* 94) (1966) 316-320. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Ἡ προεδρία τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1974, σσ. 58-65 (ὁ Ὅσιος δέν προήδρευσε στήν Α' Οἰκ. Σύνοδο). K. M. GIRARDET, Kaiser Konstantius II als "Episcopus Episcoporum"...: *Historia* 26 (1977) 95-128. A. STUIBER, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung: *JAC* 21 (1978) 65-73. A. LIPPOLD, Bischof Ossius von Cordoba und Konstantin der Grosse: *ZKG* 92 (1981) 1-15. M. TETZ, Ante omnia de sancta fide de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342): *ZNTW* 76 (1985) 246-269.

57. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ (+περί τό 359)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐσέβιος Ἐμέσης ἔζησε στήν ἐποχή καί στόν χῶρο τῆς ἀρειανικῆς κρίσεως καί μαθήτευσε σέ ἀρειανόφρονες, ἀλλά ἔμεινε στό περιθώριο τῆς θεολογικῆς διαμάχης καί τῶν σχετικῶν προσωπικῶν ἀντεγκλήσεων, χωρίς νά ὑπογράψει κάποιο ἀπό τά ἀρειανικά *σύμβολα*. Μολονότι συγγραφέας πολλῶν *ὁμιλιῶν* καί *σχολίων* ἑρμηνευτικῶν, δέν εἰσῆλθε στό μέγα θεολογικό πρόβλημα τῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα. Κινήθηκε ὅμως ἀποκλειστικά στούς ἀρειανικούς κύκλους, πού τόν ἐκτιμοῦσαν πολύ, καί συνδέθηκε ἰδιαίτερα μέ τούς *ὁμοιουσιανούς*. Τό τελευταῖο σημαίνει ὅτι σιωπηρά προέκρινε τήν παράταξη αὐτή, πού βρισκόταν πολύ κοντά στήν ὀρθόδοξη διδασκαλία, καί ὅτι δέν ἀκολουθοῦσε τόν δάσκαλό του Εὐσέβιο Καισαρείας. Τά ἔργα του εἶναι ἀπολογητικά καί οἰκοδομητικά. Διακρίνουμε σ' αὐτά γιά τόν Υἱό εἶδος subordinatio καί γιά τήν χριστολογία προανάκρουσμα τῆς ἀντιοχειανῆς τάσεως. Ἐνδεικτικό τῆς διαθέσεώς του γιά μετριοπάθεια καί μεσότητα εἶναι ὅτι στήν ἑρμηνεία

ματική μέθοδο. Ἐγκωμιάζει ἔντονα τήν παρθενία καί συνιστᾶ αὐστηρό ἀσκητικό βίο γιά ὅλους τούς χριστιανούς, ἐγγίζοντας ἐνίοτε τά ὅρια τοῦ ἐγκρατιτισμοῦ.

Κρίνοντας ἀπό τά ἑλληνικά ἀποσπάσματα καί δή ἀπό τήν ὁμιλία του *«Περί μετανοίας»*, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ὁ λόγος τοῦ Εὐσεβίου παρουσιάζει μεγάλο φιλολογικό ἐνδιαφέρον, διότι ἔχει ἔντονη ποιητική διάθεση, χρησιμοποιεῖ πληθωρικά τόν παραλληλισμό καί τήν ἀντίθεση, εἶναι πολύ ἐπιγραμματικός καί συνεχῶς ἐρωτοαποκριτικός μέ πολύ σύντομες ἀποσιωπητικές φράσεις. Γι' αὐτό καί ἡ σκέψη του ἀποβαίνει ἀποσπασματική.

Παραθέτουμε μικρό δεῖγμα πεζοῦ λόγου του, διαρρυθμισμένου σέ στίχους:

Ἐμβάλλεται Ἰωσήφ εἰς τό δεσμωτήριον,
ἐπειδή καί ὁ Χριστός εἰς τόν τάφον.
Ἦν ἄρχων τῶν δεσμωτῶν Ἰωσήφ,
ἐπειδή καί ζώντων καί νεκρῶν βασιλεύει Χριστός.
Καί βλέπε αὐτοῦ τό γενναῖον τῆς ψυχῆς παράστημα.
Ἦν ἐν φυλακῇ, ἐν δουλείᾳ ὁ ἐλεύθερος·
ἐν φυλακῇ ὁ ἐν βασιλείᾳ τετιμημένος, ὅσον ἀπό τῶν ἐνυπνίων.
Οὐκ ἔπαθέ τι ὡς ἄνθρωπος,
οὐκ ἐλογίσατο ὡς ἄπιστος,
οὐκ εἶπε, ποῦ τά ἐνύπνια;
Ποῦ ἡ ψευδής φαντασία;
Ποῦ ἡ ἀπόρρησις τοῦ Θεοῦ;
Βασιλείαν μοι ἔδωκε
καί δουλείαν ὑπομένω,
Βασιλείαν μοι ἐπηγγείλατο
καί οὐδέ τῆς ἴσης ἐλευθερίας ἀπολαύω.
Ἀπό βασιλείας εἰς δουλείαν,
ἀπ' ἐλευθερίας εἰς φυλακήν.
Οὐδέν τούτων ἐλογίσατο,
ἀλλ' ἀνέμενε τήν ἀπόβασιν
καί οὐκ ἐνάρκησε τῇ πίστει.
(*«Εἰς Ὀκτάτευχον»*: *ΒΕΠ* 38, 173-174).

ΒΙΟΣ

Τόν *Βίο* (ἐγκώμιο) τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης ἔγραψε ὁ Γεώργιος Λαοδικείας λίγο μετά τό 359. Τό κείμενο χάθηκε, ἀλλά χρησιμοποίησαν τό ὑλικό του ὁ Σωκράτης (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 9) καί ὁ Σωζομενός (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Γ' 6). Γεννήθηκε περί τό 300 στήν Ἔδεσσα τῆς Μεσοποταμίας, ὅπου ἔκανε τίς πρῶτες του σπουδές στήν συριακή καί τήν ἑλληνική. Μετά μαθήτευσε στόν Πατρόφιλο Σκυθοπόλεως καί τόν Εὐσέβιο Καισαρείας, πού τόν

μύησαν στήν Γραφή καί τόν ἀρειανισμό. Περί τό 330, ὅταν ἐκθρονίστηκε ὁ ὀρθόδοξος Εὐστάθιος, βρισκόταν στήν Ἀντιόχεια γιά σπουδές. Τότε τοῦ προτάθηκε ἀπό τόν ἀρειανόφρονα Εὐφρόνιο νά γίνει κληρικός, ἀλλά ἀρνήθηκε καί ἔφυγε γιά τήν Ἀλεξάνδρεια. Ἐκεῖ σχετίστηκε μέ κύκλους φιλοσόφων καί συνδέθηκε στενά μέ τόν ἀρειανόφρονα Γεώργιο Λαοδικείας, ἕναν ἀπό τούς ἔπειτα ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν. Ἡ φιλία αὐτή, φαίνεται, ὑπῆρξε ἀποφασιστική γιά τήν θεολογική τοποθέτηση τοῦ Εὐσεβίου. Μετά τό 335 ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια. Τό 341 οἱ ἀρειανόφρονες τοῦ πρότειναν νά καταλάβει τόν θρόνο τοῦ ἐξόριστου Μ. Ἀθανασίου. Μέ πολλή σύνεση ὁ Εὐσέβιος ἀρνήθηκε, ἀλλά δέχτηκε νά γίνει ἐπίσκοπος Ἐμέσης (Φοινίκη-Λίβανος), τῆς ὁποίας οἱ πιστοί ἀντέδρασαν, κατηγορώντας τον γιά ενασχόληση μέ τήν ἀστρολογία. Τότε κατέφυγε στόν φίλο του Γεώργιο Λαοδικείας, γιά νά ἐπανέλθει στήν ἕδρα του μέ τήν βοήθεια τοῦ Πλακίτου Ἀντιοχείας. Καί πάλι ὅμως οἱ Ἐμεσηνοί τόν κατηγόρησαν, τώρα γιά σαβελλιανισμό (ἄρα προσκείμενο στίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας), μέ ἀποτέλεσμα ν' ἀφήσει τήν Ἔμεσα καί μέ ἄγνωστες συνθῆκες ν' ἀκολουθήσει τό 342 τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο στήν μακροχρόνια (μέχρι τό 350) ἐκστρατεία του κατά τῶν Περσῶν.

Πέθανε ὁπωσδήποτε πρίν τό 360 καί ἴσως πρίν τό 359, στήν Ἀντιόχεια (Ἱερώνυμος, *De viris ill.* 91).

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐσέβιος ἔγραψε πολλά ἔργα: ἀπολογητικά πρός Ἰουδαίους καί ἐθνικούς, ἀντιαιρετικά κατά τοῦ μανιχαϊσμοῦ καί τοῦ μαρκιωνιτισμοῦ, ἑρμηνευτικά στήν *Παλαιά* καί τήν *Καινή Διαθήκη* καί οἰκοδομητικές ὁμιλίες γιά ποικίλα θέματα. Τά περισσότερα ἀπό αὐτά σώθηκαν σέ λατινική, συριακή καί ἀρμενική μετάφραση. Ἡ χρονολόγησή τους φαίνεται ἀδύνατη.

Ὁμιλίες:

α) *Συλλογή* 17 ὁμιλιῶν (Collectio Trecensis) σέ λατινική μετάφραση. Τῆς πρώτης ὁμιλίας σώζονται δύο ἑλληνικά ἀποσπάσματα ἀπό τόν Θεοδώρητο (*Ἐρανιστής*: *PG* 86, 536-545).

β) *Συλλογή* 12 ὁμιλιῶν (Collectio Sirmondiana) σέ λατινική ἐπίσης μετάφραση.

E. M. BUYTAERT, Eusèbe d' Émèse. Discours conservés en latin: I, La collection de Troyes (I-XVII), Louvain 1953· II, La collection de Sirmond (XVIII-XXIX), Louvain 1957. *ΒΕΠ* 38, 147-149 (ἀπόσπ. α' ὁμιλίας τῆς πρώτης συλλογῆς). *PG* 24, 1047-1207 (λατινικό κείμενο μερικῶν ὁμιλιῶν). Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 182-201 (ἐκδίδεται τό λατινικό κείμενο δύο ὁμιλιῶν μέ ἑλληνική μετάφραση).

Ὁμιλίες ὀκτώ: Ἀρμενικό χειρόγραφο παραδίδει ὡς ἔργα τοῦ Εὐσεβίου 13 ὁμιλίες. Οἱ ὀκτώ πρῶτες ἀποδίδονται βάσει σοβαρῆς φιλολογικῆς καί

θεολογικῆς κριτικῆς στόν Εὐσέβιο καί οἱ λοιπές 5 στόν Σεβῆρο Γαβάλων (βλ. στήν βιβλιογραφία H. J. Lehmann καί *AB* 94 [1976] 188-191).

A. AKINIAN, Αἱ ὁμιλίαι τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης: *Handes Amsorya* 70 (1956) 291-300, 385-416· 71(1957)101-130, 257-267, 357-380, 513-524· 72(1958)1-18, 19-22. E. M. BUYTAERT, L' héritage littéraire d' Eusèbe d'Émèse, Louvain 1949, σσ. 44-67.

Περί μετανοίας (Ὁμιλία). Σώζεται τό πρωτότυπο.

PG 31, 1476-1488. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 16-29. *ΒΕΠ* 38, 150-157. Μεταφράστηκε στήν ἀρμενική καί τήν γεωργιανή.

Ἀποσπάσματα συριακά. (25 στόν Φιλόξενο Mabbug, 1 περί νηστείας καί 1 στόν Ἰάκωβο Ἐδέσσης).

E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 32-37.

Σχόλια εἰς Ὀκτάτευχον. Ἀποσπάσματα 6 σέ *σειρές*.

R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois, Vaticano 1959, σσ. 55-103. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 95-143. *ΒΕΠ* 38, 158-192.

Ἀποσπάσματα εἰς τήν πρός Ρωμαίους καί Γαλάτας. Σώζονται στήν ἑλληνική καί εἶναι μᾶλλον ἀποσπάσματα *σχολίων* παρά ὑπομνημάτων.

PG 86, 547-561. K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 46-52. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 144-152 καί 158-159 (τά κείμενα τῶν δύο τελευταίων σελίδων εἶναι ἀμφιβαλλόμενα). *ΒΕΠ* 38, 192-198.

Ἀπολεσθέντα: Ἔργα, ὅπως *Πρός ἰουδαίους, ἐθνικούς καί νοουατιανούς, Κατά μανιχαϊσμοῦ* καί *Κατά μαρκιωνιτισμοῦ*, χάθηκαν.

Ἀμφιβαλλόμενο. *Εἰς τόν πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Σώζεται στήν ἀρμενική. A. Vardanian: *Handes Amsorya* 35 (1921) 292-7.

Νόθα. Πολλά, μεταξύ τῶν ὁποίων:

De tribus habitaculis animae (PL 40, 991-998).

Commentarii in Octateuchum (βλ. E. M. Buytaert, L' héritage..., σσ. 186-188).

Liber domini Eusebii (collectio Gallicani, 145 ὁμιλίες στήν λατιν.: Fr. Glorie: *CCL* 101· 101A· 101B).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. DELIUS, Die Verfasserschaft der Schrift De tribus habitaculis: *ThStK* 108 (1937) 28-39. E. M. BUYTAERT, On the trinitarian Doctrine of Eus. of Emesa: *Franciscan Studies* 14

(1954) 34-48. E. AMAND DE MENDIETA, La virginité chez Eus. d' Émèse et l' ascétisme familial dans la première moitié du quatrième s.: *RHE* 50 (1955) 777-820. J. MUYLDERMANS, Les homélies d' Eus. d' Émèse en version arménienne: *Mu* 71 (1958) 51-56. A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: *CGG*, I, 130-135. J. BERTEN, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d' Émèse et la théologie semiarienne: *RSPh* 52 (1968) 38-75. P. SMULDERS, Eusèbe d' Émèse comme source du De trinitate d' Hilaire de Poitiers: *Hilaire et son temps*, Paris 1969, σσ. 175-212. H. J. LEHMANN, Per piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala, Aarhus 1975. C. A. NARDI, A proposito degli Atti del martirio de Bernice, Prosdoce e Domnina: *CCC* 1 (1980) 243-257. L. PIACENTE, Fontificare: *VetChr* 17 (1980) 381-386. L. H. TER PETROSIAN, Le commentaire de l' Octateuque par Eusèbe d' Émèse et quelques aspects de la traduction dans la littérature arménienne du V[e] s.: *PBH* No 99(1982) 56-68.

58. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΓΚΥΡΑΣ (358) καί ΣΙΡΜΙΟΥ (359)

Α. **᾿Αγκύρας.** Τό ἀρειανικό *σύμβολο* τοῦ Σιρμίου (357) προκάλεσε ἰσχυρή ἀντίδραση σέ μία ὁμάδα ἀνατολικῶν, πού προέρχονταν ἀπό τόν ἀρειανισμό, ἀλλά εἶχαν ἤδη ἀπομακρυνθεῖ ἀπό αὐτόν καί χαρακτηρίζονταν ἡμιαρειανοί καί ὁμοιουσιανοί. Ἡ ἀντίδραση γινόταν σαφέστερη ὅσο διαμορφωνόταν ἡ ὁμάδα καί ἡ θεολογία τῶν ἀνομοίων ᾿Αετίου καί Εὐνομίου (βλ. σχετικά κεφάλαια), οἱ ὁποῖοι ὑποστήριζαν ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἀνόμοια πρός τήν οὐσία τοῦ Πατέρα. ᾿Αντίθετα, οἱ ὁμοιουσιανοί πλησίαζαν πρός τούς ὀρθοδόξους (ὁμοουσιανούς) καί δίδασκαν ὅτι ὁ Υἱός ἔχει οὐσία «ὁμοίαν» μέ τοῦ Πατέρα, χωρίς ὅμως νά χρησιμοποιοῦν τόν ὅρο «ὁμοούσιος». ᾿Επικεφαλῆς τῶν ὀνομαζόμενων ὁμοιουσιανῶν ἦταν ὁ Βασίλειος ᾿Αγκύρας καί ὁ Γεώργιος Λαοδικείας (βλ. σχετικά κεφάλαια). Ὁ πρῶτός πέτυχε τήν σύγκληση συνόδου, τό 358, στήν ἕδρα του ῎Αγκυρα. ᾿Εκεῖ ἔπεισε τούς συνοδικούς ν' ἀφήσουν κατά μέρος τόν ὅρο ὁμοούσιος, ἐπειδή τόν εἶχε καταδικάσει σύνοδος κατά τοῦ Παύλου Σαμοσατέα, ἀλλά καί νά καταδικάσουν τόν νέο ἄκρο ἀρειανισμό, δηλ. τήν διδασκαλία ὅτι ὁ Υἱός ἔχει οὐσία ἀνόμοια πρός ἐκείνη τοῦ Πατέρα.

Ἡ σύνοδος δέν συνέταξε σύμβολο, ἀλλά **᾿Εγκύκλιον ἐπιστολήν** καί 19 **᾿Αναθεματισμούς**, πού στόχο κυρίως εἶχαν τούς ἀνομοίους καί πού σώθηκαν στό *Πανάριον* (73, 2-11) τοῦ ᾿Επιφανίου Κύπρου (γιά τήν θεολογική σημασία τῆς ἐπιστολῆς βλ. κεφάλαιο Βασίλειος ᾿Αγκύρας).

K. HOLL: *GCS* 37 (1933) 268-284. H. HAHN - G. HAHN, Bibliothek der Symbole, σσ. 201-204 (οἱ ἀναθεματισμοί).

Β. **Σιρμίου.** Ὁ δραστήριος ὁμοιουσιανός Βασίλειος ᾿Αγκύρας, ὡς ἐκπρόσωπος τῆς συνόδου ᾿Αγκύρας, ταξίδεψε στό Σίρμιο, ἕδρα τότε τοῦ Κων-

σταντίου, καί τόν ἔπεισε νά δεχτεῖ ἠπιότερο ἀρειανισμό. Ἔτσι ὁ Κωνστάντιος κάλεσε τό 359 σύνοδο στό Σίρμιο, στήν ὁποία ὁ Βασίλειος πρωτοστάτησε. Διατυπώθηκε μή σωζόμενο **σύμβολο**, τό τρίτο τοῦ Σιρμίου, πού στηρίχτηκε στό πρῶτο *σύμβολο* Σιρμίου (351). Ἦταν κάπως οὐδέτερο, καταδικαστικό τοῦ ἄκρου ἀρειανισμοῦ καί τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί σχεδόν ταυτόσημο πρός τό τέταρτο *σύμβολο* Ἀντιοχείας (341).

Γ. Τόν Μάιο τοῦ 359, στό Σίρμιο, μέ τήν παρουσία τοῦ ἴδιου τοῦ Κωνσταντίου, ἔγινε σύσκεψη ἐπισκόπων, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁμοιουσιανοί καί ὅμοιοι. Σκοπός τους ἦταν ἡ σύνταξη *συμβόλου* πίστεως, τό ὁποῖο θά παρουσίαζαν στήν προαγγελμένη διπλή σύνοδο, στό Rimini τῆς Ἰταλίας καί στήν Σελεύκεια τῆς Ἰσαυρίας (Μικρασία). Τό σύμβολο τοῦτο, γνωστό ὡς **τέταρτο σύμβολο** Σιρμίου ἤ ὡς **Χρονολογημένο**, ἀποτελεῖ ἀτυχή συμβιβασμό τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ὁμοίων. Ἔτσι ἀποκλείει τόν ὅρο οὐσία πού σκανδάλιζε, γιά νά ἱκανοποιήσει τούς ἀκραίους ἀλλά καί τούς ἤπιους ἀρειανούς. Οἱ ἀποφασιστικές του φράσεις εἶναι: «ὅμοιον (= τόν Υἱόν) τῷ γεννήσαντι αὐτόν Πατρί κατά τάς Γραφάς» καί «ὅμοιον δέ λέγομεν τόν Υἱόν τῷ Πατρί κατά πάντα, ὡς καί αἱ ἅγιαι Γραφαί λέγουσιν». Ἐπέβαλαν δηλαδή οἱ ὁμοιουσιανοί τήν φράση «κατά πάντα», ἐννοώντας ὅμοιος ὁ Υἱός καί κατά τήν οὐσία, καί οἱ ὅμοιοι τήν φράση «κατά τάς Γραφάς», γιά νά ἐπισημάνουν ὅτι στίς Γραφές δέν ὑπάρχει κἄν θέμα ὁμοιότητας οὐσίας Πατέρα καί Υἱοῦ.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 8, 4-7: *ΒΕΠ* 31, 294-295. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 235-236. H. HAHN - G. HAHN, μν. ἔργ., σσ. 204-205. Βλ. καί ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 72, 22: *GCS* 37 (1933) 295.

59. ΣΥΝΟΔΟΙ RIMINI (359), ΣΕΛΕΥΚΕΙΑΣ (359) ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (360) καί ΠΑΡΙΣΙΩΝ (360)

Μέ τίς ἀμοιβαῖες ὑποχωρήσεις *ὁμοιουσιανῶν* (κυρίως) καί *ὁμοίων* συντάχτηκε τόν Μάιο τοῦ 359 τό λεγόμενο *τέταρτο (ἤ χρονολογημένο) σύμβολο Σιρμίου*. Αὐτό θά πιέζονταν νά ὑπογράψουν οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι, πού θά συνέρχονταν στό Rimini (Ἀρίμινο) τῆς Ἰταλίας, ἀλλά καί οἱ ἀνατολικοί, πού θά συνέρχονταν στήν Σελεύκεια τῆς Ἰσαυρίας (παράλια Μικρασίας), ὥστε ὁλόκληρο τό ρωμαϊκό κράτος νά ἔχει στήν πίστη ἑνότητα, χρήσιμη στήν πολιτική τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου. Καί ἀφοῦ ὁ αὐτοκράτορας δέν αἰσθανόταν ἐνδοιασμούς γιά πιέσεις, πέτυχε *σύμβολο* ἑνιαῖο, ἀλλά εἶχε φθάσει ἡ ὥρα τῶν ὁμοίων, οἱ ὁποῖοι κέρδισαν τόν αὐτοκράτορα κι ἐπέβαλαν τίς ἀπόψεις τους μέ πρωτεργάτη τόν δραστήριο καί καταρτισμένο Ἀκάκιο.

Α. **Σύνοδος Rimini.** Συνῆλθε πολυπληθής (περίπου 400 ἐπίσκοποι) τόν Ἰούλιο τοῦ 359, ἔμεινε κατά πλειοψηφία σταθερή στό *Σύμβολο* Νικαίας, ἀπέρριψε τήν πρόταση τῶν Οὐάλη καί Οὐρσακίου γιά σύνταξη νέου συμβόλου, καθήρεσε ὡς ἀρειανούς τούς δύο τελευταίους κι ἔστειλε ἀντιπροσώπους της νά ἐνημερώσουν σχετικά τόν Κωνστάντιο. Οἱ ἀντιπρόσωποι αὐτοί τῶν δυτικῶν (νικαϊκῶν) συναντήθηκαν στήν θρακική Νίκη (πόλη μικρή μεταξύ Ἡρακλείας καί Ἀδριανουπόλεως) μέ *ὁμοίους* καί αὐλικούς, οἱ ὁποῖοι «κατάλληλα» ἐξουδετέρωσαν τήν ἀντίσταση τῶν ἀντιπροσώπων τοῦ Rimini. Οἱ τελευταῖοι δέχτηκαν καί ὑπέγραψαν τό **σύμβολο Νίκης**. Αὐτό ἦταν τό τέταρτο *σύμβολο* Σιρμίου, πού ὁμολογοῦσε τόν Υἱό «ὅμοιον τῷ Πατρί κατά πάντα». Τώρα ὅμως ἀφήρεσαν ἀπό αὐτό τήν φράση «κατά πάντα», τήν ὁποία εἶχαν θέσει οἱ ὁμοιουσιανοί, γιά νά δηλώνει ὁμοιότητα οὐσίας, ἐνῶ ἀκόμη ἀπαγόρευσαν νά ὀνομάζονται τά τρία θεῖα πρόσωπα «μία ὑπόστασις» καί νά χρησιμοποιεῖται γι' αὐτά ἡ λέξη «οὐσία». Οἱ ὅμοιοι ἐπιβλήθηκαν καί πέτυχαν νά γίνει δεκτό τό *σύμβολό* τους ἀπ' ὅλους τούς δυτικούς συνοδικούς τοῦ Rimini. Ὁ Κωνστάντιος, πού γιά λίγο εἶχε στραφεῖ πρός τούς ὁμοιουσιανούς, ἐπανῆλθε στούς καθαρούς ἀρειανούς.

Ἡ σύνοδος τοῦ Rimini συνέταξε:

Ἐπιστολήν πρός Κωνστάντιον. Κείμενο σύντομο, μέ τό ὁποῖο δήλωνε τήν ἐμμονή της στήν Νίκαια καί καταδίκαζε τούς Οὐάλη καί Οὐρσάκιο. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 78-85 καί *ΒΕΠ* 31, 296-298 (Ἀθανασίου, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 10).

Ἀπόφασις - Damnatio haereticorum. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 96-97 καί *ΒΕΠ* 31, 298.

Ἐπιστολήν πρός Κωνστάντιον. *ΒΕΠ* 31, 339 (Ἀθανασίου, μν. ἔργ., 55, 4-7).

Definitio synodi. Τό *Σύμβολο* Νικαίας μέ σύντομο ὑπομνηματισμό ἴσως ἀνήκει στήν σύνοδο τοῦ Rimini (ἄν δέν εἶναι τοῦ Ἱλαρίου Poitiers). A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 95-96.

Σύμβολο Νίκης Θράκης. Στίς 10 Ὀκτωβρίου τό δέχτηκαν οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Rimini καί μετά ὅλα τά μέλη τῆς συνόδου αὐτῆς. L. Parmentier-F. Scheidweiler: *GCS* 44 (1954^2) 145-146 (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 21).

Μέ ἀφορμή τήν σύνοδο τοῦ Rimini ὁ Κωνστάντιος ἔστειλε δύο *Ἐπιστολές* πρός τά μέλη της. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 93-94 (ἡ μία) καί *ΒΕΠ* 31, 338 (Ἀθανασίου, μν. ἔργ., 55, 2-3).

Y. -M. DUVAL, La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini: *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers..., Paris 1969, σσ. 51-103. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une traduction latine inédite du symbole de Nicée...: *RB* 82 (1972) 7-25.

Β. **Σύνοδος Σελευκείας.** Οἱ ἀνατολικοί συνῆλθαν τόν Σεπτέμβριο τοῦ 359 στήν Σελεύκεια καί διακρίθηκαν σέ δύο παρατάξεις: α) στούς πλειοψηφοῦντες ὁμοιουσιανούς μ' ἐπικεφαλῆς τόν Γεώργιο Λαοδικείας, πού προσπάθησαν νά ἐπιβάλουν τό *δεύτερο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας (341), διότι αὐτό ὁμολογοῦσε τόν Υἱό «οὐσίας... καί δόξης τοῦ Πατρός ἀπαράλλακτον εἰκόνα», καί β) στούς μειοψηφοῦντες ὁμοίους, πού μ' ἐπικεφαλῆς τόν Ἀκά-

κιο Καισαρείας αὐθαίρετα ἐπέμειναν καί πέτυχαν *σύμβολο*, πού ὁμολογοῦσε τόν Υἱό ἁπλῶς «ὅμοιον» πρός τόν Πατέρα, ἀπέκλειε τίς λέξεις «ὁμοούσιον καί ὁμοιούσιον» καί ἀναθεμάτιζε τόν ὅρο «ἀνόμοιον». Ἐπρόκειτο δηλαδή, πλήν μικροῦ προλόγου, γιά τό *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου χωρίς τήν φράση «κατά πάντα» (ὅμοιος ὁ Υἱός). Ἀντιπροσωπεία τῆς συνόδου ἔφθασε στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου, παρόντος τοῦ Κωνσταντίου, μέ συζητήσεις καί πιέσεις ὑπέγραψαν, στίς 25 Δεκεμβρίου 359, τό σύμβολο τοῦτο καί οἱ ὁμοιουσιανοί. Ἔτσι καί τό ἕτερο ἥμισυ τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους τυπικά ἐμφανίστηκε μέ τήν ἀρειανική πίστη τῶν ὁμοίων.

Ἡ σύνοδος συνέταξε:

Σύμβολον πίστεως. Μέ πρόλογον. K. Holl: *GCS* 37 (1933) 298-301 (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 25-26).

Epistula legatorum synodi Seleuciensis. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 174-175.

Γ. Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως. Ἀφοῦ οἱ ἀντιπροσωπεῖες τῶν συνόδων Rimini καί Σελευκείας ὑπέγραψαν *σύμβολο*, πού ἐπιθυμοῦσαν οἱ ὅμοιοι καί ὁ Κωνστάντιος, ὁ τελευταῖος νόμισε ὅτι ἔφθασε ἡ ὥρα γιά μιά πανηγυρική κήρυξη τῆς ἑνότητας τῶν χριστιανῶν τοῦ ὅλου ρωμαϊκοῦ κράτους. Βάση τῆς ἑνότητας θ' ἀποτελοῦσε τό ὑπογραμμένο ἀρειανικό σύμβολο, πού ὁ Κωνστάντιος ἀθεολόγητα τό θεωροῦσε οὐδέτερο κι ἑνοποιό. Τόν Ἰανουάριο, λοιπόν, τοῦ 360 κλήθηκαν ἐπίσκοποι ἀπό ἀνατολικές ἐπαρχίες, ὅπως Καππαδοκία καί Βιθυνία, οἱ ὁποῖοι μέ τούς ἀκόμη στήν Κωνσταντινούπολη ἀναμένοντες ἐκπροσώπους τῶν συνόδων Rimini καί Σελευκείας συγκρότησαν σύνοδο. Ἔλαβαν μέρος ὁ Εὐνόμιος (Κυζίκου) καί ὁ Διάνιος Καισαρείας (Καππαδοκίας), τόν ὁποῖο συνόδευε ὁ Μ. Βασίλειος, πού ὅμως δέν ἔλαβε μέρος στίς συζητήσεις (S. Giet: *JThS* 6 [1955] 94-95). Ἀποτέλεσμα ἦταν ὁ θρίαμβος τοῦ ἀρειανισμοῦ μέ τούς ὁμοίους Ἀκάκιο Καισαρείας κ.ἄ. Τό *σύμβολο* πού συνέταξαν ἦταν πράγματι τό *σύμβολο* Νίκης (ἀφοῦ εἶχε δηλαδή ἀφαιρεθεῖ ἡ φράση «κατά πάντα» ὅμοιος ὁ Υἱός ἀπό τό *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου). Ἀπέκλεισαν τήν χρήση τῶν ὅρων «οὐσία» καί «ὑπόστασις» γιά τά θεῖα πρόσωπα, ἐπέβαλαν τήν δῆθεν οὐδέτερη ἔκφραση «ὅμοιον.... τῷ Πατρί κατά τάς Γραφάς» καί δέν καταδίκασαν θέσεις τοῦ Ἀρείου καί τόν ὅρο «ἀνόμοιος» (ὁ Υἱός πρός τόν Πατέρα). Ὁ Κωνστάντιος ἀνέλαβε νά στείλει σέ ὅλους τούς ἐπισκόπους τό *σύμβολο Κωνσταντινουπόλεως* μέ τήν γραπτή ὑπόμνηση (νόμο) ὅτι ὄφειλαν ὅλοι νά ὁμολογοῦν τήν πίστη σύμφωνα μέ αὐτό· ἀλλιῶς θά ὑποστοῦν τίς συνέπειες. Παραδειγματικά ἐξόρισε τούς ἀρχηγούς τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ἀνομοίων. Ὁ θρίαμβος τοῦ ἀρειανισμοῦ ἐπισημοποιήθηκε, ἀλλά καί σφραγίστηκε μέ διωγμούς γιά μεγαλύτερη ἀσφάλεια.

Μέ τά γεγονότα αὐτά ἔκλεισε περίοδος εἴκοσι ἐτῶν, στήν διάρκεια τῶν ὁποίων ἔγιναν πολλές σύνοδοι καί συντάχτηκαν πολλά σύμβολα ἐναλλακτικά, ὅλα γιά νά ὑποκαταστήσουν τό *Σύμβολο* Νικαίας. Θά περάσουν ἄλλα εἴκοσι ἔτη, μέχρι τήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381), γιά νά προκύψει θέμα *συμβόλου* πίστεως. Ἀλλά τότε γιά νά συμπληρωθεῖ καί ὄχι νά ὑποκατασταθεῖ τό *Σύμβολο* Νικαίας.

Ἡ σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως συνέταξε:

Σύμβολο (Ἔκθεσις). Ἀθανασίου, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 30, 2-10: *ΒΕΠ* 31, 318-319. H. G. Opitz, Athanasius Werke, II 1, σσ. 258-259.

Ἐπιστολή ἐπισκόπῳ Ἀλεξανδρείας Γεωργίῳ. Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 28: L. Parmentier-F. Scheidweiler: *GCS* 44 (1954²) 163-165.

Δ. Σύνοδος Παρισίων. Ἡ πρώτη συνοδική ἀντίδραση στά ἀρειανικά (ὁμοίων) *σύμβολα* πίστεως ἦλθε ἀπό τούς γάλλους ἐπισκόπους, μόλις ὁ Ἰουλιανός ἀνακηρύχτηκε αὐτοκράτορας στήν Γαλλία καί ἀντιτέθηκε στόν ἐξάδελφό του Κωνστάντιο, ὁ ὁποῖος εἶχε πιέσει στό Rimini (359) καί στήν Νίκη τούς δυτικούς νά ὑπογράψουν τά *σύμβολα* αὐτά. Πρός τό τέλος μᾶλλον τοῦ 360 συνῆλθαν στό Παρίσι οἱ γάλλοι ἐπίσκοποι, τούς ὁποίους κατηύθυνε ὁ Ἱλάριος Poitiers, πού μόλις ἐπέστρεψε ἀπό ἐξορία στήν Ἀνατολή. Οἱ συνοδικοί συνέταξαν **Ἐπιστολήν - Ἔκθεσιν πίστεως** (Fides catholica exposita... ad orientales episcopos), μέ τήν ὁποία πληροφοροῦν ὅτι πειθαναγκάστηκαν νά δεχτοῦν τό ἀρειανικό *σύμβολο* τοῦ Rimini καί τῆς Νίκης (359), βεβαιώνουν τήν ἐμμονή τους στό *Σύμβολο* Νικαίας (325) καί στόν ὅρο «ὁμοούσιος», ὁμολογοῦν τήν ταυτότητα τῶν ὅρων οὐσία (essentia) καί ὑπόσταση (substantia) καί ἀναθεματίζουν τούς γνωστούς δυτικούς ἀρειανούς Αὐξέντιο Μιλάνου, Οὐρσάκιο Singidunum (Βελιγράδι), Οὐάλη Mursa κ.ἄ. Ἡ Ἐπιστολή ἀποτελεῖ ἀπάντηση σ' *ἐπιστολή* ὀρθόδοξων ἀνατολικῶν, τήν ὁποία ἔφερε μαζί του ὁ Ἱλάριος καί στήν ὁποία δηλωνόταν ἡ ἀσυμφωνία τους πρός τά ἀρειανικά *σύμβολα*.

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 43-46. *PL* 10, 710-713. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 92-99.

60. ΠΟΤΑΜΙΟΣ Λισσαβώνας (Odyssoponensis) (+ περί το 360)

Ὁ Ποτάμιος ἦταν ἐπίσκοπος τῆς Λισσαβώνας (Lisboa Πορτογαλίας) περί το 350. Διέθετε κάποια λατινική παιδεία καί εἶναι ὁ πρῶτος χριστιανός συγγραφέας τῆς χώρας του. Τοῦ ὀφείλουμε τά οἰκοδομητικά κείμενα *Περί τοῦ Λαζάρου* καί *Περί τοῦ μαρτυρίου τοῦ προφήτου Ἡσαΐου*. Εἶχε ὅμως εὐμετάβολο χαρακτήρα καί ρηχή θεολογική κατάρτιση. Γι' αὐτό καί τό 357, μέ τήν πίεση τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου καί γιά ὑλικά ὀφέλη, ὑπέγραψε, ὅπως ἄλλωστε ὁ Ὅσιος Κορδούης καί ὁ Λιβέριος Ρώμης, τό β' ἀρειανικό *σύμβολο* τοῦ Σιρμίου. Ἔτσι πέρασε στήν παράταξη τῶν ἡμιαρειανῶν καί ἔδρασε ἀνάλογα, ὅπως δείχνουν ἡ συμμετοχή του στήν σύνοδο τοῦ Ρίμινι (359), ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀθανασίου πρός αὐτόν, ὁ Phoebadius (πού διασώζει καί ἀπόσπασμα κάποιας *Ἐπιστολῆς* τοῦ

Ποταμίου) καί ἄλλοι. Φαίνεται ὅμως ὅτι τό 360, λίγο πρίν πεθάνει, ἐγκατέλειψε τόν ἀρειανισμό, ὅπως καί ἡ πλειονότητα τῶν δυτικῶν ἐπισκόπων. Δείγματα τῆς νέας μεταστροφῆς του εἶναι μᾶλλον οἱ ἐ-πιστολές του *Πρός 'Αθανάσιον* καί *Περί οὐσίας* (substantia). 'Εάν ὅμως ἀποδειχτεῖ ὅτι οἱ δύο ἐπιστολές του δέν ἀναφέρονται στήν σύνοδο τοῦ 359, τότε αὐτές πρέπει νά τοποθετηθοῦν στήν πρίν ἀπό τό 357 ἀντιαρειανική του στάση. 'Εάν ἀντίθετα τοποθετηθοῦν μεταξύ 359 καί 360, τότε δείχνουν τήν ἐγκατάλειψη τοῦ ἀρειανισμοῦ ἀπό τόν Ποτάμιο. 'Η θεολογική ἀξία τῶν ἔργων τούτων καί ἡ ἐπίδρασή τους εἶναι μικρή, διότι ὁ Ποτάμιος, ἀγνοώντας τήν σχετική θεολογική διεργασία, προσπαθεῖ μέ τρόπο ἀφελή καί προσωπικό νά ἐξηγήσει τήν ἀλληλοεξάρτηση τῶν προσώπων τῆς 'Αγ. Τριάδας, γιά νά ἐξασφαλίσει τήν ἑνότητά τους· τό κάνει ὅμως ἔτσι, ὥστε νά παρουσιάζονται τά πρόσωπα ὡς ταυτόσημα. 'Ανεξάρτητα ἀπό τήν σημασία τους τά ἔργα τοῦ Ποταμίου ἀνήκουν στίς ἀπαρχές τῆς θεολογικῆς γραμματείας στήν ἰβηρική χερσόνησο, μέ ἀφορμή τόν ἀρειανισμό.

'Εκδόσεις:

PL 8, 1409-1418. *PLS* 1, 202-216 (De substantia). A. WILMART, La lettre de Potamius à saint Athanase: *RB* 30 (1913) 257-285. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le "De Lazaro" de Potamius: *JThS* 19 (1918) 289-304. A. C. VEGA, Opuscula omnia Potamii Olisiponensis, Escorial 1934. J. MADOZ: *Revista espanola de teologia* 7 (1947) 79-109 (τό ἀπόσπασμα τῆς 'Επιστολῆς τοῦ 'Αθανασίου στήν σ. 86).

Μελέτες:

A. DE. J. DA COSTA, Subsidios bibliograficos para una Patrologia portuguesa: *Theologica* 1 (1954) 67-85 καί 211-240. U. DOMINGUEZ DEL VAL, Potamio de Lisboa. Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo: *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 237-259. M. SIMONETTI, La crisi ariana e l' inizio della riflessione teologica in Spagna: *Hispania Romana*, Acc. Lincei, Roma 1974, σσ. 127-147. A. MONTES MOREIRA, Potamius de Lisbonne et la controverse arienne, Louvain 1969. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le retour de Potamius de Lisbonne à l' orthodoxie nicéenne: *Didascalia* 5 (1975) 303-354. J. LORENZO, Acercamiento a la sintaxis de Potamio: *Emerita* 46 (1978) 117-130. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Sobre un pasaje de Potamio: *Helmantica* 29 (1978) 165-171.

61. ΜΑΡΤΥΡΟΛΟΓΙΟΝ (ΣΥΡΙΑΚΟΝ)

'Η 'Εκκλησία γιά λόγους εὐγνωμοσύνης καί οἰκοδομῆς ἐνδιαφέρθηκε πολύ ἐνωρίς γιά τήν διατήρηση τῆς μνήμης τῶν μελῶν της ἐκείνων, πού μαρτύρησαν γιά τήν πίστη. 'Η 'Εκκλησία δηλ. ἀκολούθησε τό παράδειγμα τῶν

εὐαγγελιστῶν, πού περιέγραψαν τό πάθος τοῦ Κυρίου καί τό μαρτύριο τοῦ Στεφάνου. Ἔτσι διατήρησε *πράξεις (Acta ἤ Gesta proconsularia)* διαδικαστικές, στίς ὁποῖες κυρίως καταγράφονται ἡ ἀνάκριση ἀπό τίς ρωμαϊκές ἀρχές καί ἡ καταδίκη τοῦ μάρτυρα, ἀλλά καί *Μαρτύρια* περιγραφικά κι ἐκτενέστερα. Στά τελευταῖα περιλαμβάνονταν βέβαια ἡ ἀνακριτική διαδικασία καί ἡ καταδίκη, ἀλλά προπαντός περιγράφονταν τά βασανιστήρια τοῦ μάρτυρα (στά ὁποῖα τόν ὑπέβαλλαν μέ τήν ἐλπίδα ὅτι θά ὑποκύψει καί θά ἀρνηθεῖ τήν χριστιανική του πίστη), οἱ διάλογοι, ἐκτενεῖς ἤ σύντομοι, μεταξύ μάρτυρα καί κριτῶν-δικαστῶν, προτροπές-διδαχές ἤ ὑπεράσπιση τῆς πίστεως ἐνώπιον ἀκροατηρίου καί τό μαρτυρικό τέλος τοῦ μάρτυρα. Τέτοια κείμενα γράφονταν γιά κάθε περίπτωση (μάρτυρα) χωριστά καί στήν λατινική ὀνομάζονταν *Passio - Passiones* (Πάθος - Πάθη). Ἔτσι ἔχουμε τήν πρώτη περιγραφή μαρτυρίου (τῶν Πτολεμαίου καί Λουκίου) ἀπό τόν Ἰουστῖνο στήν *Β' Ἀπολογία του*, ἐνῶ μέ τό *Μαρτύριο τοῦ Πολυκάρπου* (μᾶλλον περί τό 167/8) θεμελιώνεται θεολογικά καί φιλολογικά ἡ γραμματεία τῶν *Μαρτυρίων*, τά σπουδαιότερα τῶν ὁποίων περιέλαβε ὁ Εὐσέβιος (+339) στήν χαμένη του συλλογή *Μαρτύρων συναγωγή*. Περιλήψεις τους ὅμως καί στοιχεῖα σύγχρονών του μαρτύρων τῶν ἀρχῶν τοῦ Δ' αἰ. δίνει ὁ ἴδιος συγγραφέας στήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* του.

Τά *Μαρτυρολόγια* εἶχαν ἀκόμη ἁπλούστερη γενετική διαδικασία.

Μετά τούς φοβερούς διωγμούς τοῦ Δεκίου (249-250) καί αὐτούς πού ἔγιναν στήν ἐποχή τῶν τετραρχῶν (303-324), σκληρότερος τῶν ὁποίων ἦταν ὁ Διοκλητιανός, αὐξήθηκε ἐντυπωσιακά ὁ ἀριθμός τῶν ἐπώνυμων μαρτύρων. Ἄρχισε λοιπόν ἡ Ἐκκλησία, βάσει τῶν κρατικῶν ἀρχείων καί τῆς μνήμης, νά καταρτίζει μέ τρόπο συστηματικό (βλ. Κυπριανοῦ Καρθαγένης, *Ἐπιστολή* 12,2) καταστάσεις-καταλόγους, στούς ὁποίους δηλώνονταν, δίπλα στήν ἡμέρα καί τόν μῆνα πού ἑορταζόταν ἡ μνήμη τοῦ μάρτυρα (ἤ ἁγίου ἀργότερα), ἡ πόλη καί ἡ ἐπαρχία τοῦ μαρτυρίου, τό ὄνομα συχνά τοῦ δικαστῆ-κριτῆ καί φυσικά τό ὄνομα τοῦ μάρτυρα. Οἱ καταστάσεις (κατάλογοι) αὐτοί ὀνομάστηκαν στήν Ἀνατολή πρῶτα καί στήν Δύση ἔπειτα *Μαρτυρολόγια*. Τό πρῶτο γνωστό ἀπό αὐτά ὅμως συντάχτηκε στήν Ρώμη, ὀνομάστηκε *Depositio Martyrum* καί περιλαμβάνεται στόν *Χρονογράφο* τοῦ 354.

Στήν Ἀνατολή καί δή στήν μικρασιατική Νικομήδεια, ἀρειανική τότε, ὑπῆρχε μία πληρέστερη καί ὀργανωμένη κατάσταση-κατάλογος μέ τά ἀπαραίτητα στοιχεῖα (ἡμερομηνία - τόπος - πόλη - ἐπαρχία μαρτυρίου) κάθε μάρτυρα, δηλ. ὑπῆρχε ἕνα *Μαρτυρολόγιο* μέ 160 μνῆμες. Τό συγκεκριμένο αὐτό *Μαρτυρολόγιο* μνημονεύει ὡς τελευταίους χρονικά μάρτυρες χριστιανούς πού διώχτηκαν τό 362. Δυστυχῶς τό κείμενο τοῦτο δέν σώζεται, ἀλλά τό 1866 ἐπισημάνθηκε μετάφρασή του συριακή στόν κώδικα 12150, φφ. 251β-254α, τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου. Ὁ κώδικας εἶναι γραμμένος τό 411 στήν Ἔδεσσα τῆς Μεσοποταμίας καί γι' αὐτό τό κείμενο ὀνομάστηκε *Μαρτυρολόγιον συριακόν*, ἐνῶ πρόκειται γιά τό ἀρχαιότερο γνωστό *Μαρτυρολόγιον* τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Τήν σύνταξη τοῦ πολύτιμου ἑλληνικοῦ πρωτοτύπου τοποθετοῦν γενικά μεταξύ 362 καί 411, ἐνῶ αὐτό ἰσχύει γιά τήν συριακή του μετάφραση. Πολλοί λόγοι εὐνοοῦν τήν τοποθέτηση τοῦ πρω-

τοτύπου ἐντός τοῦ Δ' αἰ. Ἴσως μάλιστα νά συντάχτηκε πρίν ἀπό τό 360 καί οἱ τελευταῖες μνεῖες μαρτύρων νά συνιστοῦν προσθῆκες. Ἡ σύγκριση μεταξύ τῆς συριακῆς μεταφράσεως τοῦ *Μαρτυρολογίου* καί τοῦ *Ἱερωνυμικοῦ μαρτυρολογίου* (τοῦ Ε' αἰ.) ὁδήγησε τόν H. Leclercq στό συμπέρασμα ὅτι καί τά δύο προϋποθέτουν κοινό ἑλληνικό κείμενο, τό ὁποῖο ὅμως ὁ σύρος μεταφραστής ἀπέδωσε συνεπτυγμένα.

Τό παρόν *Μαρτυρολόγιον* καί αὐτά πού ὁπωσδήποτε θά ὑπῆρχαν κατά τόν Δ' αἰ. σέ ἄλλα χριστιανικά κέντρα ἀποτέλεσαν τήν ἀπαρχή τῶν μεταγενέστερων *Συναξαρίων* καί *Μηναίων* τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐπιτομή, ἄλλοτε σύντομη καί ἄλλοτε ἐκτενής, τοῦ *Συναξαρίου* περιλήφτηκε στά *Μηναῖα* καί διαβάζεται μέχρι σήμερα στό πλαίσιο τῆς *ἀκολουθίας τοῦ Ὄρθρου* καί δή μετά τήν ΣΤ' *Ὠδή* τοῦ *Κανόνα*, πού ὁλόκληρος εἶναι ἀφιερωμένος στόν ἑορταζόμενο μάρτυρα ἤ τόν ἅγιο. Ἡ οἰκοδομητική διάθεση τῶν συντακτῶν καί ἡ ἀφέλεια μερικῶν ἀπό αὐτούς προσθέτει ἐνίοτε κάποια φανταστικά στοιχεῖα στά ἱστορικά δεδομένα τῶν μαρτυρίων, γεγονός πού ὅταν συμβαίνει μειώνει ἀνάλογα τήν ἱστορική ἀξία τῶν κειμένων τούτων.

Ἐκδόσεις:

J. -B. DE ROSSI καί L. DUCHESNE: *ASS Novembris* II 1, σσ. L-LXV (μέ ἐπαναφορά τοῦ συριακοῦ στήν ἑλληνική καί μέ λατιν. μετάφραση). F. NAU: *PO* 10 (1915) 7-26 μέ γαλλ. μετάφραση.

Μελέτες:

H. ACHELIS, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1901. H. QUENTIN, Les Martyrologes historiques, Paris 1908. H. LIETZMANN, Die drei ältesten Martyrologien, Bonn 1911². I. FERNHOOUT, De Martyrologii Hieronymiani fonte, quod dicitur Martyrologium syriacum, Groningen 1922. H. LECLERCQ: *DACL* 10 (1932) 2563-2572. B. DE GAIFFIER, De l' usage et de la lecture du martyrologe: *AB* 79 (1961) 40-59. H. HOLL, Die Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Τοῦ ἰδίου, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2 (1928 καί ἐπανέκδ. τοῦ 1964), σσ. 68-102.

Μαρτύριο-διωγμοί:

J. MOREAU, La percécution du christianisme dans l' Empire Romain, Paris 1956. W.H.C. FREND, Martyrdom and persecution in the early Church, Oxford 1965. J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrh., Göttingen 1970. J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970.

62. PROBA: **Cento**

ἡ πρώτη χριστιανή ποιήτρια

Τήν ἐποχή πού ὁ νεοαρειανισμός συγκλόνιζε τήν Ἐκκλησία, πού ἡ Δύση ἀγωνιζόταν νά θεμελιώσει θεολογικά τήν ὀρθόδοξη πίστη καί νά δημιουργήσει (μέ τόν Ἱλάριο Poitiers) λειτουργική ποίηση, μία ρωμαία ἀριστοκράτισσα, ἡ Petronia ἤ Faltonia Betitia Proba, ἔγραψε περί τό 360 πολύστιχο ἐπικό ποίημα, τό *Cento* (ἑλλ.: κέντρων, δηλ. συρραφή διαφόρων στίχων). Πρόκειται γιά 694 ἑξάμετρα, παρμένα ἤ ἐμπνευσμένα ἀπό τόν Βιργίλιο, στά ὁποῖα ἱστορεῖται ἡ *ΠΔ* (1-332) καί ἡ *ΚΔ* (333-694). Ἡ τεχνική τοῦ Cento, ἡ συρραφή δηλαδή ποικίλων καί διαφορετικῆς προελεύσεως στίχων, εἶχε μακρά παράδοση στόν λατινικό χῶρο πού τήν χρησιμοποιοῦσαν πολλοί. Ἡ Proba, πού εἶναι ἡ πρώτη χριστιανή γυναίκα ποιήτρια, χρησιμοποίησε τήν ἄρτια γνώση τοῦ Βιργιλίου, τό ἀλεξανδρινό ὕφος τῆς ἐποχῆς καί τήν στιχουργική της εὐχέρεια, γιά νά «διαβάσει» χριστιανικά τόν Βιργίλιο καί βιργιλιανά τήν *ΠΔ* καί τήν *ΚΔ*. Μέ τούς στίχους ἤθελε νά δείξει δηλ. πῶς ὁ μεγάλος λατίνος ποιητής λειτούργησε ὡς προφήτης τοῦ χριστιανισμοῦ, πῶς ἔψαλλε τίς δωρεές τοῦ Χριστοῦ (π.χ. στίχος 23). Ἡ στιχουργική ἐπιτυχία τῆς Proba δέν σήμαινε ὅμως πάντα καί ὀρθή ἀπόδοση καί κατανόηση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ὅπως δέν σήμαινε καί ἱκανοποιητική γνώση τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνδεικτικό εἶναι ὅτι στόν Χριστό προσγράφει χαρακτηριστικά τοῦ Αἰνεία, ἥρωα τοῦ Βιργιλίου.

Τό Cento τῆς Proba διαβάστηκε κυρίως στούς ἀριστοκρατικούς κύκλους, στούς ὁποίους ἀνῆκε ἡ ποιήτρια, πρός τήν ὁποία καί πρός τό εἶδος τῆς ποιήσεώς της ἔδειξε περιφρόνηση ὁ Ἱερώνυμος (*Ep.* 53, 7).

C. SCHENK: *CSEL* 16 (1888) 569-609. *PL* 19, 805-818. C. CARIDDI, Il centone di Proba, Napoli 1971. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981, σσ. 103-106. R. HERZOG, Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, I, München 1975. A. CATALDO, Il centone di Proba e la tradizione manoscritta virgiliana nel IV secolo: *MCM* 2 (1979) 95-118. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Maro mutatos in melius (Espedienti compositivi nel centone virgiliano di Proba): *QILCL* 1 (1980) 19-60. E. A. CLARK - D. F. HATCH, The golden bough, the oaken cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, California Scholars Pr. 1981. F. E. CONSOLINO, Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba. Le molte possibilità del cento: *Atene e Roma* 28 (1983) 133-151.

63. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ(+361) – ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΓΚΥΡΑΣ(+364)

οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Συνεξετάζουμε τούς δύο ἄνδρες, διότι ἔδρασαν μαζί ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἡμιαρειανῶν, δηλ. τῶν *ὁμοιουσιανῶν,* καί διότι συνάγουμε τήν θεολογική σκέψη τους ἀπό δύο κείμενα, στά ὁποῖα δύσκολα διακρίνουμε τί ἀνήκει στόν Βασίλειο καί τί στόν Γεώργιο.

Πρόκειται γιά δύο *Ἐπιστολές περί πίστεως,* πού διέσωσε ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας (Κύπρου) στό *Πανάριον* 73. Ἡ μία, γραμμένη ἀπό τόν Βασίλειο μέ τήν βοήθεια καί ἀσφαλῶς μέ ὑλικό τοῦ Γεωργίου τό 358, μετά τήν σύνοδο Ἀγκύρας (358), στήν ὁποία οἱ δύο ἄνδρες πρωτοστάτησαν, ὁ ἕνας κυρίως ὀργανωτικά καί ὁ ἄλλος κυρίως θεολογικά. Ἡ ἄλλη, γραμμένη τό 359 ἀπό τούς δύο (ἄν ὄχι μόνο ἀπό τόν Γεώργιο, πού ἦταν ἱκανότερος θεολόγος), συνεχίζει τήν ἴδια προβληματική καί ἀντιδρᾶ σέ ἀπόψεις τοῦ Ἀθανασίου καί στό λεγόμενο *τέταρτο Σύμβολο* Σιρμίου, πού ἀπέκλειε τήν χρήση τοῦ ὅρου «οὐσία» καί ὁμολογοῦσε τόν Υἱό ἁπλῶς «ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτῷ Πατρί κατά τάς Γραφάς».

Ἡ ἐμμονή τῶν λίγων ὀρθοδόξων στό *Σύμβολο* Νικαίας καί προπαντός ἡ ἐντυπωσιακή θεολογία τοῦ Ἀθανασίου γιά τό *ὁμοούσιο* κλόνισαν πολλούς ἀρειανόφρονες, πού ἔκαναν τήν πρώτη καί θεμελιώδη τους ὑποχώρηση τό 341, στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (Ἀντιόχεια). Ἐκεῖ, μέ πρωτοβουλία καί τοῦ πρώην αὐστηροῦ ἀρειανοῦ Ἀστερίου, ὄχι μόνο ἀπορρίφτηκε ἡ διδασκαλία ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἀλλά καί διατυπώθηκε πίστη εἰς Υἱόν «μονογενῆ θεόν... γεννηθέντα πρό τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, θεόν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου... ἄτρεπτόν τε καί ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος, ο ὐ σ ί α ς τε καί βουλῆς καί δυνάμεως καί δόξης, τοῦ πατρός ἀ π α ρ ά λ λ α κ τ ο ν ε ἰ κ ό ν α». Ὅσοι σέ ὁποιοδήποτε βαθμό δέχτηκαν τήν πίστη αὐτή χαρακτηρίζονταν γενικά «ἡμιάρειοι» καί «ἡμιαρειανοί» καί διακρίθηκαν βαθμιαῖα ὡς ὁμοιουσιανοί, διότι χρησιμοποιοῦσαν γιά τόν Υἱό τίς ἐκφράσεις «ὅμοιος κατά πάντα», «ὅμοιος κατ' οὐσίαν» κ.λπ. Παράλληλα ὅμως ὑπῆρχαν καί δροῦσαν οἱ «ὅμοιοι» μέ τούς «ἀνόμοιους», πού βέβαια διέφεραν, ἀλλά καί οἱ δύο ἀπέρριπταν τήν οὐσιαστική (φυσική) σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Ἡ προβληματική αὐτή ἐκφράστηκε σέ ὅλες τίς συνόδους, ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, ἀπό τό 341 μέχρι τό 360.

Ἡ κίνηση τῶν ὁμοιουσιανῶν ἔχει μεγάλη σημασία, διότι αὐτοί ἤ-

ταν πλησιέστερα στούς ὀρθοδόξους καί διότι συχνά δικαιολογοῦσαν τήν ἀπόρριψη τοῦ *Συμβόλου* Νικαίας μέ τόν ἁπλό ἰσχυρισμό ὅτι ὁ ὅρος του «ὁμοούσιος» δέν εἶναι βιβλικός καί σκανδαλίζει. Ἡ Ἐκκλησία, μέ ἐκφραστή τόν Ἀθανάσιο, ἤδη ἀπό τό 350, ἔδειχνε ὅτι μποροῦσε νά δεχτεῖ ὅσους ἀπέρριπταν τόν ὅρο «ὁμοούσιος» ὡς μή βιβλικόν, ἀλλά δέχονταν τό περιεχόμενό του, τήν ἀλήθεια πού αὐτός δήλωνε. Ὁ Ἀθανάσιος γνώριζε καί τούς δύο ἀρχηγούς τῶν ὁμοιουσιανῶν. Τόν Γεώρ. καλύτερα, διότι ὡς ἀλεξανδρινός πρεσβύτερος στήν δεκαετία τοῦ 320 ἔγινε ὀπαδός τοῦ Ἀρείου καί πῆρε μέρος ἐνεργό στήν δίωξη τοῦ Ἀθανασίου. Γι' αὐτό, ἀκόμα καί τό 361/2, ὅταν ὁ Ἀθανάσιος γράφει τό *«Περί συνόδων»*, ὑπενθυμίζει τήν κακή πολιτεία τοῦ Γεωργίου καί μάλιστα τόν ἐμφανίζει ἐμπνευστή (περί τό 328) θεολογικῆς προτάσεως, πού τάχα θά ἱκανοποιοῦσε ὀρθοδόξους καί ἀρειανούς. Πρότεινε δηλ. ὁ Γεώρ. τήν χρήση τῆς φράσεως «ἐκ τοῦ Θεοῦ» γιά τόν Υἱό. Τήν φράση αὐτή ἀρχικά οἱ ἀρειανοί τήν ἀπέρριπταν, ἀλλά μετά τήν χρησιμοποιοῦσαν, μόνη της, χωρίς ἐπεξηγήσεις, γιά νά καλύπτουν τήν ἀντίληψή τους ὅτι ὁ «ἐκ τοῦ Θεοῦ» Υἱός εἶναι κτίσμα. Διαφορετικά ἐκφράζεται ὁ Ἀθανάσιος γιά τόν Βασ. καί τούς ὁμόφρονές του, τούς ὁποίους δέν θεωρεῖ ἐχθρούς καί «ἀρειομανίτας» (41, 1-3), ἀλλ' ἀδελφούς ἀγαπητούς, «τήν αὐτήν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας». Τούς κρίνει μάλιστα βάσει ἔργου τοῦ Βασ., τοῦ *«Περί πίστεως»*, τό ὁποῖο δέν σώθηκε. Ἀσφαλῶς ἐκεῖ διατυπώνονταν οἱ ἀπόψεις τῶν γνωστῶν ὁμοιουσιανικῶν κειμένων, πού ἀναφέραμε. Ὁ Ἀθανάσιος παρατηρεῖ ὅτι μόνοι τους οἱ ὅροι «ὅμοιον» καί «κατ' οὐσίαν» δέν σημαίνουν τό «ἐκ τῆς οὐσίας» (41, 3). Ἐφόσον ὅμως οἱ ὁμοιουσιανοί χρησιμοποιοῦν συγχρόνως τό «ἐκ τῆς οὐσίας» καί τό «ὁμοιούσιον» (τό ὁποῖο μάλιστα λείπει ἀπό τά δύο κείμενα), μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὅτι πιστεύουν στό ὁμοούσιο τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα.

Ἀλλά τί πράγματι φρονοῦσαν οἱ ἀρχηγοί τῶν ὁμοιουσιανῶν; Κατανοοῦσε ἀπόλυτα τήν σκέψη τους ὁ Ἀθανάσιος ἤ, κουρασμένος καί ἀναλογιζόμενος τήν κρίση τῆς Ἐκκλησίας, δέχτηκε τήν κίνηση τῶν ὁμοιουσιανῶν ὡς ἕνα πρῶτο βῆμα, πού θά ἔφερνε καί ἄλλο; Ἀσφαλῶς τό δεύτερο, καθώς ὁ ἴδιος βεβαιώνει.

Οἱ Βασ. καί Γεώρ., ὅπως οἱ πολλοί θεολόγοι τῆς ἐποχῆς, προσπάθησαν νά δώσουν ἀπάντηση στό πῶς τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα καί στό ποία ἡ σχέση τῶν δύο θείων προσώπων. Καί τό ἔκαναν μέ τίς φράσεις: ὁ Υἱός «ὅμοιος κατ' οὐσίαν» πρός τόν Πατέρα, «τόν Πατέρα αἴτιον ὁ μ ο ί α ς αὐτοῦ οὐσίας ἐννοῶμεν» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73) καί ἄλλες παρόμοιες. Ἡ ἀπάντησή τους δηλαδή ἦταν ὁ ὅρος «ὅμοιος», μέ τόν ὁποῖο νόμιζαν ὅτι ἀποφεύγουν τήν ἀντίληψη: α) τῶν ἀνομοίων, ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι κτίστης καί ὁ Υἱός

κτίσμα· β) τῶν σαβελλιανῶν, ὅτι τά θεῖα πρόσωπα ἤ ὑποστάσεις ταυτίζονται ἤ συγχέονται· γ) τῶν ὀρθοδόξων, ὅτι ὑπάρχει πραγματική ὁμοουσιότητα («ταὐτόν» τῆς οὐσίας) Πατέρα καί Υἱοῦ· δ) τῶν ὁμοίων, ὅτι ὁ Υἱός εἶναι ὅμοιος πρός τόν Πατέρα μόνο κατά τήν βούληση καί τίς ἐνέργειες. Αὐτά προκύπτουν καί ἀπό τούς ἀναθεματισμούς στό τέλος καθενός τῶν δύο κειμένων.

Ἔχουμε ὑπογραμμίσει ὅτι ὁ ὅρος «ὁμοούσιος» εἶναι συνέπεια τῆς διακρίσεως μεταξύ «φύσει γεννήσεως» (= Υἱός) καί ἐν χρόνῳ δημιουργίας (κόσμος - κτιστά), ἀλλά καί τῆς πίστεως στήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ. Ἀλλά καί ὁ ὅρος «ὅμοιος» εἶναι συνέπεια προϋποθέσεων θεολογικῶν, πού διακριβώνουμε παρακάτω.

Τό ὅμοιο τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα ἀφορᾶ στό εἶναι, στήν ὑπόσταση καί στήν ὕπαρξή τους κατά κύριο λόγο. Βέβαια, ὅπως καί ὁ Ἀθανάσιος, ἔτσι καί ὁ Βασ. μέ τόν Γεώρ. δέν διακρίνουν ὑποστάσεις καί οὐσία. Ἡ ἀνάγκη ὅμως νά διακρίνουν ριζικά τό *ὅμοιος* ἀπό τό *ὁμοούσιος* τούς ὁδηγεῖ σέ νέα διάκριση, στήν διάκριση μεταξύ τοῦ *ἀγεννήτου* καί τοῦ *Πατρός*· οἱ δύο ἔννοιες δέν ταυτίζονται:

> «τό ἀγέννητος οὐδέπω σημαίνει τήν τοῦ πατρός ἔννοιαν καί ὅτι τό γεννητός ἰδίως υἱόν οὐδέπω σημανεῖ, ἀλλά κοινοποιεῖ πρός πάντα τά γεννητά τήν ἔννοιαν (ὁ γάρ εἰπών γεννητόν, ὅτι μέν γέγονεν ἐσήμανεν, οὐδαμοῦ δέ τό <ν> ἀιδίως υἱόν νοούμενον παρεδήλωσε)... διό ἀ ι δ ί ω ς ἐννοοῦντες υἱόν θεοῦ, ο ὐ δ ε ξ ό μ ε θ α τοῦτο· πρός τούτοις τό τοῦ πατρός καί υἱοῦ ὄνομα τήν πρός τι σχέσιν σημαίνει, διό, κἄν πατέρα μόνον ὀνομάζομεν, ἔχομεν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός συνυπακουομένην τήν ἔννοιαν τοῦ υἱοῦ... καί οὐ τά ὀνόματα μόνον, ἀλλά μετά τοῦ ὀνόματος καί τῆς φύσεως τήν οἰκειότητα» (*Πανάριον* 73, 19). Καί: «ἐν μέν γάρ τῷ ἀγεννήτῳ οὐκ ἐμφαίνεται ἡ τοῦ πατρός δύναμις, ἐν δέ τῷ πατήρ ὀνόματι ὁμοῦ ἐμφαίνεται ὅτι οὐκ ἔστιν υἱός ὁ πατήρ, εἴ γε κυρίως νοεῖται ὁ πατήρ καί ὅτι αἴτιός ἐστιν ὁμοίου ἑαυτοῦ υἱοῦ» (73, 14, 6).

Τό κείμενο εἶναι πολυσήμαντο. Δείχνει τήν ἀνάγκη νά διακριθεῖ ὁ Πατέρας ὡς ὑπόσταση. Ἐπισημαίνει ὀρθά ὅτι τό πατήρ καί τό υἱός δηλώνουν τό «πρός τι» τῶν φιλοσόφων, τήν σχέση δηλαδή, ὅπως θά θεολογήσει τέσσερα - πέντε χρόνια μετά ὁ Μ. Βασίλειος, γιά νά ἐξηγήσει τίς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις καί τήν μία φύση τους. Ἐδῶ ὅμως ὄχι μόνο ταυτίζεται ἤ συνδέεται ἐσφαλμένα τό πατήρ (ὑπόσταση) μέ τήν «φύση», ἀλλά καί τοποθετεῖται ἀόριστα τό «ἀγέννητος» πάνω καί πέρα ἀπό τήν ἔννοια τοῦ πατέρα, χωρίς τήν παραμικρή ἐξήγηση.

Ὑπενθυμίζουμε σχετικά τήν προσπάθεια τοῦ Ἀστερίου (+ 341) νά δείξει ὅτι ἡ λέξη Υἱός δείχνει τήν σχέση μέ τούς «υἱοποιουμένους»

ἀνθρώπους. Καί σημειώνουμε ὅτι γιά τόν Εὐνόμιο ἡ ἀγεννησία δηλώνει τήν οὐσία καί τό Πατήρ μόνο τήν ἐνέργεια. Ἡ ἔρευνα ὅμως, παλαιά καί σύγχρονη (M. Simonetti), δέν πρόσεξε ὅτι οἱ ὁμοιουσιανοί, μόνο ἐφόσον τό ἀγέννητος δέν δηλώνει «τήν δύναμιν» τοῦ πατέρα, μποροῦν νά χαρακτηρίσουν τόν υἱό «ἄχρονον» καί «ἀεί ὄντα» μέ τόν πατέρα, ὁ ὁποῖος (μέ τήν προϋπόθεση αὐτή) δέν εἶναι «πρεσβύτερος χρόνῳ» σέ σύγκριση μέ τόν υἱό του (73, 12, 7). Οἱ θέσεις αὐτές, τυπικά ἀλεξανδρινές, διατυπωμένες μέ ἄλλη διάθεση στήν δεύτερη *Ἐπιστολή* τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας (βλ. κεφάλ.), γραμμένη ἀπό τόν Ἀθανάσιο, δέν εἶναι πράγματι ὀρθόδοξες, διότι ἐδῶ τό ἄχρονο τοῦ Υἱοῦ ἀποσυνδέεται ἀπό «τόν ἀγέννητον» Θεό πού μόνος εἶναι ἀίδιος, δηλ. πράγματι ἄχρονος. Γι' αὐτό καί οἱ ὁμοιουσιανοί μᾶς ὑπογραμμίζουν: «ἀ ι δ ί ω ς ἐννοοῦντες υἱόν θεοῦ ο ὐ δ εξ ό μ ε θ α». Ἑπομένως ὁ Υἱός δέν εἶναι ἀίδιος καί τό «ἀεί» δέν σημαίνει ἀιδιότητα, μολονότι δέν μπορεῖ νά ὁρίσει χρόνο ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ «διά τό ἄχρονον καί ἀκατάληπτον τῆς ὑποστάσεως» (73, 14, 3). Ἄν ὅμως ἀίδιος εἶναι μόνον ὁ ἀγέννητος Θεός, σημαίνει ὅτι καί ὁ Πατήρ, ὡς πατήρ, δέν εἶναι ὄντως ἄχρονος, ἀλλά «πρό πάντων τῶν αἰώνων», ὅπως ἔλεγαν γιά τόν Υἱό οἱ ἀρειανοί, ἐκλαμβάνοντας μόνο τόν Πατέρα ἀίδιο, ἀγέννητο, αὐτοθεό. Τό βῆμα λοιπόν τῶν ὁμοιουσιανῶν στό θέμα τῆς ἀιδιότητας τοῦ Υἱοῦ ὑπῆρξε μηδαμινό. Προσπάθησαν νά καλύψουν τήν ἀπόστασή τους μέχρι τήν ὀρθόδοξη πίστη μέ εὐφυολόγημα, ὄχι θεολογικά. Ὁπωσδήποτε ὅμως μέ τίς θέσεις αὐτές ἀπομακρύνθηκαν σημαντικά ἤ ὁριστικά ἀπό τόν ἀρειανισμό, τόν ὁποῖο πολέμησαν στό πρόσωπο τῶν ἀνομοίων καί δή τοῦ Εὐνομίου, πού δέν κατονομάζουν, ἀλλά γνωρίζουν καί ἀνατρέπουν σημεῖα τῆς θεολογίας του.

Ἀφοῦ ἔδωσαν τήν δική τους ἑρμηνεία στό ἄχρονο τοῦ Υἱοῦ, διακρίνοντας τήν ἀιδιότητα τοῦ ἀγέννητου Θεοῦ ἀπό τό «ἀεί ὤν» τοῦ Υἱοῦ, δοκιμάζουν τελικά νά ἐξηγήσουν τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Καί ἀποδίδουν τήν σχέση αὐτή μέ τόν ὅρο «*ὅμοιος*», ἀλλά κλειδί ἑρμηνείας τοῦ ὅρου καί θεμελιῶδες ἐπιχείρημά τους γίνονται οἱ φιλοσοφικοί ὅροι *ἀπόρροια, μερισμός* καί *πάθος*. Οἱ ὅροι αὐτοί γενικά ἦσαν ἀποδεκτοί, γιατί τούς εἶχε χρησιμοποιήσει ὁ Ἀθανάσιος ἤδη ἀπό τό 350, μέ ἄλλες ὅμως προϋποθέσεις καί γι' αὐτό μέ ἀκριβῶς διαφορετικές συνέπειες (*Περί Νικαίας* 11, 4-5). Γιά τούς ὁμοιουσιανούς ὅ,τι γίνεται ἤ γεννᾶται μέ ἀπόρροια ἤ μερισμό ἤ πάθος ἤ σπορά εἶναι ἀναγκαστικά ὁμοούσιο («ταὐτόν») πρός τόν γεννήσαντα. Ὅπως ὁ Χριστός δέν εἶναι «κατά πάντα ἄνθρωπος» ἀλλά μόνο ὅμοιος μέ ἄνθρωπο, διότι δέν γεννήθηκε μέ σπορά (μέ σπέρμα ἀνθρώπου), ἔτσι καί ὁ Υἱός εἶναι μόνο ὅμοιος καί ὄχι «ταὐτός» στήν οὐσία μέ τόν Πατέρα, διότι δέν προῆλθε μέ ἀπόρροια ἤ μερισμό τοῦ Πατέ-

ρα, ἀλλά ἁπλῶς «ἐκ θεοῦ», «τέλειος τελείου», «ἐξ ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας»:

> «κατά δέ τό ἄνευ ἀπορροίας καί πάθους καί μερισμοῦ ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθῆναι, ὅμοιός ἐστι τῷ Πατρί καί οὐκ αὐτός ὁ Πατήρ, ὥσπερ καί κατά σάρκα Υἱός ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων ἐστί καί οὐκ αὐτός κατά πάντα ἄνθρωπος» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 17, 5).

Ἡ ὅλη συλλογιστική σκοπεύει στήν ἀνατροπή τῆς θεολογίας τοῦ Ἀθανασίου, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ εἶναι «ταὐτόν»:

> «ὁμοούσιον (ἔγραψαν οἱ πατέρες) εἶναι τῷ Πατρί τόν Υἱόν, ἵνα μή μόνον ὅμοιον τόν Υἱόν, ἀλλά ταὐτόν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρός σημάνωσι» *(Περί Νικαίας* 20, 3).

Σ' αὐτό οἱ Βασ. καί Γεώρ. εἶναι πολύ σαφεῖς:

> «οὐδέ ὁ Υἱός, ὅμοιος κατ' οὐσίαν γενόμενος τῷ γεννήσαντι Πατρί, εἰς ταυτότητα ἄξει τοῦ Πατρός τήν ἑαυτοῦ οὐσίαν, ἀλλ' ἐπί τήν ὁμοιότητα» (Ἐπιφανίου *Πανάριον* 73, 9).

Στό χωρίο τοῦτο ἀποκαλύπτεται καί κάτι ἀκόμα σημαντικό. Τήν ταυτότητα τῆς οὐσίας καί ἄρα τό ὁμοούσιον ἀποφεύγουν ὄχι ἀπό φόβο συγχύσεως τῶν προσώπων, δηλ. ἀπό φόβο σαβελλιανισμοῦ, ἀλλά γιά νά μή φανοῦν ἀπόλυτα ὁμότιμοι ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός. Διότι ἐδῶ ἡ ταυτότητα ἀναφέρεται αὐστηρά στήν οὐσία. Ἔτσι, ὅταν ὁμιλοῦν γιά τήν οὐσία τῶν δύο προσώπων, ἡ ὁμοιότητά τους εἶναι σχετική, καί ὅταν ὁμιλοῦν γιά τήν ὑπόσταση, τό εἶναι τους, ἡ ὁμοιότητα εἶναι ἀπόλυτη, δηλ. τότε ὁ Υἱός «ὅμοιός ἐστι κατά πάντα τῷ Πατρί» (73, 18, 8). Πόσο φοβόταν καί ἀπέρριπτε τόν ὅρο ὁμοούσιος, ἰδιαίτερα ὁ Βασ., φαίνεται καί ἀπό τήν ἐπιστολή του *Περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου*. Ἐκεῖ ὑποστηρίζει ὅτι γιά νά εἶναι ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός ὁμοούσιοι, πρέπει νά ὑποθέσουμε μία πρεσβύτερη οὐσία (substantia), στήν ὁποία νά μετέχουν καί οἱ δύο (βλ. τήν ἰδέα στόν Ἱλάριο, *De synodis* 18: *PL* 10, 534). Ἡ ἀντίληψη αὐτή συναντᾶται στόν Πλωτῖνο καί τόν Πορφύριο, γιά τούς ὁποίους τά ὄντα-ὑποστάσεις, προερχόμενα μέ ἀπορροή, ἔχουν ὁπωσδήποτε ποιοτική διαφορά ἀπό τήν ἀρχική τους πηγή.

Παρά τήν ἀπόλυτη ὁμοιότητα τῶν προσώπων περιέργως δέν τά συγχέουν οἱ ὁμοιουσιανοί,

> «μίαν εἶναι θεότητα... καί μίαν ἀρχήν, ὅμως τά πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζωσι... τόν Πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες καί τόν Υἱόν οὐ μέρος ὄντα τοῦ Πατρός ἀλλά καθαρῶς ἐκ Πατρός» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 16, 4),

ἀλλά τά ἱεραρχοῦν, γιά νά μή θεωρηθοῦν ταυτοούσια. Ἔτσι ὁ Πατέρας ὑπάρχει καί κινεῖται «αὐθεντικῶς», ἐνῶ ὁ Υἱός «ὑπουργικῶς»

(73, 18, 5). Τά ἐπιρρήματα ἔχουν οὐσιαστικό περιεχόμενο. Ἀφοῦ ὁ Υἱός δέν ἔχει «αὐθεντικῶς» τήν θεότητα, ὅπως ὁ Πατέρας, δέν εἶναι ὅμοιος καί ἴσος «τῷ θεῷ», ἀλλά «θεῷ» (73, 9, 5). Ἱεράρχηση καί σχετικοποίηση τῆς ὁμοιότητας παρατηρεῖται καί στήν κίνηση, στίς ἐνέργειες, τῶν θείων προσώπων. Ὁ Υἱός ποιεῖ κι ἐνεργεῖ ὄχι «αὐθεντικῶς» («οὕτως»), ὅπως ὁ Πατέρας, ἀλλ' «ὁμοίως», δηλ. «ὑπουργικῶς» (73, 18, 5). Ὅλα αὐτά συνιστοῦν παρερμηνεία τοῦ «ἀπαράλλακτως» τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων (341), τήν ὁποίαν ἰσχυρίζονταν ὅτι ἀκολουθοῦν οἱ ὁμοιουσιανοί. Τό ἀπαραλλάκτως τοῦτο τήν ἑπόμενη δεκαετία ζητοῦσε ὁ Μέγας Βασίλειος ὡς ὅρο, γιά νά θεωρηθεῖ κανείς κατ' οἰκονομίαν ὀρθόδοξος.

Ἡ προσπάθεια τῶν ὁμοιουσιανῶν ἀπέτυχε τελικά, διότι στήν δομή της ἦταν μόνο συμβιβαστική, κινήθηκε κυρίως μεταξύ Ἀθανασίου καί ἀνομοίων, ἀπορρίπτοντας καί τούς δύο. Ἀντί νά ζητήσουν ριζική λύση, ταλαιπωρήθηκαν σέ μεταφυσικές ἀναζητήσεις, εὐφυεῖς ὥς ἕνα σημεῖο, ἀνίκανες ὅμως νά θεμελιώσουν θεολογικές ἀπόψεις. Ἔτσι σέ λίγες δεκαετίες λησμονήθηκε ἡ θεολογία τους, ἀλλά πρός καιρόν αὐτή χρησίμευε ὡς γέφυρα τῶν ἀρειανῶν πρός τήν ὀρθοδοξία. Ἀκόμα ἡ θεολογία τῶν δύο ὁμοιουσιανῶν ἔγινε θεολογικό σχολεῖο γιά τούς δυτικούς καί δή γιά τόν πρῶτο ἐπίσκοπο τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, τόν Ρώμης Λιβέριο, πού δέχτηκε *σύμβολα* καί τῶν ὁμοίων καί τῶν ὁμοιουσιανῶν, τόν ὀρθοδοξότερο θεολόγο τῶν χρόνων του Ἱλάριο Poitiers καί τόν φιλοσοφοῦντα θεολόγο Μάριο Βικτωρῖνο, πού κυριολεκτικά στηρίχτηκε στά κείμενα τῶν Βασ. καί Γεωρ.

Γεώργιος Λαοδικείας. Γεννήθηκε στήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου σπούδασε φιλοσοφία καί χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας, ὁ ὁποῖος τελικά τόν ἀναθεμάτισε γιά τήν ἄτακτη πολιτεία του καί τόν ἀρειανισμό του. Τότε κατέφυγε στήν Ἀντιόχεια κι ἔπειτα ἐγκαταστάθηκε στήν Ἀρεθούσα. Ἀπό τήν Ἀντιόχεια ἔγραψε, πρίν τό 328, δύο *Ἐπιστολές*. Μία πρός τόν Ἀλέξανδρο, συνιστώντας του «μή μέμφου τοῖς περί Ἄρειον, εἰ λέγουσιν 'ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ'...», καί μία πρός τούς ἀρειανούς, πού τούς ἐπιτιμοῦσε: «τί μέμφεσθε Ἀλεξάνδρῳ τῷ πάπᾳ, λέγοντι ἐκ τοῦ πατρός τόν υἱόν...» (Ἀθανασίου, *Περί συνόδων* 17). Προφανῶς ἐπιχειροῦσε συμβιβασμό, χωρίς βέβαια θεολογική βάση καί δή ἐμμένοντας στόν αὐστηρό ἀρειανισμό. Τήν νοοτροπία του αὐτή θά διατηρήσει ὁ Γεώρ. μέχρι τό τέλος τῆς ζωῆς του. Μεταξύ 331 καί 335 ἔγινε ἐπίσκοπος Λαοδικείας τῆς Συρίας, φυσικά μέ τήν βοήθεια τῶν ἀρειανῶν, τούς ὁποίους ἄρχισε νά ἐγκαταλείπει γιά νά ἐξελιχτεῖ, μέ τόν Βασίλειο Ἀγκύρας, σέ ἀρχηγό καί ἐκφραστή τῶν ἡμιαρειανῶν, δηλ. τῶν ὁμοιουσιανῶν. Ἰδιαίτερα

ἡ σύνοδος 'Αγκύρας (358) ἐργάστηκε βάσει κειμένων του, κάτι πού σημαίνει ὅτι ἔγινε ὁ κατ' ἐξοχήν θεολόγος τῶν ὁμοιουσιανῶν, ἄν καί ὁ ἴδιος δέν ἦταν παρών σ' αὐτήν. Σέ ὅλη τήν δεκαετία τοῦ 350 καταπολεμοῦσε τούς ἄκρους ἀρειανούς, τούς ἀνομοίους ('Αέτιο κ.ἄ.), καί ἀπέρριπτε τούς ὁμοουσιανούς. Πέθανε περί τό 360/1, ὅταν μέ τήν βοήθεια τοῦ Κωνσταντίου εἶχαν ἐπικρατήσει οἱ *ὅμοιοι* στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360), ὅταν δηλ. ἀπέτυχε ἡ πολιτική του, καί ἀφοῦ τό 359 ὑπέγραψε σύμβολο *τῶν ὁμοίων*.

Ἔγραψε:

'Επιστολάς, πρός 'Αλέξανδρο 'Αλεξανδρείας καί ἀρειανούς, ἀπό τίς ὁποῖες σώζονται ἀπό ἕνα ἀπόσπασμα.

PG 26, 762. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III, Berlin 1934, σ. 19 (Urkunde 12 καί 13). *ΒΕΠ* 37,107.

'Επιστολήν πρός Μακεδόνιον, Βασίλειον... κατά Εὐδοξίου (κατά ἀνομοίων). Σώζεται ἀπόσπασμα.

J. BIDEZ - G. C. HANSEN, Sozomenus. Kirchengeschichte *(GCS)*, 1960, σσ. 155 ἑξ.

Συνοδικήν ἐπιστολήν περί πίστεως. 'Αμέσως μετά τήν σύνοδο 'Αγκύρας (358), τήν ὁποία ἐκφράζει. Φέρεται ὡς ἔργο τοῦ Βασ. καί τοῦ Γεωργ., ἀλλά ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ κύριος ἐμπνευστής της, ἀφοῦ ἀσφαλῶς ἀποδίδει τό περιεχόμενο καί σχετικῆς *'Επιστολῆς* τοῦ Γεωργ., ἡ ὁποία χάθηκε. Σώζεται ἀπό τόν 'Επιφάνιο (*Πανάριον* 73, 2-11).

PG 42, 404-425. K. HOLL, Epiphanius (*GCS* 37), III, Leipzig 1933, σσ. 268-284.

'Επιστολήν ἤ Ἔκθεσιν περί πίστεως. Γράφηκε τό 359 μέ ἀφορμή τήν σύνοδο Σελευκείας (359) καί τήν διάσκεψη τοῦ Σιρμίου (22 Μαΐου 359), ὅπου ἐγκαταλείφτηκαν οἱ ὅροι «οὐσία» καί «κατ' οὐσίαν». Τό κείμενο ὑπογράφουν πολλοί ὁμόφρονες τοῦ Γεωργ. καί τοῦ Βασ. Σώζεται στόν 'Επιφάνιο (*Πανάριον* 73, 12-22).

PG 42, 425-444. K. HOLL, μν. ἔργ., σσ. 284-295. *ΒΕΠ* 29, 287-295.

'Εγκώμιον εἰς Εὐσέβιον 'Εμέσης (359;). Στοιχεῖα του σώζονται στόν Σωζομενό (*'Εκκλησ. ἱστορία* 3, 6) καί τόν Σωκράτη (*'Εκκλησ. ἱστορία* 2, 9).

'Αναμφίβολα ὁ Γεώργ. ἔγραψε καί ἄλλα ἐπιστολικά κείμενα πού χάθηκαν. 'Ο 'Επιφάνιος (*Πανάριον* 66, 21, 3) ἀναφέρει τόν Γεώργ. μεταξύ αὐτῶν πού ἔγραψαν *κατά μανιχαίων*. Βλ. καί Θεοδωρήτου, *Αἱρετικῆς κακομυθίας* 1, 26.

Βασίλειος 'Αγκύρας. Γεννήθηκε στό τέλος τοῦ Γ' ἤ στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί σπούδασε ἰατρική. Προσχώρησε στόν ἀρειανισμό καί μέ τήν βοήθεια τῶν φίλων τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας διαδέχτηκε (336) στόν θρόνο τῆς

Ἄγκυρας τόν ἐκθρονισμένο Μάρκελλο, φίλο τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Τό 343, στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς, ἐκθρονίστηκε ὡς ἀντικανονικός, ἀλλά ἐπανῆλθε τό 350, ὁπότε πύκνωσε τήν συμμετοχή του στίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Ἤδη ὅμως εἶχε ἐγκαταλείψει τόν αὐστηρό ἀρειανισμό, κλίνοντας πρός μία μέση ὁδό, μεταξύ ἀρειανῶν καί ὀρθοδόξων (ὁμοουσιανῶν). Ἔτσι μέ τήν θεολογική βοήθεια τοῦ Γεωργίου Λαοδικείας σχημάτισε τήν ὁμάδα ἤ τήν κίνηση τῶν ἡμιαρειανῶν ἤ ὁμοιουσιανῶν, πού σέ διάφορους βαθμούς ἐπιβλήθηκαν στίς συνόδους τῆς δεκαετίας τοῦ 350 καί κυριάρχησαν στήν σύνοδο Ἀγκύρας (λίγο πρίν τό Πάσχα τοῦ 358). Τό ἴδιο συνέβη καί στήν μικρή σύνοδο-σύσκεψη τοῦ Σιρμίου, στήν ὁποία ἔλαβαν μέρος ὁ αὐτοκράτορας, ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας μέ τούς ὁμοϊδεάτες του Εὐστάθιο Σεβαστείας καί Ἐλεύσιο Κυζίκου, οἱ ἔμπιστοι ἐπίσκοποι τοῦ αὐτοκράτορα, Οὐρσάκιος, Οὐάλης καί Γερμίνιος, καί πέντε αἰγύπτιοι ἐπίσκοποι. Στήν σύσκεψη αὐτή, ἀσφαλῶς μέ πρωτοβουλία τοῦ Βασ., κωδικοποιήθηκε ὁ ὁμοιουσιανισμός μέ τήν συγκρότηση συλλογῆς πού περιλάμβανε: α) τούς *ἀναθεματισμούς* τῆς συνόδου Ἀγκύρας (358), β) τό *δεύτερο σύμβολο* τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων (341), γ) τό *σύμβολο* καί τούς ἀναθεματισμούς (κατά τοῦ Φωτεινοῦ) τοῦ Σιρμίου (351) καί δ) τήν *Ἐπιστολή* τοῦ Βασ. περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου.

Τήν στιγμή ἀκριβῶς αὐτήν, πού, ἐπηρεάζοντας στό Σίρμιο καί τόν αὐτοκράτορα, φαινόταν νά θριαμβεύει ἡ συμβιβαστική πολιτική τοῦ Βασ., ἄρχισε ἡ κάθετη πτώση του. Κι αὐτό γιατί μέ ὑπόδειξη τῶν ἀρειανῶν ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος κάλεσε γιά τό 359 ἀντί μία, ὅπως τοῦ σύστησε ὁ Βασ., δύο χωριστές συνόδους, μία στό Ρίμινι (Ἰταλίας) γιά τούς δυτικούς καί μία στήν Σελεύκεια γιά τούς ἀνατολικούς, ἐνῶ στό Σίρμιο (22 Μαΐου 359) μέ τήν προεδρία τοῦ αὐτοκράτορα μικρή ὁμάδα συνέταξε τό *σύμβολο* πού θά ἔπρεπε νά ὑπογράψουν οἱ δύο σύνοδοι. Ἀπό τό κείμενο τοῦτο, γνωστό ὡς *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου, ἀφαιρέθηκε ὁ ὅρος *οὐσία* ὡς μή βιβλικός. Ὁ Βασ. δέχτηκε συμβιβαστικά τό σύμβολο, ἀλλά μετά ὑποχρεώθηκε νά ὑπογράψει καί τό *σύμβολο* τοῦ Ρίμινι, στό ὁποῖο ἐπίσης ὁ υἱός λεγόταν μόνο «ὅμοιος», κάτι πού εἶχε ὅμως ἐπιβληθεῖ καί στήν Σελεύκεια. Τήν πλήρη ἀποτυχία τοῦ Βασ. ἀκολούθησε ὁ διωγμός του ἀπό τήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (ἀρχές 360), ὅπου ἐπικράτησε ὁ Ἀκάκιος Καισαρείας μέ τούς *ὁμοίους*. Ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία καί πέθανε περί τό 364, ἀφοῦ ἀπέρριψε τό σύμβολο τοῦ Ρίμινι καί ἀφοῦ ἐπέστρεψε ἀπό τήν ἐξορία του.

Πιθανότατα εἶναι συντάκτης τοῦ ἔργου *«Περί παρθενίας»*, πού παλαιότερα προσγραφόταν στόν Μ. Βασίλειο. Πράγματι στό ἔργο διαπιστώνονται ὁμοιουσιανικές ἀπόψεις καί παρατηρήσεις ψυχολογικές καί ψυχοσωματικῆς ὑγιεινῆς, πού θά μποροῦσε ἀντίστοιχα νά διατυπώσει ἕνας ὁμοιουσιανός θεολόγος καί ἕνας ἰατρός. Στό κείμενο ἐγκωμιάζεται ἡ παρθενία καί ὑποδεικνύονται οἱ τρόποι καί οἱ ἀρετές, μέ τίς ὁποῖες αὐτή μπορεῖ νά διατηρηθεῖ. Μέ ἔντονη φιλοσοφικῆς μορφῆς ἠθικολογία εἰσέρχεται ἀδιάκριτα σέ λεπτομέρειες τοῦ ψυχοσωματικοῦ φαινομένου τῆς παρθενίας.

Ἔγραψε:

Περί τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρός Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς. Ὁ F. Cavallera τό 1905 ὑποστήριξε ἀρκετά πειστικά ὅτι τό ἔργο τοῦ-

το, μολονότι τά περισσότερα χειρόγραφα τό ἀποδίδουν στόν Μέγα Βασίλειο, εἶναι αὐτό πού ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 89) ἀποδίδει στόν Βασίλειο Ἀγκύρας. Τό ἔργο μεταφράστηκε στήν γεωργιανή καί τήν παλαιοσλαβική γλώσσα.

PG 30, 669-809. A. VAILLANT, De virginitate de S. Basile, Paris 1943 (κείμενο παλαιοσλαβικό μέ γαλλική μετάφραση). *ΒΕΠ* 29, 219-285. *ΕΠΕ* 26, 170-215.

Ἐπιστολήν (ἤ ἔκθεσιν) περί πίστεως σέ συνεργασία μέ τόν Γεώργιο Λαοδικείας. Βλ. προηγούμενη §.

Ἐπιστολήν περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου. Γράφηκε τό 358 καί περιλήφτηκε στόν *τόμο* τῶν ὁμοιουσιανικῶν κειμένων ἀπό τήν μικρή σύσκεψη/σύνοδο Σιρμίου (καλοκαίρι τοῦ 358). Σώζονται μόνο τά κύρια σημεῖα της ἀπό τόν Ἱλάριο (*De synodis* 81: *PL* 10, 534).

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 89) προσγράφει ἀκόμα στόν Βασ. ἔργο «*Κατά Μαρκέλλου*» (τοῦ Ἀγκύρας προφανῶς), ὅπως καί ἄλλα, γιά τά ὁποῖα δέν γνωρίζουμε τίποτα. Πρόσφατα ὁ F. J. Leroy δημοσίευσε ἀκέφαλη καί ἀνώνυμη *Περί παρθενίας ὁμιλία* (*BHG* 1076 z), ἡ ὁποία μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό τόν Βασίλειο: *Epektasis.* Mélanges... à J. Daniélou, Beauchesne 1972, σσ. 349-353.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J. SCHLADEBACH, Basilius von Ankyra, Leipzig 1898. J. GUMMERUS, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900. F. CAVALLERA, Le "De virginitate" de Basile d' Ancyre: *RHE* 6 (1905) 5-14. E. SCHWARTZ, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts: *ZNW* 34 (1935) 145-158. J. JANINI CUESTA, Dieta y virginidad: *Misc. Comillas* 14 (1950) 187-197. A. VÖÖBUS, Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit: *OC* 40 (1956) 69-77. P. HADOT, Marius Victorinus, Paris 1971, σσ. 263-271. F. J. LEROY, La tradition manuscrite du "De virginitate" de Basile d' Ancyre: *OCP* 38 (1972) 195-208. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma Augustinianum 1975, σσ. 259-267 κ.ἀ. κατά τόν πίνακα. De la véritable intégrité dans la virginité, traduction par C. COUDREAU, introd. καί notes par P. MIQUEL, Abbaye Sainte-Croix Saint-Benoit 1983.

64. ΣΕΡΑΠΙΩΝ ΘΜΟΥΕΩΣ (+λίγο μετά τό 362)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Σεραπίων (ὀρθότερα: Σαραπίων) ὑπῆρξε ἀξιόλογος συγγραφέας, ἀλλ' ἐπηρέασε λίγο τά θεολογικά καί ἐκκλησιαστικά πράγματα τῆς ἐποχῆς του. Σπούδασε στίς ρητορικές σχολές τῆς Ἀλεξάνδρειας καί μᾶλλον παρακολούθησε μαθήματα στήν «θεολογική» σχολή τῆς πόλεως. Σέ νεαρή ἡλικία ἔγινε μοναχός πλησίον τοῦ Μ. Ἀντωνίου (+356), ὁ ὁποῖος τόν ἐκτιμοῦσε ἰδιαίτερα καί τοῦ ἐμπιστευόταν θεοπτικές ἐμπειρίες του. Ἡ πνευματική του πρόοδος ἀνέδειξε τόν Σεραπίωνα ἀββᾶ, γέροντα δηλαδή ὁμάδας μοναχῶν, πού συγκροτοῦσαν ὑποτυπῶδες μοναστήρι κοντά στόν Νεῖλο, στήν περιοχή πού ἀσκήτευε καί ὁ Ἀντώνιος. Ἐκεῖ, ἄν ὄχι στήν Ἀλεξάνδρεια, γνωρίστηκε μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού ἀσφαλῶς ἔπαιξε ρόλο στήν ἐπισκοποποίησή του. Ἤδη τό 339 εἶχε γίνει ἐπίσκοπος Θμούεως, μικρῆς πόλεως τῆς ἐπαρχίας Πηλουσίου στήν Κάτω Αἴγυπτο, καί τό 343 πῆρε μέρος στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς, ἐνῶ τό 356, μέ τέσσερες ἐπισκόπους καί τρεῖς πρεσβυτέρους, ἐπισκέφτηκαν (μέ τήν ὑπόδειξη τοῦ Ἀθανασίου) στήν Δύση τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο, γιά νά τόν πείσουν ὅτι ὅσα οἱ ἀρειανόφρονες κατηγοροῦσαν τόν Ἀθανάσιο ἦταν ἀνυπόστατα. Ἡ ἀποστολή ἀπέτυχε καί ὁ Σεραπίων μᾶλλον ἐξορίστηκε, γιατί στήν σύνοδο τῆς Σελεύκειας (359) ἐμφανίζεται ὡς ἐπίσκοπος Θμούεως ὁ ἀρειανόφρονας Πτολεμαῖος, ἐπιβήτορας ἀσφαλῶς τοῦ θρόνου. Στό γεγονός αὐτό μᾶλλον στηρίζεται ὁ Ἱερώνυμος καί χαρακτηρίζει τόν Σεραπίωνα ὁμολογητή (*Ἐπιστ.* 70,4).

Ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀπολιναρίου πρός τόν Σεραπίωνα (*PG* 86, 1948) προϋποθέτει τόν τελευταῖο γνώστη τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀθανασίου *Πρός Ἐπίκτητο*. Ἐπειδή ὁ Ἀθανάσιος ἔγραψε τήν ἐπιστολή αὐτή περί τό 362, συνάγουμε ὅτι ὁ Σεραπίων ἔζησε λίγο μετά τό ἔτος αὐτό.

Ἡ σταδιοδρομία καί ἡ θεολογική πορεία τοῦ Σεραπίωνα εἶναι δυσδιάκριτη καί πολύ σκοτεινή. Φρονοῦμε ὅμως ὅτι λίγο μετά τίς σπουδές του, μέ νωπή τήν ἀγάπη του πρός καλλιέπεια τοῦ λόγου, μέ ζωηρή τήν ἀπολογητική διάθεση τοῦ νέου καί μορφωμένου χριστιανοῦ καί μέ τήν ἔντονη ἐπίδραση τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογικῆς παραδόσεως, ἔγραψε τό *«Κατά Μανιχαίων»* ἔργο του. Εἶναι ἀπό τά πρῶτα σπουδαῖα ἀντιμανιχαϊκά κείμενα μαζί μέ τά ἀνάλογα τοῦ Ἡγεμονίου (325/348) καί τοῦ Τίτου Βόστρων (περίπου 364). Ἐκθέτει καί ἀνατρέπει θεμελιώδεις ἀντιλήψεις (ὅπως τήν διαρχία) τῶν μανιχαίων καί ἀντιπαραθέτει τήν ἀνάλογη χριστιανική πίστη. Ἔτσι π.χ. στό κεφ. 48 μιλάει γιά τόν Υἱό καί Λόγο τοῦ Θεοῦ ἀσφαλῶς μέ τήν ἐπήρεια

τῶν πρώτων φάσεων τοῦ ἀρειανισμοῦ, τόν ὁποῖο δέν μνημονεύει ἀλλά προσπαθεῖ ν' ἀπορρίψει. Κλειδί στήν ἀντιαρειανική του προσπάθεια εἶναι οἱ ὅροι «ὅμοιος», «ὁμοιότης» καί «γνήσιος»: «Υἱός γνήσιος, ὅμοιος τοῦ γεγεννηκότος». Οἱ ὅροι αὐτοί (ἀντί τῶν «φύσει Υἱός» καί «ὁμοούσιος» τοῦ 'Αθανασίου) δέν φαίνεται νά εἶχαν γιά τόν Σεραπίωνα τήν σημασία, πού ἀπέκτησαν μετά τό 340, ὅταν τό «ὅμοιος» ἄρχισε νά δηλώνει τήν ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν ἤ καί τῶν ὁμοίων. 'Αλλιῶς, δέν θά κατανοούσαμε πῶς ὁ 'Αθανάσιος τιμοῦσε τόν Σεραπίωνα καί τόν θεωροῦσε ὁμοϊδεάτη καί πῶς ὁ Σεραπίων ἀνέλαβε τό 356 νά πρεσβεύσει στόν αὐτοκράτορα γιά τόν 'Αθανάσιο. 'Η ἐπίδραση τοῦ 'Ωριγένη στόν Σεραπίωνα φαίνεται καί ἀπό τήν ἑρμηνεία τῆς πτώσεως τῶν δαιμόνων, τῶν ὁποίων ἡ φύση δέν ταυτίζεται μέ τήν ἄβυσσο, μέ κάποιο ἀνύπαρκτο κακό. Στήν «προαίρεση», ὅπως θαυμάσια θά ἀναπτύξει ἀργότερα ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὀφείλεται τό πάθος τους καί «τό βασανιστήριον». 'Η κόλαση δέν εἶναι οὔτε «αἰώνιον οὔτε ἀγέννητον», ἀλλά μόνο «φάρμακον» καί «βοήθημα» γιά τούς δαίμονες καί ὅλους τούς ἁμαρτωλούς (βλ. κεφ. 29-30).

Μετά τήν σύνταξη τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἀποσύρθηκε στήν ἔρημο. Ἔγινε μαθητής τοῦ Μ. 'Αντωνίου, προόδευσε στήν ἀρετή πολύ, ἀναγνωρίστηκε ἀββᾶς, γέροντας δηλαδή ὁμάδας μοναχῶν, πού συγκροτοῦσαν ὑποτυπῶδες μοναστήρι ἤ καλλίτερα ἀσκητική κοινότητα. Ἔτσι στό πρόσωπο τοῦ Σεραπίωνα ὁ μοναχισμός ἀποκτᾶ ἕναν ἀπό τούς πρώτους, φαίνεται, μοναχούς μέ σπουδές σ' ἐπίσημες σχολές.

'Από ἐρημίτης ἀσκητής ἔγινε ἐπίσκοπος καί τό 339 ὁ 'Αθανάσιος τοῦ ἔστειλε τήν καθιερωμένη *πασχάλια ἐπιστολή*, πού σημαίνει ὅτι ἐπίσκοπος χειροτονήθηκε λίγο ἤ πολύ πρίν, ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς. Στοιχεῖα γιά τήν δράση στήν ἐπισκοπή του δέν ἔχουμε. Συμπεραίνουμε ὅμως τήν συμβολή του στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου καί τήν ἀντιμετώπιση τῶν ἀρειανῶν ἀπό τό περίφημο *«Εὐχολόγιό»* του, μία *ἐπιστολή* του καί τίς *ἐπιστολές*, πού μέ δική του αἴτηση τοῦ ἔστειλε ὁ 'Αθανάσιος περί ἁγίου Πνεύματος.

Τό *«Εὐχολόγιο»* τοῦ Σεραπίωνα εἶναι συλλογή 30 εὐχῶν (18 γιά τήν θεία *Λειτουργία*, 7 γιά τό *Βάπτισμα* καί τό *Χρίσμα*, ἀπό μία γιά τήν *Χειροτονία* διακόνου, πρεσβυτέρου καί ἐπισκόπου, 1 γιά τό *Εὐχέλαιο* καί 1 γιά τήν *Νεκρώσιμη* ἀκολουθία), στίς ὁποῖες περιλαμβάνεται ἡ *'Αναφορά* μέ τήν ἐπιγραφή «Εὐχή προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου». 'Η συλλογή αὐτή ἀνακαλύφτηκε στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα, παρουσιάζει γλωσσική καί θεολογική ὁμοιογένεια, ἐκπροσωπεῖ τήν τυπική παράδοση τῆς Θμούεως κι ἔχει τήν σφραγίδα τοῦ Σεραπίωνα, πού ἐργάστηκε περισσότερο ὡς ἐμπλουτιστής καί διασκευαστής τοῦ ὑπάρχοντος ὑλικοῦ. Πρόκειται γιά τήν ἀρχαιότερη αὐθεντική συλλογή λειτουργικῶν εὐχῶν (μετά τήν «'Αποστολική παράδοση» τοῦ 'Ιππολύτου καί τόν πάπυρο τῆς κοπτικῆς μονῆς *Dêr-Balyzeh*

τοῦ Γ΄ αἰ.), ἀνήκει στόν λειτουργικό τύπο τῆς Αἰγύπτου, ἔχει στοιχεῖα (πρό τῆς Ἀναφορᾶς) ὅμοια μέ τήν ἀλεξανδρινή *Λειτουργία*, τήν δῆθεν τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου, ἀλλά δέν ἐπέζησε καί ἄρα δέν ἐπέδρασε εὐρύτερα στήν λειτουργική ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ἡ συλλογή παρουσιάζει σοβαρές θεολογικές ἰδιοτυπίες, οἱ σπουδαιότερες τῶν ὁποίων εἶναι οἱ ἑξῆς: α) ὁ δοξολογικός τύπος εἶναι πάντα πρός τόν ἀγέννητο Θεό «δ ι ά Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι» (ἀντί: δόξα τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ ἁγίῳ Πνεύματι)· β) ὁ καθαγιασμός τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου γίνεται ἀπό τόν θεῖο Λόγο καί ὄχι ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα, ὅπως γνώριζε ἡ Ἐκκλησία πάντοτε (ἀκόμη καί στήν *ἀναφορά* τοῦ παπύρου Dêr-Balyzeh)· γ) ἡ διάθεση ἀφελοῦς ἀποπνευματοποιήσεως φαίνεται κυρίως ἔντονη στόν καθαγιασμό, ὅπου ὁ Λόγος καλεῖται νά κάνει τόν ἄρτο «σῶμα τοῦ Λόγου» (ὄχι τοῦ Χριστοῦ) καί τό «ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας» (ὄχι τοῦ Χριστοῦ). Οἱ δύο τελευταῖες ἰδιοτυπίες ὑπογραμμίζουν, ἄν ὄχι ἐπίδραση γνωστική, συγγένεια τοῦ συντάκτη μέ τήν ὠριγενιστική θεολογία καί ἰδιαίτερα μέ τό ἐπικίνδυνο θεολογικό σχῆμα Λόγος-Θεός, ἐνῶ ἀπηχοῦν καί ὑποτίμηση τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἔχει σημασία μάλιστα ὅτι ἡ ὑποτίμηση αὐτή, πού ἔφτανε στήν κακοδοξία, ἔγινε ἀφορμή νά γράψει ὁ Ἀθανάσιος πρός τόν Σεραπίωνα τίς περίφημες τρεῖς περί ἁγίου Πνεύματος *Ἐπιστολές*, πού τόν ἀνέδειξαν καί πρῶτο μεγάλο πνευματολόγο τῆς Ἐκκλησίας.

Βέβαια, δέν γνωρίζουμε τόν βαθμό συμμετοχῆς τοῦ Σεραπίωνα στήν σύνταξη τῶν 30 *εὐχῶν*, ἀλλά ἐφόσον ἡ *Ἀναφορά* («Εὐχή προσφόρου») σαφῶς ἀποδίδεται σ' αὐτόν, ἡ εὐθύνη του γιά τίς ἐπικίνδυνες ἰδιοτυπίες της εἶναι σαφής, ὅπως ἔγινε ἀπόλυτα σαφής μετά τό 340 καί ἡ εὐθύνη του γιά τήν χρήση τοῦ ὅρου *ὅμοιος* στό «Κατά μανιχαίων». Αὐτά ἐξηγοῦν γιατί ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἔσπευσε, μολονότι ἐξόριστος, τό 359/360, νά γράψει πρός τόν Σεραπίωνα τίς περίφημες 3 *Ἐπιστολές* περί ἁγίου Πνεύματος, ὅπου πάλι ἀνέπτυξε τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί κυρίως ἔκανε τήν πρώτη μεγάλη θεολογία περί ἁγίου Πνεύματος, τό ὁποῖο δέν ἀποκαλεῖ εὐθέως (τό κάνει μόνον ἔμμεσα) «ὁμοούσιον» πρός τόν Υἱόν, ἀλλά βεβαιώνει ὅτι σέ καμμία περίπτωση δέν εἶναι «ξένον» καί «ἀλλότριον» τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἀθανάσιος δηλαδή ἔκρινε ὅτι ὁ Σεραπίων χρειαζόταν τήν θεολογία αὐτή, πρῶτα γιά νά ξεπεράσει σχετικές δικές του ἀμφιβολίες ἤ παρεκκλίσεις κι ἔπειτα γιά νά πολεμήσει τούς δηλωμένους πνευματομάχους τῆς περιοχῆς του. Πρέπει ἐν τούτοις νά προσθέσουμε ὅτι ὁ Σεραπίων μιλάει κατά τῶν ἀρειανῶν εὐθέως στήν *Ἐπιστολή* του πρός τούς «Μαθητάς τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου», ἀμέσως μετά τόν θάνατο τοῦ τελευταίου.

Ἀρχαῖοι ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς, σύγχρονοί του καί μεταγενέστεροι, ἀναφέρουν ἐπαινετικά τόν Σεραπίωνα: Μ. Ἀθανάσιος στίς πρός τόν Σεραπίωνα *Ἐπιστολές* του κ.ἀ. (π.χ. *Βίος Ἀντωνίου* 82 καί 91 καί *Ἐπιστολή πρός Δρακόντιον* 7)· Ἱερώνυμος, *De viris ill.* 99 καί *Ἐπιστ.* 70,4· Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας, *Πανάριον* 73,26· Σωζομενός, *Ἐκκλησ. ἱστ.* 3,14 καί 4, 9· Σωκράτης, *Ἐκκλησ. ἱστ.* 4,23. Ἡ τιμή του ὡς ἁγίου συνάντησε δυσχέρειες καί ὁπωσδήποτε ἀπουσιάζει ἀπό τά ἀρχαῖα μαρτυρολόγια καί ἑορτολόγια, ἐκτός ἀπό τό Ρωμαϊκό μαρτυρολόγιο τοῦ Μεσαίωνα, στό ὁποῖο ὅμως ἀνα-

φέρεται (21 Μαρτίου) ὡς ἀναχωρητής. Ἡ κοπτική Ἐκκλησία ἑορτάζει τήν μνήμη του στίς 7 Μαρτίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Σεραπίων Θμούεως εἶναι δόκιμος συγγραφέας καί ἄριστος γνώστης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καί τῶν μεθόδων συγγραφῆς. Ἔγραψε *Κατά Μανιχαίων*, *Ἐπιστολές* (περιστασιακές, παραμυθητικές καί προτρεπτικές), *ἑρμηνευτικά σχόλια* καί *λειτουργικές εὐχές*. Τό ταλέντο του φαίνεται κυρίως στό ἀντιμανιχαϊκό του ἔργο, ὅπου συνδυάζονται φιλοσοφική (πλατωνική) μεθοδολογία καί θεολογική ὀξύνοια. Φαίνεται ὅμως ὅτι μετά τήν σύνταξη τοῦ ἔργου αὐτοῦ καί εἰδικότερα μετά τήν φυγή του στήν ἔρημο ἀσχολήθηκε πολύ λίγο μέ τήν συγγραφή. Ἀλλά, καί ὅσα ἔγραψε δέν διαβάστηκαν πολύ στούς μεταγενέστερους αἰῶνες.

Κατά Μανιχαίων. Μᾶλλον τό ἀρχαιότερο σπουδαῖο ἀντιμανιχαϊκό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας. Γράφηκε μεταξύ 323 (ὁπότε εἶχε ἐκδηλωθεῖ ὁ ἀρειανισμός) καί 330 (ἄν τότε τοποθετήσουμε τήν φυγή του στήν ἔρημο). Σέ 54 κεφάλαια ἐκθέτει καί καταπολεμεῖ τίς μανιχαϊκές θέσεις. Τό πλῆρες κείμενο ἀνακάλυψαν μόλις τό 1925 οἱ R. P. Casey καί Kirsopp Lake στόν κώδικα 236 Βατοπεδίου (Ἅγιον Ὄρος).

PG 40, 900-924 (μέρος μόνο). R. P. CASEY, Serapion of Thmuis against the Manichees, Cambridge (Mass.) 1931. *ΒΕΠ* 43, 27-70 (κατά τήν ἔκδοση Casey).

«Εὐχολόγιον». Ὀνομάστηκε ἔτσι συλλογή 30 λειτουργικῶν εὐχῶν, τίς ὁποῖες χρησιμοποιοῦσε ὁ Σεραπίων στήν ἐπισκοπή του καί γιά τήν τελική μορφή τῶν ὁποίων ὁπωσδήποτε ἐργάστηκε. Τό πλῆρες κείμενο βρέθηκε μόλις στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα στόν κώδικα 149 τῆς Μεγίστης Λαύρας (τοῦ Ἁγίου Ὄρους). Μετά τίς εὐχές ὑπάρχει *ἐπιστολή* «Περί Πατρός καί Υἱοῦ», ἡ ὁποία ὅμως ἐσφαλμένα ἀποδίδεται στόν Σεραπίωνα. Ὁ B. Botte ἀρνεῖται τήν γνησιότητα καί τοῦ *Εὐχολογίου* (*OC* 48 [1964] 50-56).

G. WOBBERMIN, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis (*TU* 17, 3b), Leipzig 1898. F. X. FUNK, Didaskalia et Constitutiones Apostolorum, II, Paderborn 1905, σσ. 158-195. J. WORDSWORTH, Bishops Serapion's Prayer-book, Hamden 1964. *ΒΕΠ* 43, 71-84.

Ἐπιστολαί. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 99) μιλάει γιά ἐπιστολές τοῦ Σεραπίωνα. Στόν κώδικα Paris Coislin. 529 ἐπισημάνθηκαν 2 ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν του, τό δεύτερο τῶν ὁποίων ἔχει τόν τίτλο: «τοῦ ἁγίου Σεραπίωνος ἐκ τῆς κγ' ἐπιστολῆς του». Ἑπομένως ὑπῆρχε συλλογή Ἐπιστολῶν τοῦ Σεραπίωνα, ἀπό τήν ὁποία σώθηκαν μόνο:

Πρός Εὐδόξιον ἐπίσκοπον: PG 40, 924-925. *ΒΕΠ* 43, 87.

Ἀποσπάσματα 3 στά «*Ἱερά παράλληλα*» τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ: *PG*

Πρός τούς μαθητάς τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου. Διασώθηκε μόνο σέ συριακή καί ἀρμενική μετάφραση. Δέν ὑπάρχει ἀπόλυτη συμφωνία στίς δύο μεταφράσεις. Γράφηκε ἀμέσως μετά τήν κοίμηση (356) τοῦ Μ. Ἀντωνίου: R. Draguet, Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d' Antoine (A.D. 356) en versions syriaque et arménienne: *Mu* 64 (1951) 4-17. Καί σέ μετάφραση νεοελληνική: *ΒΕΠ* 43, 95-101.

Ἑρμηνευτικά σχόλια. Ὁ Ἱερώνυμος ἀποδίδει στόν Σεραπίωνα τό ἔργο "De psalmorum titulis" πού χάθηκε. Ἐπισημάνθηκαν ὅμως *ἀποσπάσματα* σχολίων ἤ ὑπομνήματος στήν *Γένεση* α' 1, α' 26 καί γ' 15: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et des Rois, Vaticano 1959, σ. 104 καί *ΒΕΠ* 43, 85.

Ἀποφθέγματα. Στήν ἀλφαβητική σειρά τοῦ *«Γεροντικοῦ»* περιλαμβάνονται τέσσερα ἀποφθέγματα «τοῦ ἀββᾶ Σεραπίωνος».

Τό «Γεροντικόν» ἤτοι ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων, Ἀθήνα 1970, σσ. 117-118.

Ἀμφιβαλλόμενα. Τρία συριακά ἀποσπάσματα, τό ἕνα ἀπό *Ὁμιλίαν περί παρθενίας*, τό δεύτερο ἀπό *Ἐπιστολήν πρός ἐπισκόπους ὁμολογητάς* καί τό τρίτο ἀπό ἄγνωστο ἔργο, εἶναι ἀμφίβολο ἄν ἀνήκουν στόν Σεραπίωνα: I. Rucket, Florilegium Edessenum anonymum: *SAM* 1933, 27-29.

Νόθα. Ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν Σεραπίωνα ἁγιολογικά καί θεολογικά κείμενα, ἄσχετα ὅμως πρός αὐτόν:

Ἐπιστολή πρός μονάζοντας. Ἐκδίδεται μέχρι τώρα ὡς ἔργο τοῦ Σεραπίωνα, ἀλλά δέν ἀνήκει σ' αὐτόν, διότι ἀναφέρει ὡς μακαρίτες τούς μεγάλους αἰγύπτιους ἀσκητές Μακάριο, Ἰωάννη (μᾶλλον τόν Λυκοπολίτη) καί Ἀμμούν, πού ὅλοι κοιμήθηκαν στό τέλος τοῦ Δ' αἰ., διότι ἔχει διαφορετικό δοξολογικό τύπο ἀπό αὐτόν τοῦ *Εὐχολογίου* καί διότι τό ὕφος της εἶναι διαφορετικό ἀπό τά ἔργα τοῦ Σεραπίωνα: *PG* 40, 925-941. *ΒΕΠ* 43, 87-95.

Περί Πατρός καί Υἱοῦ. Ἔχει θεολογία διάφορη ἀπό τό *Εὐχολόγιο* καί τά λοιπά κείμενα τοῦ Σεραπίωνα. Βλ. *Εὐχολόγιον.*

Βίος Μακαρίου τοῦ Σκητιώτου. Τό ἑλληνικό πρωτότυπο μένει ἀνέκδοτο (*BHG* 999J). Ὑπάρχει κοπτική, συριακή καί ἀραβική μετάφραση: H.G. Ev. White, The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn, II, New York 1932, σσ. 60-120, 465-468. *CPG* II 2501.

Βίος Ἀντωνίου τοῦ Ἀναχωρητοῦ. Στήν ἀραβική, ἀνέκδοτος. *CPG* II 2502.

Βίος Πσώη (ἤ Βισώη) τοῦ ἀναχωρητοῦ. Στήν συριακή. *CPG* II 2503.

Βίος Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ. Στήν ἀραβική. *CPG* II 2504.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀλεξανδρινά σημειώματα: Σεραπίων ὁ Θμούεως. Ἐπιστολαί πρός τόν Πατριάρχην Ἀλεξανδρείας Παρθένιον Β': *ΕΦ* 11 (1923) 177-188.

B. CAPELLE, L' anaphore de Sérapion. Essai d' exégèse: *Mu* 49 (1946) 425-443. A. PETERS, Het tractaat van Serapion von Thmuis tegen de Manichéen: *Sacris Erudiri* 2 (1949) 55-94. H. DÖRRIES: *PWK* supplementum 8 (1956) 1260-1267. B. BOTTE, L' Eucologe de Sérapion est-il-authentique?: *OC* 48 (1964) 50-56. D. DUFRASNE, L' Eucologe de Sérapion (διατριβή δακτυλογρ.), Louvain 1966. K. GAMBER, Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach Untersucht: *OstkSt* 16 (1967) 33-42. PANTALEIMON RODOPOULOS, The Sacramentary of Serapion, Θεσσαλονίκη 1967. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Λειτουργικοί τύποι Αἰγύπτου καί 'Ανατολῆς, 'Αθήνα 1961, σσ. 15-43. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Αθανάσιος 'Αλεξανδρείας περί ἁγίου Πνεύματος κατά τάς πρός Σεραπίωνα ἐπιστολάς αὐτοῦ: *ΕΦ*53 (1971), 'Αθήνα 1971 (ἀνάτυπο). D. DUFRASNE, Les tendances ariennes et pneumatomaques de l' Eucologue du Pseudo-Sérapion (διατριβή δακτυλογρ.), Louvain 1981 (τρεῖς τόμοι). A. GLOBE, Serapion of Thmuis as witness to the Gospel text used by Origen in Caesarea: *NovTest* 26 (1984) 97-127. R. MERKELBACH, Manichaica (5-6): *ZPE* 58 (1985) 55-58.

65. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (362 καί 363) καί ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (363)

Τό ἀρειανικό οἰκοδόμημα τῶν *ὁμοίων* ἀνατράπηκε προσωρινά μέ τόν θάνατο τοῦ Κωνσταντίου (361) καί τήν μονοκρατορία τοῦ 'Ιουλιανοῦ (361-363). 'Εφόσον ὁ 'Ιουλιανός, θιασώτης ἤδη τῆς ἐθνικῆς θρησκείας,ἀδιαφοροῦσε γιά τά ἐσωτερικά θεολογικά θέματα τῆς 'Εκκλησίας, ἐπέτρεψε νά ἐπανέλθουν στίς ἐπισκοπές τους ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι. Κύριο μέλημα τῶν ὀρθοδόξων, οἱ ὁποῖοι γιά δεκαετίες διώκονταν καί δέν εἶχαν ἰσχυρή φωνή στίς συνόδους, ἦταν νά διασαφηνίσουν τήν πίστη τους, νά προσδιορίσουν τήν θέση τους ἔναντι τῶν ἀρειανικῶν ὁμάδων καί ν' ἀντιμετωπίσουν τά μετανικαϊκά θεολογικά προβλήματα, ὅπως τῆς ταυτότητας ἤ διακρίσεως οὐσίας καί ὑποστάσεως, τῆς κτιστότητας ἤ μή τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί τοῦ πρώιμου ἀπολιναρισμοῦ.

Α. Τό δύσκολο ἔργο ἐπιχείρησε μ' ἐπιτυχία ὁ Μ. 'Αθανάσιος μέ σύνοδο πού κάλεσε στήν 'Αλεξάνδρεια τό 362. Τό κῦρος τῆς συνόδου ὑπῆρξε μεγάλο, ἕνεκα τῶν συνετῶν ἀποφάσεων, ἀλλά κι ἕνεκα τῆς φήμης τῶν μελῶν της, πολλά τῶν ὁποίων εἶχαν ἀναδειχτεῖ σέ ὁμολογητές, ὅπως ὁ 'Αθανάσιος καί ὁ Εὐσέβιος Vercelli. 'Ο 'Αθανάσιος συνέταξε τόν περίφημο **Τόμον πρός 'Αντιοχεῖς**, τόν ὁποῖο ἔστειλε ἡ σύνοδος στήν 'Αντιόχεια (βλ. κεφ. 'Αθανάσιος, ὅπου ἡ ἀνάλυση τοῦ κειμένου καί οἱ ἐκδόσεις του).

Β. Τό ἑπόμενο ἔτος, μόλις ἀνῆλθε στόν θρόνο ὁ 'Ιοβιανός, ζήτησε σύντομη ἔκθεση πίστεως ἀπό ἄλλους καί ἀπό τόν 'Αθανάσιο, τόν ὁποῖο τιμοῦσε. Τότε ὁ 'Αθανάσιος κάλεσε στήν 'Αλεξάνδρεια (363) σύνοδο ἐπισκόπων Αἰγύπτου, Θηβαΐδας καί Λιβύης. Μέ τήν ἔγκρισή τους ἀπέστειλε στόν 'Ιοβιανό τό *Σύμβολο* Νικαίας, προτάσσοντας ὀλίγα περί Νικαίας καί περί τῆς δράσεως τῶν ἀρειανῶν κι ἐπιτάσσοντας ἐξηγήσεις περί τοῦ Υἱοῦ ὡς «ἀλη-

θινοῦ καί φύσει τοῦ Πατρός» Υἱοῦ καί περί τοῦ ἀγ. Πνεύματος, πού δέν εἶναι ἀλλοτριωμένο ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, μέ τούς ὁποίους συνδοξάζεται.

Τό κείμενο: *PL* 26, 813-820. *ΒΕΠ* 31, 130-132.

Γ. Μέ τήν ἴδια ἀφορμή, τό 363, συνῆλθε στήν Ἀντιόχεια σύνοδος ἀπό παρεπιδημοῦντες τότε στήν πόλη ἐπισκόπους καί συνέταξε σύντομο κείμενο-ἀπάντηση *«Τῷ Ἰοβιανῷ... ἡ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ παρόντων ἐπισκόπων σύνοδος»*. Ἐπαινεῖ τόν Ἰοβιανό πού ὡς θεμέλιο τῆς ἑνότητας θέτει τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί κατακρίνει αὐτούς πού ἀπέκλεισαν τόν ὅρο «ὁμοούσιος» ἀπό τό *Σύμβολο* Νικαίας, τό ὁποῖο καί παρέθετε. Ὑπογράφουν οἱ Μελέτιος Ἀντιοχείας, Εὐσέβιος Σαμοσάτων καί 27 ἀκόμη ἐπίσκοποι, μεταξύ τῶν ὁποίων μάλιστα βρίσκεται καί ὁ πολύς Ἀκάκιος Καισαρείας, ὁ μέχρι τότε ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοίων.

Τό κείμενο: *PG* 67, 453-456 (κατά τόν Σωκράτη, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Γ' 25). M. TETZ, Über nicaische Orthodoxie. Der sogennante Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien: *ZNTW* 66 (1975) 194-222.

66. MARIUS VICTORINUS (+ λίγο μετά τό 363)

ὁ θεολογῶν φιλόσοφος

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ ἀφρικανός Marius Victorinus σταδιοδρόμησε περί τό 350 στήν Ρώμη ὡς ρήτορας καί διδάσκαλος τῆς φιλοσοφίας. Ἀπέκτησε μεγάλη φήμη ὡς γραμματικός, ὑπομνηματιστής τοῦ Κικέρωνα καί τοῦ Βιργιλίου, ἑρμηνευτής τοῦ Ἀριστοτέλη καί τῶν νεοπλατωνικῶν Πλωτίνου καί Πορφυρίου καί ὡς ἐκλαϊκευτής τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως μέ τίς διατριβές του. Ἐπικύρωση αὐτῶν ὑπῆρξε τό ἄγαλμα πού τοῦ ἔστησαν στό forum τοῦ Τραϊανοῦ. Παράλληλα πρός τήν ἔντονη ἐκπαιδευτικοφιλοσοφική δράση του ἦταν θιασώτης καί μύστης αἰγυπτιακῶν θρησκειῶν καί μυστηρίων. Τό φιλοσοφικό του ἔργο ἐπέδρασε στήν λατινική μεσαιωνική σκέψη μέσω κυρίως τοῦ Βοηθίου καί τοῦ Κασσιοδώρου.

Ἡ νέα ἐποχή του

Ὁ Victorinus, γέρος πλέον καί πολύπειρος δάσκαλος, ἔγινε χριστιανός, περί τό 355, στά 70 του ἴσως χρόνια. Τό γεγονός κλόνισε

τόν ἐξασθενημένο παγανισμό τῆς Ρώμης κι ἐνίσχυσε τήν καταπονημένη ἀπό τόν ἀρειανισμό Ἐκκλησία. Ἡ μελέτη τῶν νεοπλατωνικῶν καί δή τοῦ Πορφυρίου, τά ἀκούσματα γιά τήν Ἐκκλησία καί λιγότερο ἡ χριστιανική γραμματεία (μελετοῦσε τήν *Γραφή*) ἔγιναν οἱ ἀφορμές τῆς μεταστροφῆς του. Αὐτή ὅμως ἦρθε πολύ ἀργά. Ὁ Vict. διατήρησε τήν διδασκαλική του ἕδρα καί μαζί της τόν τρόπο σκέψεως καί γραφῆς. Προπαντός δέν εἶχε περιθώρια γιά βαθιά μελέτη τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς θεολογικῆς διεργασίας, παλαιᾶς καί πρόσφατης, πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή κυρίως, ἀλλά καί στήν Δύση. Τό γεγονός ἔχει μεγάλη σημασία, διότι μέ τήν ἀφοσίωση, πού εἶχε στόν νέο πνευματικό του κόσμο, θέλησε νά συμβάλει στήν λύση τῶν προβλημάτων του, εἰδικά αὐτῶν πού δημιούργησαν οἱ ἀρειανικές ἀντιλήψεις. Ἀλλά τότε λειτούργησε περισσότερο ὡς θεολογῶν φιλόσοφος, πού ἐφάρμοζε ψύχραιμα κατάλληλες – κατά τήν γνώμη του – νεοπλατωνικές μεταφυσικές ἀντιλήψεις στόν χῶρο τῆς θεολογίας. Ἔτσι, στό πρόσωπο τοῦ Vict., ἔχουμε τήν πρώτη στήν Δύση προσπάθεια κατανοήσεως τοῦ τριαδολογικοῦ θέματος μέ καθαρά νεοπλατωνικές προϋποθέσεις. Ἀκόμη ὁ Vict. εἶναι ὁ πρῶτος ὑπομνηματιστής τοῦ *Παύλου* στήν λατινική, ἀλλά δέν γνώριζε οὔτε ἄλλα ἑρμηνευτικά ἔργα, οὔτε τήν *ΠΔ* καλά. Σέ ἀντίθεση μάλιστα μέ τήν τάση τῆς ἐποχῆς ἀκολούθησε τήν ἱστορικογραμματική μέθοδο ἑρμηνείας κι ἐργάστηκε περισσότερο ὡς φιλόλογος μέ οἰκοδομητικό σκοπό. Ὁ ἐκλαϊκευτής φιλόσοφος Vict., παρά τήν γεροντική του ἡλικία, μόλις ἔγινε χριστιανός, ἐκφράστηκε μέ λόγο ποιητικό. Τουλάχιστον τούς δύο ἀπό τούς τρεῖς *Ὕμνους* του ἔγραψε μέχρι τό 358/9, πρίν ἀρχίσει τό ἀντιαιρετικό του ἔργο.

Ἡ ἐποχή ἀπό τό 356 μέχρι τό 359 ἦταν ἐκκλησιαστικά κρίσιμη καί πολύ συγκεχυμένη. Ἔπαρχος τῆς Ρώμης ἦταν χριστιανός, ὁ Λεόντιος. Ὁ ἐπίσκοπός της Λιβέριος ἐξορίστηκε τό 356 ἕνεκα τῆς ὀρθοδοξίας του καί τῆς κοινωνίας του μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο, γιά νά ἐπανέλθει στήν ἕδρα του, ὅταν ὑπέγραψε (357) τό φιλοαρειανικό *σύμβολο* Σιρμίου καί ἀποκήρυξε τόν Ἀθανάσιο. Ἡ κεφαλή τότε τῆς λατινικῆς ὀρθοδοξίας, ὁ ἐξόριστος Ἱλάριος Poitiers, κέρδιζε μέχρι τό 358 ἔδαφος. Οἱ *ὅμοιοι* γύρω ἀπό τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο πίεζαν καί ἀπειλοῦσαν. Ὁ ἴδιος ὁ Vict. ἔμενε πιστός στόν ὅρο *ὁμοούσιος*. Μέ αὐτόν βαπτίστηκε, αὐτόν θεωροῦσε πίστη του. Στό ἀναστατωμένο ἐκκλησιαστικοθεολογικό περιβάλλον τῆς Ρώμης, ὅπου δέν ὑπῆρχαν σπουδαῖοι θεολόγοι, ἀναζητοῦσε τρόπο νά πληροφορηθεῖ τίς αἰτίες τῆς ἀναστατώσεως, τίς διαφορές τῶν ἀντιμαχομένων, τόν ἴδιο τόν ἀρειανισμό. Τήν πληροφόρηση αὐτή, πού ἦταν πάντως ἀνεπαρκής, μερική καί ρηχή, πέτυχε μέ τήν βοήθεια μικρῆς συλλογῆς κειμένων, πού συγκροτήθηκε ἀπό μικρή σύνοδο τό καλοκαίρι τοῦ

358 στό Σίρμιο καί περιλάμβανε: α) τούς *ἀναθεματισμούς* τῆς συνόδου 'Αγκύρας (Πάσχα τοῦ 358), ὅπου κυριάρχησαν οἱ ὁμοιουσιανοί· β) τό *δεύτερο σύμβολο* 'Αντιοχείας (341)· γ) τό *σύμβολο* καί τούς *ἀναθεματισμούς* τῆς συνόδου τοῦ Σιρμίου (351)· καί δ) τήν περίφημη χαμένη *'Επιστολή* τοῦ Βασιλείου 'Αγκύρας περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου. Στήν συλλογή αὐτή σπούδασε ὁ Vict. τήν θεολογία τῆς 'Εκκλησίας καί τίς ἀπόψεις τῶν ἀρειανῶν, ὅπως ἀποδεικνύουν τά τέσσερα πρῶτα του ἀντιαιρετικά ἐργίδια, γραμμένα τό 359. Πιό συγκεκριμένα ἐκμεταλλεύεται τά στοιχεῖα τοῦ Βασιλείου 'Αγκύρας, ἀκολουθεῖ τήν ἑρμηνευτική του μέθοδο, ἀπορρίπτει τά ἐπιχειρήματά του γιά τόν ὅρο *ὁμοιούσιος* καί συγχρόνως δέχεται τό ὁμοιουσιανικό *σύμβολο* τῆς 'Αντιόχειας (341), ἐνῶ ἐκδηλώνεται κατά τοῦ Λιβερίου Ρώμης, πού ὑπέκυψε στούς ἀρειανόφρονες.

Στά τρία ἑπόμενα ἔτη, ἀπό τό 361 μέχρι τό 363, ἔγραψε τά ὑπόλοιπα ἀντιαρειανικά του ἔργα, μᾶλλον ὡς ἀπάντηση στά *πρακτικά* τῆς συνόδου τοῦ Ρίμινι (359), ὅπου τελικά ἐπικράτησαν οἱ *ὅμοιοι*, στήν ἀνάλογη σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360) καί γενικά στήν δραστηριότητα τῶν αὐλικῶν ἐπισκόπων Οὐρσακίου καί Οὐάλη. Τήν ἴδια ἐποχή καί πιό συγκεκριμένα ἀπό τό 362, ὅταν μέ τό διάταγμα τοῦ 'Ιουλιανοῦ ἐγκατέλειψε τήν ἕδρα τῆς ρητορικῆς, ἐπιδόθηκε στήν ἑρμηνεία *'Επιστολῶν* τοῦ Παύλου. Φαίνεται ὅτι πέθανε λίγο μετά τό 363.

Τριαδολογία (φιλοσοφική)

'Ο Vict., ὡς φιλόσοφος, γνώριζε ὅτι, γιά νά δείξει ἐσφαλμένη τήν θεολογία τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ὁμοίων, ἔπρεπε νά ἐξηγήσει τό πῶς τῆς ὁμοουσιότητας τῶν θείων προσώπων. Τό ἔργο τοῦ φάνηκε εὔκολο, γιατί νόμιζε ὅτι στήν φιλοσοφία τοῦ Πορφυρίου ἔβρισκε δομές ἀνάλογες (τίς ὁποῖες καί συχνά διορθώνει) μέ τήν τριαδολογία τῶν ὀρθοδόξων. Καί στήν μία καί στήν ἄλλη π.χ. ὁ νοῦς ἤ ὁ Λόγος προϋπάρχει στήν πρώτη ἀρχή, στόν Θεό, πού ἔχει ἀπόλυτη ἑνότητα. Γιά ν' ἀπαντήσει στό θεμελιῶδες πρόβλημα τοῦ 'Αρείου, διακρίνει στόν Θεό (Πατέρα;) μέ σαφήνεια θέληση γεννητική, ἀπό τήν ὁποία γεννᾶται ὁ Υἱός, καί θέληση δημιουργική, μέ τήν ὁποία δημιουργεῖ τόν κόσμο. 'Η καθαρά φιλοσοφική ἰδέα τῆς ταυτίσεως ἀλλά καί τῆς διακρίσεως στήν ψυχή τοῦ *εἶναι*, τοῦ *ζῆν* καί τοῦ *νοεῖν*, καί ἡ ἀνάλογη θεωρία τοῦ Πορφυρίου περί *τριάδας*, τόν ὁδηγοῦν στήν ἰδέα τῆς ὁμοουσιότητας τῶν θείων ὑποστάσεων, διότι καί αὐτές συνιστοῦν «τριδύναμον» πραγματικότητα: *esse, vivere, intelligere*. Τίς δυνάμεις (χαρακτηριστικά) αὐτές ἀντιπροσωπεύουν ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός καί τό

ἅγ. Πνεῦμα. Ἔτσι, τά τρία πρόσωπα εἶναι ἐνέργειες μιᾶς θείας substantia. Ἐδῶ ὑπάρχει κάποια σύγχυση, διότι ὁ Πατέρας ἀποτελεῖ τήν κατ' ἐξοχήν ὑπόσταση-οὐσία: εἶναι substantia ante substantia. Ἐξηγεῖ τόν Πατέρα ὡς *εἶναι ἐν δυνάμει*, δηλαδή ὡς *εἶναι (esse) δύναμιν* (potentia) καί *ὑπόστασιν* (substantia), ἐνῶ τόν Υἱό ὡς *εἶναι ἐν πράξει*, δηλαδή ὡς *κίνησιν* (motus), *ἐνέργειαν* (actio) καί *ζωήν* (vita). Ὁ Πατέρας ἐξέρχεται ἀπό τήν σιγή του μέ τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, ἡ ὁποία γίνεται ἐκτός χρόνου καί χωρίς νά ὑποστεῖ κάτι ὁ Πατέρας, πού παραμένει φωνή ἐν σιγῇ (vox in silentio). Ἔτσι γεννᾶται ἡ φωνή, δηλαδή ὁ Υἱός καί ἀπό αὐτόν προέρχεται τό ἅγιο Πνεῦμα ὡς φωνή φωνῆς (vox vocis). Οἱ διακρίσεις αὐτές (φωνή ἐν σιγῇ – φωνή – φωνή φωνῆς), πού δείχνουν ξεχωριστή γιά τό κάθε πρόσωπο δύναμη-potentia, ἐξηγοῦν τήν ἰδιαιτερότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἐνῶ τονίζουν τόν ἄμεσο ἐσωτερικό σύνδεσμό τους καί ἄρα τήν ὁμοουσιότητά τους. Φαίνεται μάλιστα ὅτι κάπως διακρίνει τήν substantia ὡς οὐσία καί τήν existentia ὡς πρόσωπα, κάτι πού διευκολύνει τήν διαπίστωση στόν Θεό ἑνότητας οὐσίας καί τριαδικότητας προσώπων. Ἀλλ' αὐτό δέν γίνεται μέ συνέπεια.

Δέν κατανοεῖ τελικά τήν θεολογική διάκριση μεταξύ εἶναι καί φύσεως στόν Θεό καί γι' αὐτό, ἀσυναίσθητα ἴσως, κάνει λάθος ἀνάλογο μ' ἐκεῖνο τοῦ Βασιλείου Ἀγκύρας, τόν ὁποῖο φαινομενικά ἀπορρίπτει: ὁ Θεός Πατέρας δηλαδή εἶναι ἡ ἀπόλυτη οὐσία καί μάλιστα ἔχει προτεραιότητα ὡς μή ὄν καί «προόν», πού γεννᾶ τό πρῶτο εἶναι, τόν Υἱό (ἰδέα πού σχετικοποιεῖ τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἐφόσον τήν συνδέει μέ τήν θεία οὐσία). Στοιχεῖα τῶν μεταφυσικῶν καί ψυχολογικῶν αὐτῶν διακρίσεων τοῦ Vict. θά γίνουν παράδοση στήν δυτική θεολογία κυρίως μέ τό ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου καί θά ἐπανέλθουν στούς νεοπλατωνικούς τοῦ ΙΒ' αἰ. τῆς Δύσεως.

Ὁ τρόπος, μέ τόν ὁποῖο ὁ Vict. ἐξηγεῖ τίς σχέσεις τῶν τριῶν θείων προσώπων, προϋποθέτει ἐπίδραση τοῦ γνωστικισμοῦ, διότι συνειδητά ἤ ἀσυνείδητα προβάλλει κάπως δύο συζυγίες: Πατέρα-Υἱό καί Χριστό-ἅγιο Πνεῦμα (esse-motus καί motus-genito genitus). Πέρα τούτων εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ Vict., ἔστω μέ τρόπο μή πειστικό, μιλάει γιά τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, χρησιμοποιώντας στήν Δύση πρῶτος, μέ θεολογική συνέπεια, τόν ὅρο *ὁμοούσιος* γιά τό Πνεῦμα (*Adversus Arium* I 13, 59).

Ἡ τριαδολογία τοῦ Vict., ἀκριβῶς ἐπειδή ὑπῆρξε πολύ φιλοσοφική μέ δαιδαλώδη μεταφυσικά σχήματα καί συχνά μέ δυσνόητη γλώσσα κι ἐπειδή αὐτή δέν συνιστοῦσε τήν ὁριστική θεολογική λύση τοῦ προβλήματος, πού ἔδωσε ὁ Μ. Βασίλειος ἀπό τό 364 καί μετά, λησμονήθηκε κι ἐπέδρασε πολύ λίγο στούς μεταγενέστερους. Ἀπηχήσεις μόνο συναντᾶ κανείς στόν Αὐγουστῖνο, στόν Ἀλκουῖνο καί τόν

Hincmar τῆς Reims.

Περισσότερο εὐτυχής ὑπῆρξε ὁ Vict. μέ τούς *ὕμνους* του, διότι, ἄν καί δέν ἔχουν μεγάλη ποιητική ἀξία καί δέν γράφηκαν γιά χρήση λειτουργική, στοιχεῖα τοῦ τρίτου ἀπό αὐτούς μπῆκαν στήν λατινική *ἀκολουθία* τῆς Ἁγίας Τριάδας, ἴσως μέσω τοῦ Ἀλκουίνου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Vict. μέχρι τά 70 του περίπου χρόνια ἔγραψε, ὡς ἐθνικός, γραμματικά, ἑρμηνευτικά καί ὑπομνηματιστικά ἔργα. Μετά, ὡς χριστιανός, ἔγραψε μέ τήν ἴδια μέθοδο καί τό ἴδιο ὕφος *ὕμνους, ἀντιαιρετικά* καί *ἑρμηνευτικά* (Ἐπιστολῶν Παύλου) ἔργα. Τό ὕφος καί ἡ γλώσσα του συχνά εἶναι τόσο στρυφνά, ὥστε ν' ἀποθαρρύνουν τόν ἀναγνώστη. Ἄλλοτε ὅμως, ὅταν δέν παραδίδεται στίς ἀτέρμονες μεταφυσικές ἀναλύσεις, εἶναι ἁπλά, ἐπαγωγά καί τόσο κατανοητά, ὥστε νά ἐπιβεβαιώνουν τήν φήμη του ὡς περίφημου δάσκαλου. Στούς ὕμνους του καί στά ἀντιαρειανικά κυριαρχεῖ τό ἐνδιαφέρον γιά τό τριαδολογικό πρόβλημα, ἐνῶ στά ἑρμηνευτικά ἡ οἰκοδομή καί ἡ ἁπλοϊκή ἑρμηνεία, ἡ ὑπογράμμιση τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου, ὡς τοῦ μυστηρίου τῆς θείας οἰκονομίας, πού ὁδηγεῖ στήν σωτηρία.

Α. Ἔργα φιλοσοφικά καί γραμματικά

Ars grammatica: H. Keil, Grammatici latini, VI, Leipzig 1874, σσ. 3-31. I. Mariotti, Ars grammatica ..., Firenze 1967.

*Explanationes in Ciceronis Retoricam:*C. Halm, Rhetores latini minores, Leipzig 1863, σσ. 153-304.

De definitionibus: T. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, München 1888, σσ. 12-48. P. Hadot, M. Vict..., Paris 1971, σσ. 329-362.

Ἀποσπάσματα μόνο σώθηκαν ἀπό τά ἔργα του: *In Ciceronis Topica commenta* (P. Hadot, μν. ἔργ., σσ. 313-321)· *De syllogismis hypotheticis* (P. Hadot, σσ. 323-327)· μετάφραση τῆς «*Εἰσαγωγῆς*» τοῦ Πορφυρίου (P. Hadot, σσ. 367-380).

Ἀπολεσθέντα. Μετέφρασε (*Libri platonicorum*) ἔργα τοῦ Πλωτίνου καί τοῦ Πορφυρίου καί ἴσως τίς «*Κατηγορίες*» τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ πιθανόν νά ὑπομνημάτισε τούς «*Διαλόγους*» τοῦ Κικέρωνα καί νά ἐξήγησε νεοπλατωνικῶς μερικά *ποιήματα* τοῦ Βιργιλίου.

Β. Ἔργα χριστιανικῆς ἐποχῆς του

Ὕμνοι. Πρόκειται γιά τά ποιήματα: α) *Adesto,* β) *Miserere Domine* καί γ) *Deus, Dominus, Sanctus Spiritus.* Γράφηκαν μεταξύ 358 καί 359 καί εἶναι κυρίως τριαδολογικά.

P. HENRY-P. HADOT: *SCh* 69, 620-652. *PL* 8, 1139-1146.

Contra Candidum Arianum. Μέ τόν τίτλο αὐτό παραδίδονται ὅλα τά ἀντιαρειανικά ἔργα τοῦ Βικτωρίνου. Πράγματι ὅμως ὁ ἀρειανός Candidus, πρόσωπο εἰκονικό, πού διευκολύνει μεθοδολογικά τόν Vict. νά ὀργανώσει σταδιακά τά ἐπιχειρήματά του κατά τῶν ἀρχικῶν ἀρειανῶν καί τῶν *ὁμοίων*, ἐμφανίζεται διαλεγόμενος στά τέσσερα πρῶτα ἔργα, πού γράφηκαν μεταξύ 358 καί 359 καί πού ἔχουν τούς τίτλους: 1) *Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divine* (Κανδίδου πρός *Μ. Vict. περί θείας γενέσεως)· 2) Marii Victorini rhetoris ad Candidum Arrianum* (M. Vict. κατά Κανδίδου ἀρειανοῦ)· 3) *Candidi Arriani epistola ad M. Victorinum rhetorem* (Κανδίδου ἐπιστολή πρός Vict.) καί 4) *Adversus Arrium liber primus, pars prima* (cap. 1-47) *de Trinitate*. (Κατά Ἀρείου, Βιβλίον πρῶτον, μέρος πρῶτον, περί Τριάδος).

Adversus Arrium. Τέσσερες λόγοι μέ τόν τίτλο αὐτό καί τέσσερες ὑπότιτλους: 1) *Liber primus* (cap. 48-64). *Quod trinitas homoousios sit* (ὅτι ἡ Τριάς εἶναι ὁμοούσιος)· 2) *Liber secundus. Et graece et latine de homoousio contra haereticos* (περί ὁμοουσίου κατά αἱρετικῶν)· 3) *Liber tertius. De homoousio* (περί ὁμοουσίου)· 4) *Liber quartus. De homoousio* (περί ὁμοουσίου). Γράφηκαν μεταξύ 361 καί 363, ἀφοῦ πλέον ἡ θεολογική διαμάχη ἔκλινε ὑπέρ τῶν *ὁμοίων* καί οἱ ἀπόψεις ὅλων εἶχαν κάπως ἀποκρυσταλλωθεῖ.

De homoousio recipiendo (Περί παραδοχῆς τοῦ ὁμοουσίου). Γράφηκε ἐπίσης μεταξύ 361 καί 363 καί συνοψίζει ὅσα διατύπωσε στούς *Adversus Arrium* λόγους του.

PL 8, 1039-1140. P. HENRY-P. HADOT: *SCh* 68-69 καί *CSEL* 83. A. LOCHER, M. Vict., Opera theologica Teubneriana, Leipzig 1976.

Ὑπομνήματα εἰς τάς Ἐπιστολάς τοῦ Παύλου: *Ad Galatas, Ad Philippenses,* καί *Ad Ephesios*. Γράφηκαν τό 362 καί 363. Εἶναι τά πρῶτα στόν λατινικό χῶρο. Δέν ἔχουν μεγάλες θεολογικές ἀπαιτήσεις. Γίνεται ἀπό τόν Vict. ἀναφορά καί σέ ὑπομνήματά του στίς *Ἐπιστολές Α΄* καί *Β΄ Κορινθίους* καί *Ρωμαίους,* πού πάντως δέν βρέθηκαν.

PL 8, 1145-1294. A. LOCHER, Commentarii in Epistulas Pauli..., Leipzig Teubner 1972. Βλ. καί P. HADOT: *Latomus* 35 (1976) 133-142. F. GORI, Commentarii in Epistolas ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses (*corona patrum* 8), Torino SEI 1981. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ καί εἰς *Orpheus* 3 (1982) 103-109.

Νόθα. Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ προσγράφει ἀκόμη τά ἔργα *"Factum est vespere et mane dies unus", Liber ad Justinum Manichaeum* καί *De physicis* (βλ. ἀντίστοιχα *CPL* 82, 83 καί 100).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά – ἱστορικογραμματολογικά:

A. SOUTER, The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927, σσ. 8-38. A. TRAVIS, M. Vict., a biographical note: *HThR* 36 (1943) 83-90. B. CITTERIO, C.M. Vittorino, Brescia 1948. P. HADOT, Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto* et *Miserere* d' Alcuin: *Archives d' hist. doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1960) 7-17. M. SIMONETTI, Sull' Ariano Candido: *Orpheus* 10(1963)151-157. H.-J. FREDE, Altlateinische Paulus-Handschriften, Friburg am Br. 1964. P. NAUTIN, Candidus l' Arien: *Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1964, σσ. 309-320. P. COURCELLE, Parietas faciunt christianos?: *Mélanges J. Carcopino ...*, Paris 1966, σσ. 241-248. P. HADOT-U. BRENKE, Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des M. Vict. (μετάφρ., εἰσαγωγή καί ἑρμην. σημειώσεις), Zürich Artemis 1967. P. HADOT, Porphyre et Victorinus, I-II, Paris 1968. C. KANNENGIESSER-G. MADEC, À propos de la thèse de P. Hadot sur Porphyre et Victorinus: *REAug* 16(1970)159-176. K. TH. SCHAEFER, M. Vict. und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: *RB* 80(1970)7-16. H. DAHLMANN, Zur Ars grammatica des M. Vict.: Akademie der Wiss. und der Liter., Mainz, Geistes - sozial wissen. Abhandl. 1970, 2, σσ. 33-192 (καί Wiesbaden Steiner 1970). P. HADOT, M. V. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, Paris Éd. Augustiniennes 1971. J. A. JUNGMANN, M. V. in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium: *Kyriakon Festschrift J. Quasten*, II, Münster Aschendorff 1970, σσ. 691-697. F. GORI, Per il testo dei Commentarii in Apostolum di Mario Vittorino: *RFIC* 104 (1976) 149-162 καί εἰς *SSR* 1(1977) 377-385. P. COURCELLE, Grégoire le Grand devant les conversions M. V., Augustin et Paulin de Nole: *Latomus* 36 (1977) 942-950. I. OPELT, Vergil bei M.V.: *Philologus* 122 (1978) 224-236. Theological treatises on the Trinity, translation by M.T. CLARK, Washington 1981.

Θεολογικά:

E. BENZ, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, I, Stuttgart 1932. H. DE LESSE, Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus: *RSR* 29(1939)197-239. D. ROSATO, La dottrina trinitaria di M. Vittorino africano, Napoli 1942. G. M. VALVERI, La filosofia teologica di C. M. Vittorino, Palermo 1950. J. VERGARA, La teologia del Espíritu Santo en Mario Victorino, México 1959. W. M. HAGAN, The Incarnation according to M. Victorinus, Woodstock 1960. A. DEMPF, Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius, München 1962. A. ZIEGENAUS, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach M. V., Münchener theol. Stud. 2 Abt., Hueber 1972. M. SIMONETTI, All' origine della formula teologica una essenza – tre ipostasi: *Aug* 14 (1974) 173-175. M. T. CLARK, The psychology of M. V.: *AugStud* 5 (1974) 149-166. B. LOHSE, Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des M.V. und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts: *Κήρυγμα und Λόγος, Festschrift C. Andressen*, Göttingen 1979, σσ. 351-366. L. ABRAMOWSKY, Trinitarische und christologische Hypostasen: *ThPh* 54 (1979) 38-49. W. ERDT, Marius Vict. Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrh. (Europ. Hochshulschr. 23 R 135), Frankfurt Lang 1980. M. T. CLARK, The Neoplatonism of Mar. Victorinus the Christian: *Neoplatonism and early christian thought. In honour of A. H. Armstrong...*, London Variorum Publ. 1981, σσ. 53-59. L. ABRAMOWSKI, Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker: *ZNW* 74 (1983) 108-128. R. B. ENO, Some patristic views on the relationship of faith and works in justification: *RecAug* 19 (1984) 3-27. D. N. BELL, Esse, vivere, intelligere. The noetic triad and the image of God: *RTAM* 52 (1985) 5-43.

67. ΤΙΤΟΣ ΒΟΣΤΡΩΝ (+λίγο μετά τό 364)

ἀντιμανιχαϊστής

ΓΕΝΙΚΑ

῾Ο Τίτος ἐπισκόπευσε στά Βόστρα, 80 χιλιόμ. ἀπό τήν λίμνη Γεννησαρέτ, κοντά στά συριακά σύνορα. Οἱ πληροφορίες μας γι' αὐτόν εἶναι πενιχρές. Στήν βασιλεία τοῦ ᾿Ιουλιανοῦ (361-3) εἶχε πολλά προβλήματα μέ τόν ἐθνικό πληθυσμό, τόν ὁποῖο τό 362 προέτρεψε ὁ ἴδιος ὁ ᾿Ιουλιανός (*᾿Επιστ.* 52) νά ἐκδιώξει τόν ἐπίσκοπο ἀπό τήν πόλη. ῾Η προτροπή δέν εἰσακούστηκε. Τέλος τοῦ 363 ἔλαβε μέρος σέ σύνοδο στήν ᾿Αντιόχεια, ὅπου ἀναγνωρίστηκε τό *Σύμβολο* Νικαίας καί τό *ὁμοούσιο*. Πέθανε λίγο μετά τό 364.

῾Ο Τίτος ἀναδείχτηκε ἀξιόλογος ἀντιμανιχαϊστής καί μέτριος ἑρμηνευτής, ἐνῶ στά δογματικοθεολογικά θέματα τῆς ἐποχῆς στάθηκε, φαίνεται, μεταξύ ὁμοιουσιανῶν καί ὁμοουσιανῶν, τήν πίστη τῶν ὁποίων ἀσπαζόταν, χωρίς νά χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο ὁμοούσιος:

> «...ἐπειδή ἀκριβῶς ὡμοίωται (=ὁ Υἱός) τῷ γεννήσαντι...
> ἐπειδή ὁλόκληρον ἐν τῇ φύσει σώζει τοῦ Πατρός τόν χαρακτῆρα,
> ἐπειδή ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκών τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
> ἐπειδή *κατ' οὐδέν τῇ φύσει διαλλάττει...»*
> *(Εἰς τόν Λουκᾶν* 10, 21).

᾿Αντιτάχτηκε ὄχι μόνο στόν ἀρχικό ἀρειανισμό, ἀλλά καί στόν Εὐνόμιο, ἀπορρίπτοντας καί τήν ἄποψή του ὅτι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ. ᾿Εάν ὁ Τίτος ἔγραψε τό παραπάνω κείμενο στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 360 ἤ παλαιότερα, ἀποτελεῖ σπουδαῖο δεῖγμα, ἴσως τό πρῶτο, ὀρθόδοξης κατανοήσεως ἀπό μέρους ὁμοιουσιανοῦ τῆς κοινῶς καί συνοδικῶς δεκτῆς φράσεως «ἀπαράλλακτος εἰκών» (=ὁ Υἱός). Τήν στιγμή μάλιστα πού οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν, Γεώργιος Λαοδικείας καί Βασίλειος ᾿Αγκύρας, βάθαιναν τό χάσμα πού τούς χώριζε ἀπό τούς ὀρθοδόξους.

῾Ως ἀντιμανιχαϊστής, μέ πλούσια φιλοσοφική παιδεία, ρητορικό ταλέντο καί σχετική θεολογική κατάρτιση, ἀναλύει τό πρόβλημα τῆς θεοδικίας καί ἀνατρέπει θεμελιώδεις ἀντιλήψεις τῶν μανιχαίων, ὅπως ὅτι τό σκότος εἶναι ἀίδιο-αἰώνιο καί ἰσοδύναμα πολεμᾶ τό φῶς, ὅτι ἡ ὕλη, δημιούργημα τοῦ κακοῦ, εἶναι αἰώνια κ.ἄ. Θετικά, τονίζει τήν θεία προέλευση (θεοπνευστία) τῆς *ΠΔ*, τήν ὁποία οἱ μανιχαῖοι ἀπέρριπταν, καί προστατεύει τήν *ΚΔ* ἀπό τίς παρερμηνεῖες καί τήν ἀποσπασματική χρήση τῶν μανιχαίων. Τό ἔργο ἀπέβη σπουδαία πηγή

γιά τήν γνώση τοῦ μανιχαϊσμοῦ, δεδομένου ὅτι σ' αὐτό πολύ συχνά παραθέτει ὁ Τίτος αὐτούσια ἤ παραφρασμένα χωρία ἀπό κείμενα τῶν ἀντιπάλων του. Δυστυχῶς ὅμως ὄχι μόνο δέν κάνει ἀκριβεῖς παραπομπές, ἀλλά καί δέν διακρίνει τόν Μάνη (+277) ἀπό τούς μαθητές του. Ἐκφράζεται ἀκόμα ἡ ἄποψη ὅτι γνώριζε καί καταπολεμοῦσε κυρίως τόν μαθητή τοῦ Μάνη Ἄδδα (ἤ Ἀδείμαντο), ἐναντίον τοῦ ὁποίου ἀργότερα ἔγραψε ὁ Αὐγουστῖνος.

ΕΡΓΑ

Κατά μανιχαίων. Γράφηκε λίγο μετά τόν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ (363). Ἀποτελεῖται ἀπό 4 βιβλία. Σώζεται στό πρωτότυπο μόνο τό τμῆμα 1-37, ἐνῶ σέ συριακή μετάφραση ὁλόκληρο τό ἔργο.

P. DE LAGARDE, Titi Bostreni que ex opere contra manichaeos editio in codice Hamburgensi servata sunt graece, Berlin 1859. *PG* 18, 1069-1264 καί 103, 1096B, 1097. I. B. PITRA, Analecta sacra et classica, V, Roma 1888, σσ. 50-62. *ΒΕΠ* 19, 12-108. P. NAGEL, Neues griechisches Material zu Titus von Bostra: *Studia Byzantina*, Folge II, Berlin 1973, σσ. 285-350 (τό Τμῆμα III 7-29). Ἡ συριακή μετάφραση: P. DE LAGARDE, Titi Bostreni libri IV syriace, Berlin 1859 (ἐπανέκδ. τό 1924). Σώθηκαν ἐπίσης ἀποσπάσματα στήν ἀραβική: H. ACHELIS, Hippolytus Werke, I, 2 (*GCS*), Leipzig 1897, σσ. 281-286.

Ὁμιλίαι (ὑπομνήματα) εἰς τό Εὐαγγέλιον τοῦ Λουκᾶ. Στίς *σειρές* τοῦ Νικήτα Ἡρακλείας καί ἄλλα ἔργα διασώθηκαν τόσα πολλά ἑρμηνευτικά χωρία τοῦ Τίτου, ὥστε νά εἶναι βέβαιο ὅτι μέ μορφή ὁμιλιῶν ὑπομνημάτισε ὁλόκληρο τό Εὐαγγέλιο τοῦ Λουκᾶ.

J. SICKENBERGER, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (*TU* 21, 1), Leipzig 1901, σσ. 140-245. G. MERCATI, Opere Minori II (*Studi e Testi* 77), Roma 1937, σσ. 72-84. J. REUSS, Bemerkungen zu den Lukas-Homilien des Titus von Bostra: *Biblica* 57 (1976) 538-541 (ἀποσπάσματα σέ χειρόγραφο τῆς Ζακύνθου). Σώθηκαν ἀποσπάσματα στήν κοπτική καί τήν ἀραβική.

Ὁμιλία εἰς τά Ἐπιφάνια. Σώζονται μόνο 4 ἀποσπάσματα στήν συριακή.

I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum: *SAM* 1933, σσ. 82-87, ὅπου καί μετάφραση ἀπό τά συριακά στά ἑλληνικά.

Νόθα:

Μεταγενέστερα τοῦ ἀποδόθηκαν κακῶς *«Λόγος εἰς τά Βαΐα»* (*BHG* 2230: *PG* 18, 1264-1277 καί *ΒΕΠ* 19, 109-116) καί *ἑρμηνεία τοῦ Λουκᾶ* 18, 2 (βλ. Sickenberger, μν. ἔργ., σ. 137).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

R. REITZENSTEIN, Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus: *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, Göttingen 1931, σσ. 28-58. A. BAUMSTARK, Die syrische Übersetzung des Titus

von Bostra und das Diatessaron: *Biblica* 16(1935)257-299. W. FRANKENBER, Die Streitschrift des Titus v. B. gegen die Manichäer: *ZDMG*, 1938, σσ. 28-29. P. NAGEL, Die Paradieserzählung bei Titus von Bostra: *Studia Byzantina* 1(1969)211-219. J. REUSS, Bemerkungen zu den Lukas-Homilien des Titus von Bostra: *Biblica* 57(1976)538-541.

68. ΑΚΑΚΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+365/6)

ἀρχηγός τῶν ὁμοίων

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀκάκιος ὑπῆρξε ἕνας ἀπό τούς πολύ μορφωμένους κληρικούς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας καί διαδέχτηκε, τό 340, τόν χρονικογράφο Εὐσέβιο στόν ἐπισκοπικό θρόνο τῆς Καισάρειας Παλαιστίνης. Τήν κυρίως συγγραφική δράση τοῦ Ἀκακίου τοποθετοῦμε μεταξύ 340 καί 360. Ἀσχολήθηκε μέ τήν ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν, ἀκολουθώντας τήν ἀντιοχειανή παράδοση, μέ ποικίλα ζητήματα θεολογικά καί δή μέ τήν ἀναίρεση ὅσων ἔγραψε ὁ Μαρκέλλος Ἀγκύρας ἐναντίον τοῦ Ἀστερίου, θεωρητικοῦ ἀρχικά τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἑπομένως ὁ Ἀκάκιος ὑπῆρξε ἀρειανόφρων, πού ὅμως, καθώς ὁ δάσκαλος καί προκάτοχός του Εὐσέβιος, δέν ἔδινε ἀπόλυτη σημασία στίς θεολογικές διαφορές, ἀκόμα καί στίς ριζικές. Προφανῶς ἐπηρεάστηκε σ' αὐτό καί ἀπό τόν ἥρωά του Ἀστέριο, πού ἐμφανίστηκε ὡς ἡμιαρειανός στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (341).

Ὁ ρόλος τοῦ Ἀκακίου, ἐπειδή ἀπό τά ἔργα του διασώθηκαν μόνο λείψανα, ἐκτιμᾶται κυρίως βάσει τῆς πλούσιας δράσεώς του στήν ἐξαιρετικά κρίσιμη μετανικαϊκή ἐποχή. Τό 341 ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων ἤ δέχτηκε τίς ἀποφάσεις της, δηλαδή δέχτηκε τόν Υἱό «οὐσίας τε καί δυνάμεως καί βουλῆς καί δόξης ἀπαράλλακτον εἰκόνα» τοῦ Πατέρα. Τό 343 πῆρε τό μέρος τῶν ἀνατολικῶν ἀρειανοφρόνων (στήν ἀντισύνοδο τῆς Φιλιππουπόλεως). Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς τόν ἐκθρόνισε, αὐτός ὅμως ἔμεινε στήν θέση του καί τό 348/50 βοήθησε ἀποφασιστικά στήν τοποθέτηση τοῦ ὀρθόδοξου Κυρίλλου στόν θρόνο τῶν Ἱεροσολύμων.

Πρός τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350 εἶχε ἀποκτήσει μεγάλο κῦρος μέ τήν βοήθεια καί τῆς εὐρείας παιδείας του. Δυστυχῶς ὅμως, ἡ ἀπό μέρους του σχετικοποίηση τῆς σημασίας τῶν θεολογικῶν διαφορῶν, ἡ ἀντίθεσή του στό *σύμβολο* Νικαίας καί ἡ ἀφέλειά του, ὅτι μποροῦσε νά ἱκανοποιήσει τίς ἀντιμαχόμενες μερίδες μέ παρασιωπήσεις καί ἐπαμφοτερισμούς, τόν ὁδήγησαν σέ ἀντιφατικές καί ὁ-

πωσδήποτε μή συνεπεῖς ἐνέργειες. Ἀλλά καί ἡ ὁμάδα πού σχημάτισε, τῶν *ὁμοίων*, δέν εἶχε θεολογικό ὑπόβαθρο· ἦταν ἁπλῶς ἀποκλεισμός τῶν ὅρων *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* καί *ἀνόμοιος*, τούς ὑποστηρικτές τῶν ὁποίων ἤθελε νά παραπείσει. Τήν τοποθέτησή του αὐτή καί τήν συγκρότηση τῆς ὁμάδας τῶν *ὁμοίων* πέτυχε τό 358/9 καί δή στήν σύνοδο Σελευκείας (Ἰσαυρίας) (359), ὅπου πρότεινε *σύμβολο* χωρίς τούς ὅρους *ὁμοούσιος, ἀνόμοιος* καί *ὁμοιούσιος* (Ἀθανασίου, *Περί συνόδων* 29). Τό *σύμβολο* αὐτό ἔγινε δεκτό ἀπό τήν ὁμάδα του, ἐνῶ ἡ ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν μέ τήν Βασίλειο Ἀγκύρας τόν καθήρεσε. Κατόρθωσε ὅμως νά ἐπηρεάσει διαδοχικά ἰσχυρούς παράγοντες καί τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα, πού κάλεσε σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη (360). Ἐκεῖ ὁ Ἀκάκιος κυριάρχησε ἀπόλυτα. Ἐπέβαλε στό νέο *σύμβολο* τήν φράση ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ὅμοιος τῷ γεννήσαντι αὐτόν Πατρί κατά τάς Γραφάς» (μέ τήν ἔννοια ὅμοιος κατά τήν θέληση), ἀπαγόρευσε τήν χρήση τῶν ὅρων οὐσία, ὁμοούσιος καί ὑπόστασις γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό καί μάλιστα πέτυχε τήν ἐξορία τῶν ἀνομοίων (Ἀετίου καί Εὐνομίου) καί τῶν ὁμοιουσιανῶν (Γεωργίου Λαοδικείας, Βασιλείου Ἀγκύρας κ.ἄ.), τούς ὁποίους ἀρχικά ἤθελε νά συμβιβάσει. Περιέργως ἐγκατέστησε τόν Μελέτιο στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας καί δέχτηκε τόν ὅρο ὁμοούσιος σέ σύνοδο, τήν ὁποία κάλεσε (363) ὁ ἴδιος ὁ Μελέτιος. Μετά δύο χρόνια, τό 365, τόν καθήρεσε σύνοδος ὁμοιουσιανῶν στήν Λάμψακο. Πέθανε τό 365 ἤ 366.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀκάκιος εἶχε τήν εὐκαιρία νά ἐπισκοπεύσει στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπου ὁ Ὠριγένης θεμελίωσε καί ὁ Εὐσέβιος ἐμπλούτισε τήν περίφημη βιβλιοθήκη της. Ἔγινε καί ὁ ἴδιος συγγραφέας, ἀλλά δέν πέρασε τά ὅρια τοῦ μετρίου, ἄν κρίνουμε ἀπό τά σωζόμενα λείψανα τῶν ἔργων του, πού ἦταν *ἑρμηνευτικά, ποικίλα θεολογικά* (σύμμικτα), *ἐπιστολές, ἀντιρρητικά* (κατά Μαρκέλλου Ἀγκύρας) καί *συνοδικά* κείμενα.

Σύμμικτα ζητήματα. Σέ ἕξι βιβλία. Σώζονται ἀποσπάσματα, ἑρμηνευτικά στήν *Πεντάτευχο*.

R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs de l' Octateuque..., Vaticano 1966, σσ. 105-122. I. HILBERG: *CSEL* 55, σσ. 452-454 (λατινικό ἀπόσπ.). *ΒΕΠ* 38, 125-137.

Εἰς τήν πρός Ρωμαίους. Ἀποσπάσματα *σέ σειρές*.

K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 53-56. *ΒΕΠ* 38, 137-141.

Πρός Μάρκελλον ('Αγκύρας) ἀντιλογία. Ὁ Μάρκελλος εἶχε γράψει ἔργο κατά 'Αστερίου καί τό ἔργο αὐτό ἀναιροῦσε ὁ 'Ακάκιος. 'Αποσπάσματα στό *Πανάριον* 72, 6-10 τοῦ 'Επιφανίου Κύπρου.

K. HOLL, Epiphanius (*GCS* 37), Leipzig 1933, σσ. 260-264.

Σύμβολα. Ὁ 'Ακάκιος συνέταξε τό ἄχρωμο *σύμβολο* τῶν ὁμοίων τῆς συνόδου στήν Σελεύκεια (359) καί μᾶλλον καί τό *σύμβολο* τῆς συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (360).

K. HOLL, μν. ἔργ., σ. 299 (*Πανάριον* 73, 25 καί 'Αθανασίου, *Περί συνόδων* 30). *ΒΕΠ* 31, 318-319.

'Απολεσθέντα. *Εἰς τόν 'Εκκλησιαστήν* (17 βιβλία), *Εἰς τόν βίον τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας*, *Πρακτικά* τῆς συνόδου Κωνσταντινουπόλεως καί ἄλλα, τῶν ὁποίων δέν γνωρίζουμε οὔτε τούς τίτλους.

'Αμφιβαλλόμενο. *'Εγκώμιον εἰς Μερκούριον*, σέ κοπτικό χειρόγραφο, ἀποδίδεται στόν 'Ακάκιο.

E. A. W. BUDGE, Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt, London 1915, σσ. 283-299 (κείμενο) καί 855-871 (ἀγγλ. μετάφραση).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J. LEBON, La position des Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l' arianisme: *RHE* 20 (1924) 357-386. J.-M. LEROUX, Acace, évêque de Césarée de Paléstine: *SP* 8 (1966) 82-85. J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse..., Göttingen 1972, σσ. 288-292. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα).

69. ΑΕΤΙΟΣ Ο ΣΟΦΙΣΤΗΣ (300-366)

θεμελιωτής τοῦ νεοαρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Σοφιστής 'Αέτιος, κινούμενος μεταξύ 'Αντιοχείας καί 'Αλεξανδρείας, ἔγινε σπουδαῖος παράγοντας τοῦ ἀρειανισμοῦ καί θεμελίωσε τόν νεοαρειανισμό, συντελώντας ἔτσι ἀποφασιστικά στήν ἐπιβίωση

τῆς αἱρέσεως αὐτῆς. Ὑπῆρξε ἄνδρας πολύπειρος καί δραστήριος. Γνώρισε ἐνωρίς τίς ἀντιξοότητες τῆς ζωῆς καί ἀργά τά ἀγαθά τῆς παιδείας. Κατεῖχε μόνο στοιχεῖα φιλοσοφίας, ἀλλά εἶχε ἱκανότητα διαλεκτική, ὅπως δείχνει τό σωζόμενο ἔργο του *«Συνταγμάτιον περί ἀγεννήτου θεοῦ καί γεννητοῦ»*.

Τό γεγονός ὅτι ἀπέκτησε θεολογική καί φιλοσοφική παιδεία μετά τά 30 του χρόνια, ὅτι στήν θεολογία τόν μύησαν «συλλουκιανιστές», μαθητές δηλαδή καί γνώριμοι τοῦ Λουκιανοῦ καί ὀπαδοί τοῦ Ἀρείου, καί ὅτι τόν περιέθαλψαν ἀρειανόφρονες, ἐξηγεῖ τήν ἔλλειψη βάθους στήν σκέψη του καί τήν ὁλοκληρωτική στροφή του στόν ἀρειανισμό. Τό θεολογικό του ἔργο ὁ Ἀέτιος ἄρχισε μᾶλλον περί τό 350 ἤ λίγο νωρίτερα, ὅταν ὁ ἀρειανισμός ἦταν ἐξαντλημένος θεολογικά, ὅταν οἱ πρῶτοι δραστήριοι ὀπαδοί του εἶχαν πεθάνει (μαζί καί ὁ θεωρητικός του Ἀστέριος, πού ἤδη τό 341 εἶχε στραφεῖ πρός τόν ἡμιαρειανισμό), καί ὅταν ἡ κρατική ἐξουσία στό πρόσωπο τοῦ Κωνσταντίου εὐνοοῦσε μέ κάθε τρόπο τήν αἵρεση. Τότε λοιπόν πρόσφερε νέα ἐπιχειρήματα καί νέα θεμελίωση στόν ἀρειανισμό, πού θά ἐπεξεργαστεῖ μάλιστα πολύ περισσότερο ὁ μαθητής καί γραμματέας του Εὐνόμιος, ἀπό τό 358 καί μετά.

Στήν ἐποχή τοῦ Ἀετίου ἡ θεολογία γενικά δέν εἶχε κατορθώσει νά διακρίνει οὐσία καί εἶναι (ὑπόσταση) στήν θεότητα. Τοῦτο δημιουργοῦσε τεράστιες δυσκολίες, τίς ὁποῖες οἱ ὀρθόδοξοι ξεπερνοῦσαν μέ τήν ἀποδοχή τῆς πίστεως τῆς Παραδόσεως καί τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου περί «φυσικῆς γεννήσεως» τοῦ Υἱοῦ (ὁ ὁποῖος γι' αὐτό εἶναι ὁμοούσιος πρός τόν Πατέρα) καί «ἐν χρόνῳ» δημιουργίας (ἡ ὁποία γι' αὐτό εἶναι κτιστή). Οἱ ἀρειανόφρονες, πού ἀπέρριπταν καί τήν μία καί τήν ἄλλη, κατέφευγαν σέ φιλοσοφικές ἀντιλήψεις γιά νά στηρίξουν τήν ἄποψή τους ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα «ἐξ οὐκ ὄντων».

Φιλοσοφικά στηρίγματα βρῆκε ὁ Ἀέτιος στήν ἰδέα τῆς ἀπόλυτης ἁπλότητας τῆς θείας οὐσίας, στό «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον» τοῦ Ἀριστοτέλη καί στήν ἰδέα ὅτι τά ὀνόματα δηλώνουν τήν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἔτσι λοιπόν ἡ ἁπλότητα τῆς θείας οὐσίας δέν ἐπέτρεπε νά εἶναι «καί ἀγέννητη (= Πατήρ) καί γεννητή (= Υἱός):

> «Τήν γάρ αὐτήν οὐσίαν καί γεννητήν εἶναι καί ἀγέννητον οὐδείς λόγος εὐσεβής ἐπιτρέπει» (*Συνταγμάτιον* 5, εἰς Ἐπιφανίου Σαλαμίνας, *Πανάριον* 76, 11, 5). Καί· «εἰ δέ δλος (= ὁ θεός) ἐστίν ἀγέννητος, οὐκ οὐσιωδῶς εἰς γένεσιν διέστη, ἐξουσίᾳ δέ ὑπέστησε γέννημα» (μν. ἔργο 7). Καί· «γεννητήν γάρ φύσιν (= τοῦ Υἱοῦ) ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ (= τοῦ Πατρός) οὐκ ἐκδέχεται εἶναι ... γέννημα γάρ ἀγέννητον οὐκ ἔστι· καί ἀγέννητον ὄν γέννημα οὐκ ἦν, τοῦ ἀνομοιομεροῦς ἐπί θεοῦ βλασφημίας τύπον καί ὕβριν ἐπέχοντος» (μν. ἔργο 10).

Ἄρα ὁ Υἱός, ἐπειδή εἶναι γεννητός, δέν ἔχει τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ τήν οὐσία, ἡ ὁποία ὡς ἀπόλυτα ἁπλή εἶναι πάνω ἀπό τήν ἔννοια τῆς γενέσεως καί τῆς αἰτίας:

> «εἰ πάσης αἰτίας κρείττων ὑπάρχει ὁ ἀγέννητος θεός, διά τοῦτο καί γενέσεως κρείττων ἄν εἴη... οὔτε γάρ παρ' ἑτέρας φύσεως εἴληφε τό εἶναι οὔτε αὐτός ἑαυτῷ τό εἶναι παρέσχε» (2). (Βλ. καί τόν μαθητή του Εὐνόμιο: «μήτε παρ' αὐτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος» ὁ Θεός, *Ἀπολογία* 7-8).
>
> «Εἰ ἡ ἀγέννητος οὐσία κρείττων ἐστί γενέσεως, οἴκοθεν ἔχουσα τό κρεῖττον, αὐτοουσία ἐστίν ἀγέννητος. Οὐ γάρ βουλόμενος ὅτι βούλεται γενέσεώς ἐστι κρείττων, ἀλλ' ὅτι πέφυκεν. Αὐτό οὖν ὑπάρχουσα οὐσία ἀγέννητος ὁ θεός οὐδενί λόγῳ ἐπιτρέπει καθ' ἑαυτῆς γένεσιν ἐπινοῆσαι...» (*Συνταγμάτιον* 18).

Ἡ ἀναίτια θεία οὐσία δέν μπορεῖ νά γεννήσει, διότι κατανοεῖται ἀκίνητη:

> «εἰ δέ, μετασχηματισθεῖσα ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, γέννημα λέγεται, οὐκ ἀμετάβλητος ἡ οὐσία αὐτοῦ, τῆς μεταβολῆς ἐργασαμένης τήν τοῦ υἱοῦ εἰδοποίησιν. Εἰ δέ εἴη καί ἀμετάβλητος καί γενέσεως κρείττων ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, τό κατά τόν υἱόν ἕως ψιλῆς προσηγορίας ὁμολογηθήσεται» (8).

Εἶναι φανερό καί πολύ σημαντικό ὅτι ὁ Ἀέτιος ἐγκλωβίζεται στό φιλοσοφικό σχῆμα οὐσία-θεός, ὁπότε δικαιολογημένα δέν κατανοεῖ τήν οὐσία ὡς γεννῶσαν. Ἡ Παράδοση ὅμως τῆς Ἐκκλησίας γνώριζε τόν Θεόν ὡς Πατέρα γεννῶντα, δηλαδή πρόσωπο πού εἶναι συγκεκριμένο καί ὄχι ἀπρόσωπη οὐσία. Ἐάν ἡ οὐσία γεννήσει, αὐτό δηλώνει γιά τόν Ἀέτιο στέρηση, τροπή, πάθος, κάτι βέβαια πού εἶναι ἀδιανόητο γιά τόν Θεό.

Τό «ἀγέννητον» τοῦ Θεοῦ καί τό «γεννητόν» τοῦ Υἱοῦ δηλώνουν γιά τόν Ἀέτιο τήν οὐσία τους (ἤ ὑπόσταση, πού ταυτίζεται μέ τήν οὐσία), ἡ ὁποία εἶναι διαφορετική στόν Θεό καί τόν Υἱό, ὅπως εἶναι διαφορετικοί καί οἱ ὅροι αὐτοί:

> «εἰ τό ἀγέννητον οὐσίας ἐστί δηλωτικόν, εἰκότως πρός τήν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται· εἰ δέ μηδέν σημαίνει ἀγέννητον, πολλῷ μᾶλλον οὐδέν δηλοῖ τό γέννημα· μηδενί δέ μηδέν πῶς (ἄν) ἀντιδιασταλείη;» (16).
>
> Καί· «εἰ πᾶν τό γεγονός ὑφ' ἑτέρου γέγονεν, ἡ δέ ἀγέννητος ὑπόστασις (=οὐσία) οὔτε ὑφ' ἑαυτῆς οὔτε ὑφ' ἑτέρας γέγονεν, ἀνάγκη οὐσίαν δηλοῦν τό ἀγέννητον» (28).

Τό ὄνομα «ἀγέννητος», πού στήν Παράδοση παρακολουθεῖ τόν Πατέρα, ὁ Ἀέτιος ἀποδίδει στήν θεία οὐσία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά κάνει τίποτα ἄλλο ἀπό τό νά μένει καί νά εἶναι ἀγέννητη· κάθε της κίνηση ἤ γέννηση σημαίνει παραλλαγή καί τροπή της.

Ἡ θεολογία καί τά ἐπιχειρήματα αὐτά, πού διατυπώνονται μέ διαλεκτική ἐντυπωσιακή, ἀλλά χωρίς ἀναλύσεις καί βιβλική θεμελίω-

ση, ἔγιναν τό βάθρο, στό ὁποῖο στηρίχτηκε ὁ νεοαρειανισμός, οἱ ἀκραῖοι δηλαδή ἀρειανόφρονες. Αὐτοί, μέ πρωτεργάτες τόν Ἀέτιο καί τόν Εὐνόμιο, σχημάτισαν τήν ὁμάδα τῶν *ἀνομοίων*, ἐκείνων πού κήρυτταν τόν Υἱό ἀνόμοιο οὐσιαστικά πρός τόν Πατέρα.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἀέτιος γεννήθηκε στήν κοίλη Συρία περί τό 300. Ἄσκησε στήν νεότητά του χειρωνακτικά ἐπαγγέλματα κι ἔζησε πολλά χρόνια στήν Ἀντιόχεια, ὅπου σχετίστηκε μέ ἀρειανικούς κύκλους, πού εἶχαν ἐκεῖ μεγάλη δράση καί ἀπήχηση. Τό 330 διώχτηκε ἀπό τήν Ἀντιόχεια. Τότε τοῦ δόθηκε ἡ εὐκαιρία νά διδαχτεῖ ἀπό τρεῖς «συλλουκιανιστές», αὐστηρούς ἀρειανόφρονες: ἀπό τόν Ἀθανάσιο Ἀναζάρβου τό *Εὐαγγέλιο*, ἀπό τόν πρεσβύτερο Ἀντώνιο στήν Ταρσό τίς *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου καί, ἀργότερα, ἀπό τόν πρεσβύτερο ἀκόμα Λεόντιο (ἄρα πρίν τό 345) στήν Ἀντιόχεια τούς προφῆτες καί δή τόν *Ἰεζεκιήλ*. Πρίν ἀπό τό 350 ταξίδεψε στήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου σπούδασε ἰατρική, σοφιστική καί ἀριστοτελική διαλεκτική.

Τό 350 ὁ ἀρειανόφρων Λεόντιος τόν χειροτόνησε διάκονο στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ὅμως ἀνέπτυξε ἔντονη πολεμική πρός τούς ὁμοουσιανούς καί τούς ἡμιαρειανούς, μέ ἀποτέλεσμα τήν καθαίρεσή του, πού τόν ἔφερε στήν Ἀλεξάνδρεια. Ἐκεῖ μέ τήν βοήθεια τοῦ Γεωργίου Καππαδόκη, σφετεριστῆ τοῦ θρόνου, συνέχισε τήν ἀρειανική του δραστηριότητα καί ἀπέκτησε πολλούς μαθητές, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Εὐνόμιος (356/7), πού ἔγινε γραμματέας του καί μετά τό 360 συναρχηγός του τῶν *ἀνομοίων*, πού ὀνομάστηκαν καί ἀετιανοί ἤ εὐνομιανοί. Τό 358 ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια, ἔλαβε μέρος σέ διαβουλεύσεις θεολογικές καί συνόδους τῆς ἐποχῆς, κέρδισε τήν εὔνοια τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, πού ὅμως μέ τήν ἐπίδραση τῶν *ὁμοίων* (ἀκακιανῶν) ἄλλαξε στάση καί ἐπέτρεψε τήν καταδίκη τοῦ Ἀετίου οριστικά τό 360 στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐξορίστηκε στήν Κιλικία καί τήν Πισιδία, γιά νά ἀποκατασταθεῖ τό 361 ἀπό τόν Ἰουλιανό καί νά προχειριστεῖ ἐπίσκοπος, τό 362, ἄγνωστης πόλεως. Ἡ χειροτονία του δέν ἀναγνωρίστηκε ἀπό σύνοδο τῆς Λυδίας, ἀλλά ἐκεῖνος συνέχισε τήν δράση του πρός ἐπικράτηση τῆς ὁμάδας τῶν *ἀνομοίων*. Πέθανε στήν Κωνσταντινούπολη περί τό 366.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀέτιος ὑπῆρξε δόκιμος συγγραφέας. Ἔγραφε σύντομα *κεφάλαια* πολύ λίγων σειρῶν καί παρουσίαζε τίς ἀπόψεις του σέ διαλεκτικά σχήματα, πού στηρίζονταν σέ «κοινές» φιλοσοφικές ἔννοιες, ὥστε καί νά πείθει καί νά μή χρειάζεται πολλές ἀναλύσεις. Ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ἀέτιος ἔγραψε τριακόσια τέτοια κεφάλαια, ἀπό τά ὁποῖα

διασώζει καί ἀνατρέπει 37 (*Πανάριον* 76, 11). Ἔγραψε ἀκόμα πρός τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο καί ἄλλα πρόσωπα *ἐπιστολές* οἱ ὁποῖες χάθηκαν.

Συνταγμάτιον περί ἀγεννήτου Θεοῦ καί γεννητοῦ. Πρόκειται γιά 37 σύντομα κεφάλαια-θέσεις. Σώζονται σέ δύο παραλλαγές. Μία στό *Πανάριον* τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου (76, 11) καί μία στόν *Β' Διάλογο περί ἁγ. Τριάδος* τοῦ Ψευδο-Ἀθανασίου (10-29), ὅπου τό ἔργο χαρακτηρίζεται ὡς *ἐπιστολή*.

α) *PG* 42, 533-545, 545-629 (καί ἡ ἀνατροπή τους). K. HOLL, Epiphanius Werke, III (*GCS* 37), Leipzig 1933, σσ. 351-360. L. R. WICKHAM, The Syntagmation of Aetius the Anomean: *JThS* 19 (1968) 532-569. β) *PG* 28, 1173-1201. *PG* 39, 292B-293A. CHR. BIZER, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen, Bonn 1970, σσ. 80-126. *ΒΕΠ* 36, 74-87 (ὅπου καί ἀναίρεσή τους).

Ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* του διασώζει ὁ Μ. Βασίλειος (*PG* 32, 73AB).

Ἀμφιβαλλόμενα. Στόν Ἀέτιο ἀποδίδονται ἀκόμη 5 ἀποσπάσματα *Ἐπιστολῆς πρός Μάζωνα* (F. Diekamp, Doctrina patrum, Münster i. W. 1907, σσ. 311-312, καί *ΒΕΠ* 38, 113-4) καί 2 ἀπό *Λόγο* του περί Υἱοῦ (*PG* 89, 118AB καί *ΒΕΠ* 38, 114). Ὁ μονοθελητικός μάλιστα χαρακτήρας τῶν ἀποσπασμάτων αὐτῶν προκάλεσε πολλές συζητήσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G. BARDY, L' héritage littéraire d' Aétius: *RHE* 24 (1928) 809-827. V. GRUMEL, Les textes monothélites d' Aétius: *EO* 28 (1929) 159-166. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). Βλ. καί τίς μελέτες τῶν L. R. WICKHAM καί CHR. BIZER πού σημειώνονται στίς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἀετίου. T. A. KOPECET, A history of neoarianism, Cambridge, Mass. 1979.

70. ΛΙΒΕΡΙΟΣ ΡΩΜΗΣ (352-366)

Ἡ ἐπισκοπεία του συμπίπτει μέ τίς πολλές συνοδικές δραστηριότητες τῶν ἀρειανικῶν ὁμάδων. Ἀρχικά πῆρε τό μέρος τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί τῶν ὀρθοδόξων, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐξοριστεῖ τό 455/6 στήν Βέροια τῆς Θράκης. Ὑπέκυψε ὅμως τό 357 στίς πιέσεις καί ὑπέγραψε τό *πρῶτο* μᾶλλον καί τό *δεύτερο σύμβολο* τοῦ Σιρμίου, τῶν ἐτῶν 351 καί 357. Συγχρόνως – καί αὐτό ἦταν χειρότερο καί σημα-

ντικότερο – συνέταξε κείμενα, στά όποια υπόσχόταν νά μήν άπαιτεῖ τήν ἐπιβολή τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας καί στά όποια ἀποδεχόταν τήν καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου ἀπό τούς ἀνατολικούς ἀρειανούς. Τήν ἴδια ἐποχή ὑπέγραψε καί τό *τρίτο σύμβολο* τοῦ Σιρμίου (359), ὅμοιο μέ τό δεύτερο τοῦ Σιρμίου. Ὡς ἀνταμοιβή τοῦ ἐπετράπη νά ἐπανέλθει στήν Ρώμη (ἐντός τοῦ 358). Ὁ Λιβέριος δέν ἦταν βέβαια θεολόγος καί ἡ στάση του δέν ἐπηρέασε τά θεολογικά πράγματα. Ὅμως ἡ ὑπαναχώρηση αὐτή, σέ συνδυασμό μέ τήν ὑπαναχώρηση τοῦ Ὁσίου Κορδούης, πού ἀσφαλῶς ὑπέγραψε καί τό *δεύτερο σύμβολο* Σιρμίου (ἀρειανικότερο αὐτό), παρουσίασε τίς κεφαλές τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας – καί τούς ἐπισκόπους της ὅλους πλήν ἐξαιρέσεων – ὑποταγμένες στόν ἀρειανισμό. Κεφαλή τῆς δυτικῆς Ὀρθοδοξίας ἀπέβη ἔκτοτε ὁ Ἱλάριος Poitiers, πού τρεῖς φορές ἀναθεμάτισε τόν Λιβέριο γιά τήν στάση του.

Ὁ Λιβέριος ἔγραψε, φαίνεται, μόνο **Ἐπιστολές**, ἀπό τίς ὁποῖες σώζονται 13, ὁλόκληρες ἤ ἀποσπασματικά. Φυσικά τά τέτοιου εἴδους κείμενα ὀφείλονται κυρίως στήν γραμματεία τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης:

Πρός Εὐσέβιον Vercelli τρεῖς: *PL 13*, 1349-1356. *CCL* 9, 121-123.

Πρός τούς ἀνατολικούς ἐπισκόπους: PG 67, 489-494. *CSEL* 71, 423-426.

Ἐπιστολαί ἐννέα. Σώζονται ἀπό τόν Ἱλάριο Poitiers καί περιλαμβάνονται σ' αὐτές οἱ 4, πού ἔστειλε ἀπό τήν ἐξορία του γιά νά βεβαιώσει τήν συμφωνία του μέ τούς ἀρειανούς καί τήν ἐγκατάλειψη τοῦ Ἀθανασίου: *CSEL* 65, σσ. 89-93· 155-157· 164-173.

Τό ἔργο *Epitaphium Liberii*, πού εἶναι 54 ἐπιτάφια ἑξάμετρα, προσγράφεται ἐπίσης στόν ἀντίπαπα Φήλικα Β' (355-358) καί τόν Μαρτῖνο Α'. E. Diel, Inscriptiones latinae christianae veteres, I, Berlin 1925, σσ. 178-180. *PLS* 1, 200.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

P. GLORIEUX, Hilaire et Libère: *MSR* 1 (1944) 7-34. V. MONACHINO, Il primato nella controversia ariana..., Roma 1959, σσ. 17-90. M. MESLIN, Les Ariens d' Occident, Paris 1964, σσ. 38-42 καί ἀλλοῦ. J. HERRMANN, Ein Streitgespräch mit verfahrensrechtlichen Argumenten zwischen Kaiser Konstantius und Bischof Liberius: *Festschrift für H. Liermann*... hrg. von K. Obermayer - H.-R. Hagemann, Erlangen 1964, σσ. 77-86. A. HAMMAN, *Hilaire et son temps*, Paris 1969, σσ. 43-50 (Actes du colloque de Poitiers, 1968). C. PIETRI, Roma Christiana, Roma 1976, σσ. 237-268. W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II..., Tübingen 1976 (βλ. τό εὑρετήριο).

71. ΓΕΡΜΙΝΙΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ - ΟΥΡΣΑΚΙΟΣ - ΟΥΑΛΗΣ (+366/7)

ἀπαρχή τῆς λατινικῆς ἀρειανικῆς γραμματείας

Τρεῖς δυτικοί ἐπίσκοποι στήν Παννονία, ὁ Γερμίνιος Σιρμίου (κοντά στό σημερινό Βελιγράδι), ὁ Οὐρσάκιος Singidunum (Βελιγράδι) καί ὁ Οὐάλης Μουρσῶν (Mursa = Osijek), ἔχουν τήν πρώτη εὐθύνη γιά τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση. Ὅταν ὁ φιλοαρειανός Κωνστάντιος ἔγινε καί τυπικά μονοκράτορας (353), οἱ δύο τελευταῖοι πέτυχαν νά γίνουν σύμβουλοί του καί νά τόν ἐνισχύσουν στήν ἄσκηση αὐστηρῆς φιλοαρειανικῆς πολιτικῆς. Μέ τούς τρεῖς αὐτούς ἐπισκόπους συνδέονται τά ἀρχαιότερα λατινικά ἀρειανικά κείμενα, πού δέν εἶναι σπουδαῖα θεολογικά ἔργα, ἀλλά πού ὅμως ἀποτελοῦν μαρτυρίες τοῦ δυτικοῦ ἀρειανισμοῦ καί δή τῆς πρώτης γραμματείας του.

Οἱ **Οὐρσάκιος** καί **Οὐάλης** γνώρισαν τόν ἀρειανισμό, ὅταν ὁ Ἄρειος ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία, καί καταπολέμησαν τόν Ἀθανάσιο καί τό *σύμβολο* τῆς Νίκαιας ἤδη ἀπό τό 335, στήν σύνοδο τῆς Τύρου. Τό 343 (σύνοδος Σαρδικῆς) ἐκθρονίστηκαν καί ἀποκαταστάθηκαν τό 347, ἀποκηρύσσοντας τά ἀντιαθανασιανικά τους ἔργα καί τίς ἀρειανικές τους θέσεις, τίς ὁποῖες ὅμως παρουσίασαν πάλι δραστήρια ἀπό τό 353 (σύνοδος Arls). Τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση στερέωσαν μέ τήν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355) καί ὁλοκλήρωσαν μέ τήν σύμπραξη τοῦ Γερμινίου, τό 357, στό Σίρμιο μέ τό λεγόμενο *δεύτερο σύμβολο Σιρμίου*, στό ὁποῖο μάλιστα ἐξασφάλισαν τήν σεβαστότερη ὑπογραφή τῆς Δύσεως, τοῦ Ὁσίου Κορδούης καί τοῦ πρώτου δυτικοῦ ἐπισκόπου, τοῦ Λιβερίου Ρώμης.

PL 10, 487-489· καί ἑλληνικά: *ΒΕΠ* 31, 316-317. Οἱ Οὐρσάκιος καί Οὐάλης, *πέρα τοῦ συμβόλου*, πού συνέταξαν μέ τόν Γερμίνιο, ἔγραψαν μαζί τρεῖς πολύ σύντομες ἐπιστολές: *Ad Iulium papam* (*PL* 8, 912-913. *CSEL* 65, 143-144)· *Ad Athanasium* (*PL* 10, 649-654. *CSEL* 65, 145. *PG* 25, 355. *ΒΕΠ* 31, 96-97)· *Ad Germinium* (*PL* 10, 718-719. *CSEL* 65, 159-160).

Ὁ **Γερμίνιος** ἐμφανίζεται τό 355 ἐπίσκοπος Σιρμίου (διάδοχος τοῦ Φωτεινοῦ) καί συνεργάζεται μέ τούς προηγούμενους γιά τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἰδιαίτερα στήν σύνοδο τοῦ Σιρμίου (357) ἔπαιξε πρωτεύοντα ρόλο καί μᾶλλον αὐτός εἶναι ὁ ἐμπνευστής τοῦ *δεύτερου συμβόλου* τοῦ Σιρμίου, τό ὁποῖο ὑπηρετεῖ σιωπηλά τίς θέσεις τῶν *ἀνομοίων* χωρίς νά τό λέει. Ὁ Γερμίνιος λοιπόν τό 357 ἦταν κρυπτοανόμοιος. Τόν Ἰανουάριο τοῦ 366 σαφῶς ἐμφανίζεται ὡς *ὅμοιος* στό περίφημο διαλογικό ἔργο *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*. Πρόκειται γιά καταγραφή ἀπό αὐτόπτη

δημόσιας συζητήσεως, πού ἔγινε μεταξύ τοῦ Γερμινίου καί τοῦ λαϊκοῦ Ἡρακλιανοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε φυλακιστεῖ μέ ἄλλους, γιατί κήρυττε τήν πίστη τῆς Νίκαιας. Ὁ Γερμίνιος στήν συζήτηση δέχεται μερική ὁμοιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί μερική ὁμοιότητα τοῦ Πνεύματος πρός τόν Υἱό. Τό κείμενο εἶναι γραμμένο σέ λαϊκή λατινική γλώσσα, ἔχει ἐνάργεια καί ζωντάνια. Ἀργότερα ἐπενέβη σ' αὐτό κάποιος ὀρθόδοξος, γιά νά παρουσιάσει τόν Γερμίνιο πιό ἀρειανό καί τόν Ἡρακλιανό πιό ἱκανό συζητητή.

C. CASPARI, Kirchenhistorische Anecdota, I, Christiana 1883, 133-147. *PLS* I, 345-350.

Πολύ γρήγορα ὅμως ὁ Γερμίνιος, λίγο πρίν τελειώσει τό 366, ἄφησε τούς *ἀνομοίους* καί τοποθετήθηκε μεταξύ τῶν *ὁμοίων* καί *ὁμοιουσιανῶν*, κήρυττε δηλαδή ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τά πάντα ὅμοια μέ τόν Πατέρα, ἐκτός ἀπό τήν ἀγεννησία ("filium per omnia patri similem excepta in nativitate").
Αὐτό φαίνεται στήν ἐπιστολή του *«Πρός Ρουφιανόν καί Παλλάδιον Ratiaria» (PL* 10, 719-724. *CSEL* 65, 160-164) καί σέ σύντομη προσωπική του ὁμολογία πίστεως-*Symbolum* (*PL* 10, 717-718. *CSEL* 65, 47-48). Ἄλλα κείμενα τοῦ Γερμινίου δέν σώθηκαν. Μετά τό 366/7 χάνουμε τά ἴχνη του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. MESLIN, Les Ariens d' Occident, Paris 1967. M. SIMONETTI, Osservazioni sull' Altercatio Heracliani cum Germinio: *VC* 21 (1967) 39-58. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Arianesimo latino: *StMed* 3, 8 (1967) 663-774. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975. S. LONGOSZ, La tradizione nella controversia ariana (a. 318-362). Testimonianze non atanasiana: *Aug* 19 (1979) 443-468.

72. ΙΛΑΡΙΟΣ POITIERS (ΠΙΚΤΑΒΙΟΥ) (+367)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἱλάριος Poitiers (Γαλλία), ἔγγαμος καί πατέρας μιᾶς κόρης, ὑπῆρξε μεγάλη μορφή τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι οὐσιαστικά ὁ πρῶτος δυτικός θεολόγος πού ἄσκησε ἀποτελεσματική ἀντιαρειανική θεολογία, ὁ πρῶτος χριστιανός λατίνος ὑμνογράφος, ὁ πρῶτος πού ἔφερε στήν Δύση τήν ἑρμηνευτική πείρα καί τόν θεολογικό πλοῦτο τῆς Ἀνατολῆς καί ὁ πρῶτος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας τῆς Γαλ-

λίας. Εἶναι ἡ θεολογική κεφαλή τῆς ὀρθόδοξης δυτικῆς θεολογίας μέχρι τόν Ἀμβρόσιο, λόγος γιά τόν ὁποῖο κυρίως ἀνακηρύχτηκε ἀπό τήν δυτική Ἐκκλησία οἰκουμενικός διδάσκαλος. Μέ δύναμη ἐντυπωσιακή ἄλλαξε τήν πορεία τῆς λατινικῆς θεολογίας: ξεπέρασε τό ρηχό ἀπολογητικό καί ἐνθουσιαστικό κλίμα τοῦ Ἀρνοβίου (περίπου 320), τοῦ Λακταντίου (325), τοῦ Firmicus Maternus (350) καί τοῦ Marius Victorinus (363), ἔγινε ἐκφραστής τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί ἀσχολήθηκε ἄμεσα μέ τά προβλήματα τῆς ἐποχῆς του, κατηχώντας μέ ἑρμηνευτικά ἔργα τό ποίμνιο καί βοηθώντας ὅλη τήν δυτική Ἐκκλησία νά καταλάβει κι ἔτσι νά ξεπεράσει τήν κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Στό πρόσωπό του ἡ λατινική θεολογία ἐπανασυνδέθηκε μέ τήν γραμμή τοῦ Κυπριανοῦ καί ξαναβρῆκε τίς ἀνατολικές θεολογικές πηγές της. Ἀπό τήν ἄποψη αὐτήν ὁ Ἱλ. ἔγινε ὁ νέος Κυπριανός κι ἕνας μικρός Ἀθανάσιος τῆς Δύσεως.

Γεννήθηκε μεταξύ 310 καί 320 στήν γαλλική πόλη Poitiers (λατιν. Pictavium), σέ πλούσια οἰκογένεια πατρικίων, ἴσως μάλιστα ἐθνική ἀκόμα. Σπούδασε στίς μέτριες σχολές τῆς ἐπαρχίας του γραμματική, ρητορική καί στοιχειώδη ἑλληνικά. Ψυχή εὐγενική καί θαρραλέα, πνεῦμα ἀνήσυχο, προβληματίστηκε γιά τήν ἀλήθεια τῶν ἐθνικῶν καί τῶν χριστιανῶν. Δέχτηκε τό βάπτισμα ὁπωσδήποτε πρίν ἀπό τό 350, ἔτος πού χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Poitiers.

Γρήγορα συνειδητοποίησε πρακτικά καί θεολογικά τίς ποιμαντικές εὐθύνες τοῦ ἐπισκόπου καί προπαντός τήν ἀνάγκη κατηχήσεως τῶν πιστῶν. Ἡ προσπάθειά του νά θεραπεύσει τήν ἀνάγκη αὐτήν ἐκφράζεται στό *Ὑπόμνημά* του στόν *Ματθαῖο* (μεταξύ 353-356). Ἡ σημασία τοῦ ἔργου αὐτοῦ εἶναι τεράστια, διότι εἶναι τό πρῶτο στό εἶδος του γιά τήν λατινική Δύση – ἀπό τά *Σχόλια* στό ἴδιο Εὐαγγέλιο τοῦ Βικτωρίνου Πεταβίου (+304) σώζονται μόνο ἀποσπάσματα –, διότι θεμελιώνει (καί μέ τό ἄλλο του ἔργο *Tractatus mysteriorum*) τήν λατινική ἑρμηνευτική καί διότι ξεπερνᾶ τό δίλημμα μεταξύ ἱστορικογραμματικῆς καί ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας, προβάλλοντας ἀποφασιστικά τήν **τυπολογική**, τήν ὁποία ἐμπλουτίζει μέ περισσότερα στοιχεῖα. Ἐπιθυμία τοῦ Ἱλ. εἶναι νά μάθουν οἱ πιστοί νά διαβάζουν μόνοι τους τήν *ΚΔ*, νά τήν ἐφαρμόζουν στήν ζωή τους καί νά μετέχουν ἔτσι στήν **θεία δόξα**. Ἡ δόξα εἶναι κοινή στόν Πατέρα καί τόν Υἱό, ἀποτελεῖ τήν πρώτη ἐπιδίωξη τοῦ χριστιανοῦ καί γι' αὐτό ἔχει ὡς θέμα κεντρική θέση στά ἔργα τοῦ Ἱλ. Προϋπόθεση μετοχῆς στήν δόξα εἶναι ἡ ὀρθή πίστη. Τό ἴδιο καί γιά τήν λύτρωση, γιά τήν ὁποία ἔχει εἶδος «φυσικῆς» ἀντιλήψεως, πού ἐμπνέεται ἀπό τόν Κικέρωνα καί τόν Σενέκα (Pettorelli J.). Εἶναι φανερό ὅτι τό πρακτικό καί ἠθικό μέρος τῆς ἑρμηνείας του βαραίνει ἀποφασιστικά, ἕνεκα τοῦ χαρακτήρα του καί τῶν σπουδῶν του. Σχετικό ὑλικό χρησιμοποιεῖται

συχνά καί κάποτε κατά λέξη ἀπό τούς *προλόγους* τῶν μονογραφιῶν τοῦ Σαλλουστίου, τῶν *Διαλόγων* τοῦ Κικέρωνα καί τῶν *Ἱστοριῶν* τοῦ Τακίτου. Τό ὕφος του ἐπίσης, ἡ τεχνική δομήσεως τοῦ ἔργου του, ἡ ρητορική καί ἄλλα στοιχεῖα, ὑπενθυμίζουν τίς παραπάνω πηγές.

Τό εὐαγγελικό κείμενο κατανοεῖται: α) ἱστορικογραμματικά στόν οἰκεῖο του τόπο, β) στό εὐρύτερο πλαίσιο τῆς ὅλης θείας οἰκονομίας καί γ) τυπολογικά ὡς τύπος, καθώς ἔλεγαν οἱ ἀνατολικοί, ἀλλά καί species, imago, figura ἤ ratio τῶν μελλόντων, τῆς μέλλουσας ζωῆς. Τά ἱστορούμενα δηλαδή στόν *Ματθαῖο* εἶναι βέβαια γεγονότα, ἀλλά ἔχουν καί σημασία «ἐσωτερική», προφητική τοῦ μέλλοντος, ὅπως εἶχαν ὑποδείξει ὁ Τερτυλλιανός καί ὁ Κυπριανός, τούς ὁποίους ὁ Ἱλ. γνώριζε.

Νέα ἐποχή καί σπουδή στήν ἐξορία

Οἱ μακρινές ρωμαϊκές ἐπαρχίες, ὅπως ἡ σημερινή Γαλλία καί οἱ ἐκεῖ ἐπίσκοποι, ἐκτός ἐξαιρέσεων, δέν παρακολουθοῦσαν τό δρᾶμα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, πού δημιούργησε ὁ ἀρειανισμός. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τόν Ἱλ., πού δέν ἔλαβε μέρος στίς συνόδους Arles (Ἀρελάτης) (353) καί Μιλάνου (355), ὅπου ἀκυρώθηκε τό *Σύμβολο* Νικαίας καί ἀναθεματίστηκε ὁ Ἀθανάσιος. Τήν κρίση τῆς Ἐκκλησίας καί τήν διαίρεσή της σέ ὀρθοδόξους καί ἀρειανόφρονες συνειδητοποίησε μόλις τό 356, στήν σύνοδο τῆς Béziers, ὅπου συνεχίστηκε ἡ καταδίκη τῆς ὀρθόδοξης πίστεως, τήν ὁποία προσπάθησε ὁ Ἱλ. νά ὑπερασπίσει, χωρίς ἀποτέλεσμα. Ὁ ἴδιος μάλιστα ὁμολογεῖ ὅτι μόλις τότε ἄκουσε γιά τό *Σύμβολο* Νικαίας. Οἱ ἀρειανοί (= *ὅμοιοι*) ἐπίσκοποι Οὐάλης, Οὐρσάκιος καί Γερμίνιος, κινούμενοι ἄνετα στήν βασιλική αὐλή, στό Σίρμιο, ἐπιβλήθηκαν ἀπόλυτα κι ἔπεισαν τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο νά ἐξορίσει τόν ὀρθόδοξο Ἱλ. στήν μικρασιατική Φρυγία, τό ἴδιο ἔτος.

Ἡ Ἀνατολή, ὅπου ἔμεινε μέχρι τό 360, διατηρώντας μάλιστα τόν θρόνο του, ἔγινε γιά τόν Ἱλ. ἕνα πολυσήμαντο σχολεῖο. Κινούμενος ἐκεῖ ἐλεύθερα, καλλιέργησε τά ἑλληνικά του, γνώρισε σπουδαίους ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες, σπούδασε κατά τό δυνατόν τήν πλούσια θεολογική ἀνατολική σκέψη καί πληροφορήθηκε ἀπό πρῶτο χέρι τίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές τάσεις, πού σκόπευαν στήν λύση τῆς μεγάλης κρίσεως. Εὔστροφος, ἀλλά καί παραδοσιακός ὅπως ἦταν, ἐκτίμησε κι ἐνστερνίστηκε γρήγορα τήν προσπάθεια, πού εἶχε ἀρχίσει πρίν λίγα χρόνια γιά τήν προσέλκυση τῶν ὁμοιουσιανῶν στήν Καθολική Ἐκκλησία (ὁμοουσιανούς), ἡ ὁποία ἔμενε πιστή στό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας. Τήν λύση τήν εἶχε δώσει ὁ Ἀθανάσιος: οἱ ὁμοιουσιανοί, ἐφόσον ἀπέρριπταν μόνο ὡς μή βιβλικό ἤ ἐπικίνδυνο γιά σα-

βελλιανισμό τόν ὅρο *ὁμοούσιος* κι ἐφόσον θά ὁμολογοῦσαν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «φυσικός» Υἱός τοῦ Πατέρα, μποροῦσαν νά θεωροῦνται ὀρθόδοξοι, ἀρκεῖ ν' ἀναθεμάτιζαν τόν ἀρειανισμό. Βέβαια, οἱ κεφαλές τῶν ὁμοιουσιανῶν, ὁ Γεώργιος Λαοδικείας καί ὁ Βασίλειος 'Αγκύρας, τούς ὁποίους γνώρισε ὁ 'Ιλ., δέν ἦταν τόσο κοντά στήν 'Ορθοδοξία ὅσο ἔδειχναν. Πάντως τήν λύση τοῦ 'Αθανασίου ὑποστήριξε ὁ 'Ιλ. στήν 'Ανατολή (στίς συνόδους τῶν ὁμοιουσιανῶν τοῦ 358 καί 359) καί σέ ὅλη τήν Δύση, μέ γράμματα ὅσο ἦταν ἐξόριστος καί μέ συνόδους ἤ συνάξεις ἐπισκόπων ἀπό τό 360 καί μετά. Εἶναι ὅμως ἀλήθεια ὅτι ἡ τοποθέτηση τῶν ὁμοιουσιανῶν συγκινοῦσε βαθύτερα τόν 'Ιλ., πού κάπως φοβόταν τήν σύνδεση τοῦ *ὁμοουσίου* μέ τόν σαβελλιανισμό καί πού δέν θεωροῦσε τήν χρήση τοῦ *ὁμοουσίου* ὡς τήν μόνη λύση ὁμολογίας ὀρθῆς πίστεως.

Στά χρόνια τῆς ἐξορίας του καί παρά τόν σύνδεσμό του μέ τούς ὁμοουσιανούς ἀνέπτυξε δραστηριότητα γιά τήν ὑπεράσπιση γενικά τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας. Τό γεγονός ἔχει τεράστια σημασία, δεδομένου ὅτι ἀπό τό 357, ὅταν ὁ κορυφαῖος ἐπίσκοπος τῆς Δύσεως, ὁ Λιβέριος Ρώμης, καί ἡ σεβασμιότερη μορφή τῆς Δύσεως, ὁ Ὅσιος Κορδούης, ὑπέκυψαν καί ὑπέγραψαν ἡμιαρειανικά *σύμβολα* (Σιρμίου), ὁ 'Ιλ. ἔμενε ὁ σπουδαιότερος δυτικός θεολόγος ἐπίσκοπος, πού ἀντιστεκόταν στόν ἀρειανισμό καί πού ἦταν σέ θέση νά διαφωτίσει θεολογικά τούς δυτικούς. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀναγκάστηκε νά ἀναθεματίσει τόν Ρώμης Λιβέριο γιά τήν ὑποχώρησή του, ὑπενθυμίζοντας ἐν μέρει τήν στάση τοῦ Κυπριανοῦ.

Τριαδολογία

Παράλληλα, στά χρόνια τῆς ἐξορίας του, ἐπιδόθηκε στήν σύνταξη σπουδαίων θεολογικοαντιρρητικῶν, ἱστορικῶν καί λιβελλικῶν ἔργων. Ἔτσι περάτωσε τό *De Trinitate*, ἕνα στέρεο λογικο-θεολογικό οἰκοδόμημα, πού θά μποροῦσε νά γίνει εὐρύτερα σεβαστό, πού ἔδειξε γιά πρώτη φορά μέ σαφήνεια στήν Δύση τήν κακοδοξότητα τοῦ ἀρειανισμοῦ, πού ἀποτέλεσε τήν πηγή καί τό θεμέλιο γιά ὅλα τά μεταγενέστερα λατινικά δογματικά ἔργα τοῦ εἴδους. 'Ο 'Ιλ. ἐκκινεῖ πάντοτε ἀπό βιβλική βάση, κατανοεῖ ὅμως τόν Υἱό ὡς Λόγο καί σοφία, ἐκφράζοντας μᾶλλον ἀσυνείδητα εἶδος subordinatio, ἀφοῦ συγχρόνως ἐπιμένει ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τήν φύση τοῦ Πατέρα, τοῦ ὁποίου δέν εἶναι χρονικά μεταγενέστερος. 'Ιδιαίτερη σημασία ἔχει ὅτι γνώριζε τήν διαφορετική χρήση τῶν ὅρων φύση-οὐσία, ὑπόσταση καί πρόσωπο σέ 'Ανατολή καί Δύση. Καί μάλιστα ὅτι στήν 'Ανατολή ὁ ὅρος ὑπόσταση-substantia ταυτίζεται μέ τό πρόσωπο, ἐνῶ ἡ οὐσία-

essentia εἶναι ἕν, ἑνιαία, γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό. Βέβαια δέν χρησιμοποιεῖ ἀνάλογα τόν ὅρο πρόσωπο-ὑπόσταση καί γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο μάλιστα χαρακτηρίζει ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ καί δή ὡς res-πρᾶγμα (VIII 21) τῆς θείας οὐσίας (Πατέρα καί Υἱοῦ). Τελικά δηλαδή δέν διέκρινε εἶναι καί οὐσία στόν Θεό, μέ ἀποτέλεσμα νά κατανοεῖ τήν ἐκπόρευση (procedere) τοῦ ἁγ. Πνεύματος ὡς ὀφειλόμενη στήν θεία οὐσία, ἄρα καί στόν Πατέρα καί στόν Υἱό, καθώς ἀργότερα, πολύ ἀναλυτικότερα θά διδάξει ὁ Αὐγουστῖνος. Μέ τόν τρόπο αὐτό θεμελιωνόταν θεολογικά ἡ ἀδυναμία τῆς Δύσεως νά διακρίνει μέ συνέπεια οὐσία (essentia) καί ὑπόσταση (substantia) καί συνεπῶς θεμελιωνόταν ἡ σύνδεση τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ὄχι μέ τό εἶναι (τήν ὑπόσταση) τοῦ Πατέρα, ἀλλά μέ τήν θεία οὐσία, πού βέβαια εἶναι κοινή στά τρία πρόσωπα. Μόνο κάνοντας ὀρθά τήν διάκριση αὐτή κατανοοῦμε γιατί ἡ ἐκπόρευση ἀποτελεῖ ἔργο ἀποκλειστικό τοῦ εἶναι-ὑποστάσεως τοῦ Πατέρα. Διαφορετικά φθάνει κανείς στήν θεωρία τῆς κοινῆς ἤ διπλῆς, ὅπως ἀνέλυε ὁ Αὐγουστῖνος, ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος, δηλαδή ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, ἀφοῦ τά δύο πρόσωπα ἔχουν κοινή οὐσία.

Τήν ἴδια περίπου ἐποχή ἤ λίγο ἀργότερα (359-363) ἔγραψε ἀνάλογο ἔργο καί ὁ Marius Victorinus, πού ὅμως παρασυρόταν σέ ἀτέρμονες φιλοσοφικομεταφυσικές ἀναλύσεις, γνώριζε λίγο τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί πολύ λιγότερο τήν προηγούμενη σχετική διεργασία πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή. Βέβαια καί ὁ Ἱλ. ἐξετάζει στό ἔργο του μόνο τά γενικά προβλήματα, δέν εἰσέρχεται στίς λεπτές διακρίσεις καί ἀναλύσεις, πού ἀπαιτοῦν ὄντως ἄριστη γνώση φιλοσοφίας, τήν ὁποία ἐκεῖνος θεωρεῖ – τήν νεοπλατωνική κυρίως – αἰτία τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἐκθέτει ὅσα θεωρεῖ ἀναγκαῖα γιά νά εἶναι κανείς ὀρθόδοξος, ὅσα ἀρκοῦν γιά νά συμφωνήσουν οἱ διηρημένοι δυτικοί καί ὅσα μπορεῖ νά καταλάβει ὁ δυτικός κόσμος. Αὐτό ἀκριβῶς δείχνει ὅτι γράφει πρώτιστα ὡς ποιμένας. Ἐντούτοις μορφολογικά τό κείμενό του δέν προϋποθέτει ὁμιλία, ἀλλά συνθετικό ἔργο, εἶδος διατριβῆς, τοῦ ὁποίου μάλιστα ἡ θεματική (θεολογία, τριαδολογία, χριστολογία, παρουσιάζει ὁμοιότητα μέ τίς *ὁμιλίες* τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης (359), τοῦ ὁποίου ἀπέφευγε τόσο τήν ἀλληγορική ὅσο καί τήν αὐστηρή ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία.

Στήν διάρκεια τῆς ἐξορίας του, ἀρχές τοῦ 359, συνέταξε καί τό *De synodis*, τό ὁποῖο ἐξετάζει *ὁμολογίες* καί ὑλικό σχετικό μέ τίς ἀρειανικές κυρίως συνόδους μετά τό 325, ὅπως ἔκανε πρίν καί ὁ Ἀθανάσιος στό ὁμώνυμο ἔργο του. Προπαντός ἐπιχειρεῖ νά δείξει τήν ταυτότητα τῶν ὅρων *ἴσος* (aequalis) καί *ὅμοιος* (similis). Οἱ ὅροι αὐτοί, διατυπωμένοι ἀπό τούς *ὁμοίους* καί τούς *ὁμοιουσιανούς*, ἐάν ἑρμηνευτοῦν ὀρθόδοξα, δηλαδή ἀπόλυτα καί ὄχι σχετικά, σημαίνουν

ὅ,τι καί τό *ὁμοούσιος*, ἀρκεῖ καί αὐτό νά μήν κατανοηθεῖ σαβελλιανικά.

Ἡ προσπάθειά του γιά τήν προσέλκυση τῶν ὁμοιουσιανῶν φάνηκε ν' ἀποτυγχάνει, διότι οἱ περισσότεροι ὁμοιουσιανοί τῶν συνόδων Ἀγκύρας (358), Σιρμίου (358) καί Σελευκείας (359) ὑπέκυψαν καί συμφώνησαν στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (360) μέ τούς *ὁμοίους*, οἱ ὁποῖοι ἀπέρριπταν τήν ὁμοιότητα οὐσίας στόν Πατέρα καί τόν Υἱό καί οἱ ὁποῖοι εἶχαν ἐπικρατήσει στήν σύνοδο τοῦ Ρίμινι. Ὁ Ἱλ., ἀφοῦ μάταια ζήτησε ἀπό τόν αὐτοκράτορα νά διεξαχτεῖ δημόσια συζήτηση μέ τόν ἴδιο καί τόν συμπατριώτη του ἐπίσκοπο Σατουρνῖνο Arles, πῆρε τουλάχιστον ἄδεια νά ἐπιστρέψει στήν ἕδρα του. Ἦταν ἡ στιγμή πού οἱ ἐπίσκοποι Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ἐκτός ἀπελπιστικά λίγων, εἶχαν ὑποκύψει στόν ἀρειανισμό (στούς *ὁμοίους*).

Τότε, μέ συνεργό τήν ἀρχική ἀδιαφορία τοῦ Ἰουλιανοῦ πού μόλις ἀνακηρύχτηκε στό Παρίσι αὐτοκράτορας, ἀνασύνταξε τούς πτοημένους ἐπισκόπους τῆς χώρας του καί σέ σύνοδο στό Παρίσι (361) τούς ἔπεισε νά ἐπανέλθουν στήν Ὀρθοδοξία, ἐπικυρώνοντας τό *Σύμβολο* Νικαίας καί ἀπορρίπτοντας τό ἀρειανικό *σύμβολο* πού ὑπέγραψαν στό Rimini (359), χωρίς καί νά καταδικάσει ὅσους ἀπό φόβο ὑπέγραψαν τό σύμβολο τοῦτο. Τό ἴδιο ἔκανε καί τό 364 γιά τούς ἐπισκόπους τῆς βόρειας Ἰταλίας, στήν πρωτεύουσα τῆς ὁποίας, τό Μιλάνο, ἐπίσκοπος ἦταν ὁ ἀρειανός Αὐξέντιος, τόν ὁποῖο δέν μπόρεσε τελικά ν' ἀπομακρύνει. Μέ αὐτές καί ἄλλες ἐνέργειες πέτυχε ὁ Ἱλ. νά μειώσει σέ μεγάλο βαθμό τόν ἀρειανισμό στήν Δύση. Παράλληλα καταπολέμησε καί τόν καισαροπαπισμό, τήν ἐπέμβαση τοῦ αὐτοκράτορα στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα, ὅπως εἶχαν κάνει ἐνωρίτερα ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Ὅσιος Κορδούης. Ὁ Ἱλ. στόν διπλό του ἀγώνα, ἐναντίον τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ καισαροπαπισμοῦ, ὑπῆρξε ὄχι μόνο σταθερός, ἀλλά καί ὀξύς καί τερτυλλιανικά σκληρός, ἐνῶ γιά τό ποίμνιο καί τούς φίλους του ἦταν ἤπιος, συνετός, ἐπιβλητικός καί ἀγαπητός.

Ἑρμηνευτική, μοναχισμός, ὑμνῳδία (360-367)

Ἐλευθερωμένος ὁ Ἱλ. ἀπό τό ἄγχος καί τούς ἀγῶνες ἐναντίον τοῦ ἀρειανισμοῦ, ἐπιδόθηκε ἀπερίσπαστος στήν θεολογική καί ποιμαντική θεμελίωση τῆς τοπικῆς του ἀλλά καί τῆς ὅλης δυτικῆς Ἐκκλησίας. Ἔγραψε τό πολυσήμαντο ἔργο του *Tractatus mysteriorum*, τό ὁποῖο θεμελίωσε τήν πνευματική ἑρμηνεία τῆς Δύσεως καί γι' αὐτό εἶναι τό πιό σπουδαῖο ἔργο τῆς ἀρχαίας λατινικῆς χριστιανικῆς γραμματείας. Στό ἔργο ἀνιχνεύεται κι ἑρμηνεύεται ἡ ὅλη θεία οἰκονομία μέσω τῶν προσώπων. Ὁ Ἀδάμ, ὁ Νῶε, ὁ Ἀβραάμ, ὁ Ἰσαάκ, ὁ Ἰα-

κώβ, ὁ Μωυσῆς εἶναι προάγγελοι καί τύποι τοῦ Χριστοῦ, στόν ὁποῖο κορυφώνεται ἡ ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας. Ἀπορρίπτονται συγχρόνως καί ἡ αὐστηρή ἀλληγορική καί ἡ αὐστηρή ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία, μολονότι καί τήν ἱστορικότητα τῶν διηγουμένων δέχεται καί πνευματικό περιεχόμενο ἀναζητᾶ σ' αὐτά (ΙΙ 2). Στό σημεῖο αὐτό ἔχει θαυμαστή ἰσορροπία, ἡ ὁποία, σέ συνδυασμό μέ τά λοιπά χαρακτηριστικά τοῦ ἔργου του, τόν κάνει πρωτότυπο. Ἔτσι ὁ Ἱλ., ἄν καί θεολογικά δέν ἔφτασε στό ὕψος τῶν ἀνατολικῶν Πατέρων, ἀπό τούς ὁποίους ἔμμεσα ἤ ἄμεσα τράφηκε, διατήρησε τήν ἰδιοτυπία του, ὅπως τήν διατήρησε καί σέ σχέση μέ τούς λατίνους συγγραφεῖς τῆς Β. Ἀφρικῆς. Τίς πηγές του χρησιμοποιοῦσε μέ τόση ἀφομοιωτική δύναμη, ὥστε δύσκολα διακριβώνονται τά συγκεκριμένα του δάνεια.

Στό ἴδιο ἑρμηνευτικό κλίμα ἀνήκει καί τό ὑπομνηματιστικό του *Tractatus super Psalmos*, πρῶτο λατινικό ὑπόμνημα στούς Ψαλμούς. Εἶναι κείμενο θεολογικά καί φιλολογικά πολύ πιό φροντισμένο ἀπό τό προηγούμενο ἔργο του, γραμμένο καί μέ τήν πλούσια σχετική πείρα τῆς Ἀνατολῆς καί μάλιστα τοῦ Ὠριγένη καί τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, τούς ὁποίους μποροῦσε νά παρακολουθεῖ τουλάχιστον μέ τήν βοήθεια λεξικῶν καί ἴσως καί μεταφραστῆ. Τά ἑλληνικά τοῦ Ἱλ. δέν ἦταν φυσικά σάν τοῦ Ἱερωνύμου ἤ τοῦ Ρουφίνου, ἀλλά μποροῦσε νά ἐπισημαίνει ἀκόμα καί τίς ἀνακρίβειες τῆς λατινικῆς μεταφράσεως τῶν Ο′ (ἐπισημαίνει 25 περιπτώσεις).

Ὁ **μοναχισμός** τῆς Δύσεως ὀφείλει τήν σύνδεσή του μέ τόν ἐπίσκοπο καί τήν μεγάλη του ὤθηση στόν Ἱλ. Ἤδη τό 356 εἶχε γνωρίσει τόν μετέπειτα (371) ἐπίσκοπο Tours Μαρτῖνο, πού ἐργάστηκε γιά πολλά χρόνια ἱεραποστολικά κι ἔζησε γιά ἕνα διάστημα ὡς ἀναχωρητής. Τό 360 τόν δέχτηκε ὁ Ἱλ. στό Poitiers καί τόν βοήθησε νά ἱδρύσει μονή στήν Liguge, τήν πρώτη δηλαδή μονή στόν δυτικό χριστιανισμό.

Ὁ Ἱλ. εἶναι ἀκόμα ὁ πρῶτος συντάκτης καθαυτό **λειτουργικῶν ὕμνων** στήν λατινική. Ἐντυπωσιασμένος ἀπό τόν πλοῦτο τῆς λειτουργικῆς ποιήσεως στήν Ἀνατολή, ἔγραψε ἀνάλογους ὕμνους μέ σκοτεινό γλωσσικό ὕφος, στούς ὁποίους μέ λυρισμό διατύπωνε τήν ὀρθή πίστη κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί πρόβαλλε τόν χριστιανικό βίο. Οἱ ὕμνοι του, ἀπό τούς ὁποίους ἀνακαλύφτηκαν τρεῖς γνήσιοι, ἀλλά ἀποσπασματικά, χρησιμοποιήθηκαν τότε ἐλάχιστα στήν λατρεία. Ἔγιναν ὅμως ἡ ἀπαρχή τῆς λατινικῆς λειτουργικῆς ὑμνωδίας καί τό ἔναυσμα γιά νά συντάξει λίγο ἀργότερα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου τούς δικούς του.

Ἡ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία τό 1851 κατέταξε τόν Ἱλ. μεταξύ τῶν «doctores ecclesiae» καί τιμᾶ τήν μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἰλ. ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, ὁ καλύτερος τῆς ἐποχῆς του στήν Δύση. Τό ὕφος του ὅμως εἶναι συχνά πολύ σκοτεινό καί κάνει τήν κατανόηση τοῦ κειμένου ἐνίοτε ἀδύνατη. Καί στήν ὀργάνωση, τήν δόμηση, τῆς ὕλης δέν εἶναι πάντα μεθοδικός καί συνεπής. Ἐντούτοις, ἡ συμμετοχή στά γραφόμενα, ἡ συχνή αὐτοβιογραφική τάση καί ἡ ἐξιστόρηση σύγχρονων γεγονότων δίνουν στά ἔργα του θαυμαστή ἀμεσότητα, πού βοήθησε πολύ νά διαβαστοῦν καί νά ἐπιδράσουν στούς σύγχρονους καί μεταγενέστερους δυτικούς. Τά ἔργα του διακρίνονται σέ ἐξηγητικά (ὅπως τό ὑπόμνημα στόν *Ματθαῖο*, ἡ πραγματεία περί *Μυστηρίων*, ἡ πραγματεία στούς *Ψαλμούς*), δογματικοθεολογικά (ὅπως *Περί ἁγ. Τριάδος*), ἱστορικοαντιρρητικά (ὅπως τό *Περί συνόδων*, τό *Corpus* μέ σχετικά ἀποσπάσματα χαμένων ἔργων καί τό *Κατά ἀρειανῶν*), ἐναντίον σημαντικῶν προσώπων τῆς ἐποχῆς (ὅπως *«κατά»* τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, τοῦ Λιβερίου Ρώμης καί ἄλλων ἐπισκόπων), ἐπιστολές (πρός αὐτοκράτορα κι ἐπισκόπους) καί ὕμνους.

Commentarius in Evangelium Matthaei (Ὑπόμνημα εἰς τό Εὐαγγέλιον τοῦ Ματθαίου). Γράφηκε μεταξύ 353 καί 356 καί εἶναι τό πρῶτο πλῆρες λατινικό ὑπόμνημα βιβλικοῦ κειμένου.

PL 9, 917-1076. A. FEDER: *CSEL* 65 (1916). J. DOIGNON: *SCh* 254 καί 258.

Liber II ad Constantium (Βιβλία δύο πρός Κωνστάντιον) καί
Liber contra Constantium (Κατά Κωνσταντίου). Γράφηκαν τό πρῶτο τό 359 καί τό δεύτερο τό 359/60. Ἰδιαίτερα στό δεύτερο ὁ Ἰλ. γίνεται πολύ ὀξύς ἔναντι τοῦ Κωνσταντίου καί τό ἔργο παίρνει μορφή λιβέλλου.

α) *PL* 10, 563-572. *CSEL* 65, 195-205. β) *PL* 10, 571-603.

De Trinitate (Περί Τριάδος) ἤ **Adversus arianos** (Κατά ἀρειανῶν). Γράφηκε μεταξύ 357 καί 360, μέ τήν πλούσια πείρα τῆς Ἀνατολῆς, γιά νά ἐξηγήσει τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί νά ἀνατρέψει τόν ἀρειανισμό. Ἀποτελεῖται ἀπό 12 βιβλία.

PL 10, 9-472. G. TEZZO, La Trinità, Torino 1971 (μέ ἰταλ. μετάφρ.). P. SMULDERS, De Trinitate. Praefacio-Libri I-VII: *CCL* 62 (1979)· καί Libri VIII-XII: *CCL* 62 (1980).

De synodis seu de fide Orientalium (Περί συνόδων ἤ Περί πίστεως τῶν Ἀνατολικῶν). Γράφηκε ἀρχές τοῦ 359 ὡς ἀπάντηση στούς γάλλους ἐπισκόπους καί σέ συνάφεια μέ τό προηγούμενο ἔργο. Ἀποτελεῖται ἀπό 92 κεφάλαια. Ὁ χαρακτήρας του εἶναι περισσότερο θεολογικός καί λιγότερο ἱστορικός.

PL 10, 471-546.

Tractatus mysteriorum (Πραγματεία περί μυστηρίων). Γράφηκε μετά τό 360 γιά νά ἐξηγήσει τά μυστήρια, δηλαδή τίς μυστηριώδεις προεικονίσεις τοῦ Χριστοῦ σέ πρόσωπα τῆς *ΠΔ* καί νά χρησιμεύσει ὡς ἐγχειρίδιο στούς ἑρμηνευτές ἤ ἱεροκήρυκες.

A. FEDER: *CSEL* 65, 3-38. *PLS* 1, 246-270. J.-P. BRISSON: *SCh* 19 bis (1967).

Contra arianos vel Auxentium (Κατά ἀρειανῶν ἤ Αὐξεντίου). Γράφηκε τό 364, μετά τίς προσπάθειές του νά ἐκθρονίσει τόν ἀρειανό Αὐξέντιο Μιλάνου.

PL 10, 609-618.

Tractatus super Psalmos (Πραγματεία εἰς τούς Ψαλμούς). Γράφηκε ἀπό τό 364 καί ὕστερα μέ τήν πείρα τῆς ἀνατολικῆς ἑρμηνευτικῆς καί δή τοῦ Ὠριγένη. Δέν σώζεται πλῆρες.

A. ZINGERLE: *CSEL* 22. *PL* 9, 221-908. *PLS* 1, 241-246. A. WILMART: *RB* 43 (1931) 277-288.

Ὕμνοι. Πρόκειται γιά τούς τρεῖς (ὄχι ἀκέραιους) σωζόμενους λειτουργικούς ὕμνους *Ante saecula qui manes, Fefellit saevam* καί *Adae carnis gloriosa*. Ὁ Ἰλ. ἄρχισε νά γράφει ὕμνους στήν ἐξορία του. Αὐτοί ὅμως ἐδῶ γράφηκαν μᾶλλον μετά τό 364 καί ἀνακαλύφτηκαν στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα. Εἶναι δυσνόητα καί ὑπερφορτωμένα τετράστιχα στροφικά ποιήματα σέ προσωδιακά ἀλλά καί λαϊκά μέτρα μέ ἀλφαβητική ἀκροστιχίδα (τά δύο πρῶτα).

A. FEDER: *CSEL* 65, 207-223. N. MYERS, The Hymns of Saint Hilary of Poitiers..., Philadelphia 1928. *PLS* 1, 271-281.

Opus historicum καί **Liber adversus Valentem et Ursacium.** Συλλογή συνοδικῶν κειμένων, ἐπιστολῶν διαφόρων καί ἀντιρρητικῶν ἔργων τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰλ., πού συγκροτήθηκε ἀπό τό 356 μέχρι τό 367 καί κυκλοφόρησε ἴσως μετά τόν θάνατό του, κάτι πού κάνει πιθανή τήν ἐπέμβαση καί ἄλλου συγγραφέα. Ἡ συλλογή δημοσιεύτηκε μέ τόν τίτλο Collectanea antiariana Parisina. Τά κείμενά της ἀφοροῦν τήν ἐποχή ἀπό τό 343 μέχρι τό 366 καί περιέχει καί τό *Κατά Οὐαλεντίνου καί Οὐρσακίου* σπουδαῖο ἔργο του, γραμμένο τό 356/357.

A. FEDER: *CSEL* 65, 43-193. *PL* 10, 571-606, 627-724.

Ἀποσπάσματα. Διασώθηκαν σύντομα ἀποσπάσματα ἀπό τά χαμένα ἔργα του *Tractatus in Iob* (*CSEL* 65, 229-231), *Expositio epistulae ad Timotheum* (αὐτόθι, 233-4), *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa* (*PL* 10, 545-548). Καί δύο νέα ἀποσπάσματα: *Bijdragen Tijdschr. voor Filos. en Theol.-Nijmegen* 39(1978)234-243). Ἀπό τό ἔργο του *Libellus contra Dioscorum medicum ad Sallustium praefectum* δέν σώζεται τίποτα.

Νόθα. Ἔργα, ὅπως ἡ *ἐπιστολή* πρός Abram filiam (τήν κόρη του), *ὕμνοι* καί σύντομα κείμενα, πού τοῦ ἀποδόθηκαν, δέν ἀνήκουν στόν Ἱλ. (*CSEL* 65, 217-223, 237-244, 245-251. *PL* 10, 879-888. Βλ. καί *CPL* 465-472).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά:

A. L. FEDER, Studien zu Hil. v. Poitiers, I-III, Wien 1910-1912. G. GIAMBERARDINI, S. Ilario di P. e la sua attività apostolica e litteraria, Cairo 1956. M. MESLIN, H. de P., Paris 1959. P. GALTIER, Saint Hil. de P., le premier docteur de l' église latine, Paris 1960. E.-R. LABANDE (ἐκδότη), Hil. de P.: évêque et docteur, Paris 1968 (διαλέξεις τῶν J. DANIÉLOU, H.-I. MARROU, B. DE GAIFFIER, M.-J. LE GUILLOU καί J. FONTAINE). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ ἐκδότη, Hilaire et son temps. XVI[e] centenaire de la mort de S. Hilaire. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.-3 octobre 1968, Paris 1969 (18 ἀνακοινώσεις πού ἀφοροῦν ἱστορικά, ἑρμηνευτικά, θεολογικά καί φιλολογικά προβλήματα τοῦ βίου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἱλ.). R. THOUVENOT, Hilaire, évêque de P.: *Bull. de la societé des Antiquaires de l' Ouest* 10 (1969) 451-468. J. DOIGNON, Hil. de P. avant l' exil..., Paris 1971. B. DE GAIFFIER, Saint Hil., patron du royaume de Francs: *AB* 95 (1977) 24. Hilaire de Poitiers. La Trinité, introd. A. MARTIN, trad. A. Martin avec la collaboration de L. BRÉSARD (Les Pères dans la foi), Paris 1981. J. DOIGNON, Hilaire de Poitiers Kirchenpolitiker?: *RHE* 80 (1985) 441-454.

Θεολογικά:

J. E. EMMENEGGER, The Functions of Faith and Reason in the Theology of S. Hil. of P., Washington 1947. G. GIAMBERARDINI, De incarnatione Verbi secundum S. Hil. Pictaviensem, Piacenza 1948. I. F. McHUGH, The Exaltation of Christ in the Arian Controversy. The Teaching of St. Hilary, Shrewsbury 1959. A. FIERO, Sobre la gloria en San Hilario..., Roma 1964. A. CHARLIER, L' Église corps du Christ chez s.H. de P.: *EThL* 41 (1965) 451-477. A. MARTINEZ SIERA, La prueba escrituristica de los arianos seguin s. Hil. de P., Santander 1965. C. F. A. BORCHARDT, Hilary of P.' Role in the Arian Struggle, Den Haag 1966. J. FONTAINE, La nascita dell' umanesimo cristiano nella Gallia romana, Sant' Ilario di Poitiers: *RSLR* 6 (1970) 18-39. J. M. McDERMOTT, Hilary of P.; the infinity nature of God: *VC* 27 (1973) 172-202. I. OPELT, Hilarius von P. als Polemiker: *VC* 27 (1973) 203-217. W. REINHARDT, Time and history in the thought of Hil. of P. (διατριβή), Vanderbilt Univ. Nashville 1973. A. PEÑAMARÍA DELLANO, Fides en Hilario de P.: *Miscelanea Comillas* 29 (1971) 5-102. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Libertad, merito y gracia, en la soteriologia de Hilario de P. Precursor de Pelagio o Agustin?: *REAug* 20 (1974) 234-250. W. G. RUSCH, Some observations on Hil. of P.' christological language in De Trinitate: *SP* 12 (1975) 261-264. J. W. JACOBS, The western roots of the christology of St. Hilary of P. A heritage of textual interpretation: *SP* 13 (1975) 198-203. C. B. KAISER, The development of Johanine motifs in Hilary's doctrine of the Trinity: *SJTh* 29 (1976) 237-247. J. DOIGNON, Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hil. de P.: *RSPh* 60 (1976) 565-578. L. F. LADARIA, El Espiritu santo en San Hilario de P., Madrid Ed. Easpa 1977. G. M. NEWLANDS, Hilary of P., a study in theological method, Bern Lang 1978. G. PELLAND, Le thème biblique du règne chez Hil. de P.: *Gregorianum* 60 (1979) 639-674. M. PELLEGRINO, Martiri e martirio nel pensiero di S. Ilario di P.: *SSR* (1980) 5-80. R. CANTALAMESSA, Cristo "Imagine di Dio". Le tradizioni patristiche

in Hilary of Poitiers Commentary on Matthew, Roma, "Augustinianum" 1981. J. DOIGNON, Pierre "fondement de l' Église" et foi de la confession de Pierre "base de l' Église" chez Hilaire de P.: *RSPh* 66 (1982) 417-425. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Deux traditions sur la vie contemplative chez Hil. de Poitiers: *Helmantica* 34 (1983) 163-169. A. G. S. ANYANWU, The christological anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms (διατριβή), Roma Tip. Olimpica 1983. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, II: Les premiers grands exégètes latins, Paris Cerf 1983, σσ. 65-98. G. PELLAND, La "subjectio" du Christ chez S. Hilaire: *Gregorianum* 64 (1983) 432-452. M. FIGURA, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers, Freiburg 1984. M. DURST, Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (διατριβή), Bonn 1985. L. ROMEO, Giudei e pagani nella storia della salvezza secondo il Commento a Matteo di Ilario di Poitiers: *SMSR* 9 (1985) 314-352. L. BRÉSAR, Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance: *BLE* 86 (1985) 83-100.

Ἱστορικά-φιλολογικά-ἑρμηνευτικά:

M. F. BUTTEL, The Rhetoric of St. Hil. of P., Washington 1933. M. SIMONETTI, Note sul commento a Matteo di Ilario di P.: *VetChr* 1 (1964) 35-64. E. GOFFINET, L' utilisation d' Origène dans le Commentaire de Psaumes de s. Hil. de P., Louvain 1965. CH. KANNENGIESSER, L' héritage d' Hil. de P. I: *RSR* 56 (1968) 435-436. G. DEL TON, Sanctus Hilarius primus ex Latinis christianis scriptoribus hymnographicus: *Latinitas* 16 (1968) 86-95. W. WILLE, Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von P. (διατριβή), Hamburg 1969. G. LUTZ, Das Psalmenverständnis des Hil. von P. (διατριβή), Trier 1969. Y. M. DUVAL, Vrais et faux problèmes concernant le retour d' exil d' Hil. de P. et son action en Italie en 360-363: *Athenaeum* 48 (1970) 251-275. N. J. GASTALDI, Hilario de P., exegeta del Salterio..., Paris Beauchesne 1969. Y. M. DUVAL, Une traduction latine du Symbole de Nicée et une condamnation d' Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d' Hilaire ou pièces des Actes du concil?: *RB* 82 (1972) 7-25. J. DOIGNON, L' élogium d' Athanase dans les fragments de l' Opus historicum d' Hil. de P. antérieurs à l' exil: *Politique et théologie chez Athanase d' Alexandrie...* (ἐκδ. Ch. Kannengiesser), Paris Beauchesne 1974, σσ. 337-348. J. FONTAINE, L' ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d' Hil. à Cassien: *Atti del Colloquio sul tema La Gallia Romana...*, Roma, Accad. nazion. dei Lincei 1973, σσ. 87-115 (βλ. καί σσ. 194-198). W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II... (διατριβή), Tübingen 1976. J. DOIGNON, Y a-t-il, pour Hil. de P., une inintelligentia de Dieu? Étude critique et philologique: *VC* 33 (1979) 226-233. Βλ. καί ἄρθρα τοῦ ἰδίου εἰς *REAug* 80 (1978) 95-107· *NTS* 26 (1979) 118-126· *Orpheus* N.S. 1 (1980) 334-347· *JAC* 23 (1980) 58-64· *Caesarodunum* 15 bis (1980) 215-226· *VetChr* 17 (1980) 29-47· *Riv. St. Lett. relig.*, Ital. 16 (1980) 418-428· *RSPh* 64 (1980) 477-489· *BLE* 76 (1975) 187-196. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981 (γιά τόν Ἱλ. σσ. 81-94). J. DOIGNON, Quatre formules énigmatiques dans l' exégèse d' Hilaire de Poitiers: *VC* 38 (1984) 371-384. Δ. ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΑ, De sancti Hilarii Pictaviensis Hymni tertii aliquot quaestionibus: *Ἀθηνᾶ* 77 (1978/9) 277-290. J. DOIGNON, Les premiers commentateurs latins de l' Écriture et l' oeuvre exégétique d' Hilaire de Poitiers: *NTA* 27 (1984) 509-521. G. PELLARD, Une exégèse de Gn. 2, 21-24 chez S. Hilaire (Tract. myst. 1, 5, tr. ps. 52, 16): *Science et esprit* 34(1982)85-102. J. DRISCOLL, The transfiguration in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew: *Aug* 24 (1984) 395-420. H. BRENNECKE, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur 3. Phase des Arianischen Streites (337-367), Berlin 1984.

73. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΤΑΒΕΝΝΗΣΙΩΤΗΣ (+368)

διάδοχος τοῦ Παχωμίου

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Θεόδωρος Ταβεννησιώτης ὑπῆρξε ὁ σπουδαιότερος μαθητής τοῦ γενάρχη τοῦ κοινοβιακοῦ βίου, τοῦ Παχωμίου. Ἔδωσε τήν ὁριστική μορφή στόν παχωμιανό μοναχισμό, ἐνίσχυσε τήν θέση τοῦ Γενικοῦ ἡγουμένου στό σύνολο τῶν κοινοβίων, μολονότι ὅλα εἶχαν καί δικό τους ἡγούμενο, καί ὕψωσε σέ αὐθεντία τόν *Κανόνα* τοῦ Παχωμίου. Γεννήθηκε στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰώνα στήν πόλη Snê τῆς Ἄνω Αἰγύπτου ἀπό εὔπορους γονεῖς, πού φρόντισαν τήν παιδεία του. Ἀπό ἔφηβος ζοῦσε ἀσκητικά καί σέ ἡλικία 14 ἐτῶν ζήτησε κι ἔγινε δεκτός στήν «κοινωνία» (κοινόβιο) τοῦ Παχωμίου, μολονότι πιθανότερο εἶναι νά προσκολλήθηκε πρῶτα στήν συνοδεία-κύκλο κάποιου ἀναχωρητῆ κι ἔπειτα νά μπῆκε στήν «κοινωνία» τοῦ Παχωμίου. Πάντως προόδευσε στήν ἄσκηση τόσο πολύ, ὥστε σέ ἡλικία 20 ἐτῶν ὁ Παχώμιος τοῦ ἀνέθεσε νά διδάξει τούς μοναχούς, οἱ παλαιότεροι τῶν ὁποίων ἀντέδρασαν. Αὐτό καί ἄλλα περιστατικά δείχνουν ὅτι ὁ Θεόδωρος ἔγινε ὁ ἐκλεκτός καί πολύ ἀγαπημένος μαθητής τοῦ Παχωμίου, ὁ ὁποῖος, ἐνῶ τόν τιμωροῦσε αὐστηρά γιά τά λάθη του, τοῦ ἀνέθετε καί μεγάλες εὐθύνες. Ἔτσι περί τό 337 τόν τοποθέτησε ἡγούμενο στήν μονή Ταβεννήσεως καί μετά τόν πῆρε στό Βαῦ ἤ Παβοῦ (Faou), ἀπό ὅπου ὁ Παχώμιος μέ τήν βοήθεια ἄλλων καί δή τοῦ Θεοδώρου καθοδηγοῦσε κι ἐπέβλεπε τήν ζωή ὅλων τῶν κοινοβίων του.

Ὅταν τό 346 ὁ Παχώμιος πέθαινε, οἱ περισσότεροι μοναχοί περίμεναν νά ὑποδείξει ὡς διάδοχό του τόν Θεόδωρο. Ὑπέδειξε ὅμως τόν Πετρώνιο, πού πέθανε σέ λίγους μῆνες. Νέος διάδοχος τῆς παχωμιανῆς «κοινωνίας» ἔγινε ὁ Ὡρσίσιος, πού περί τό 350/1 ἤ νωρίτερα, ἀδυνατώντας νά ἀντιμετωπίσει τήν ἀντίδραση πολλῶν μοναχῶν, προσέλαβε ὡς *Γενικό* ἡγούμενο τόν Θεόδωρο, στόν ὁποῖο ἄφησε οὐσιαστικά ὅλες τίς εὐθύνες. Τότε ὁ Θεόδωρος ἀνέπτυξε θαυμαστή κι ἐπιτυχή δραστηριότητα. Ἐπέβαλε τάξη μέ τόν θεληματικό χαρακτήρα του, ἵδρυσε καί νέα κοινόβια, προώθησε τήν ὀργάνωση ὅλων τῶν κοινοβίων μέ τήν βοήθεια τῆς πείρας καί τῆς παιδείας του κι ἔγινε σεβαστός ἀββᾶς μέ τήν ἀρετή τῆς ἀσκήσεως καί τῆς καθοδηγήσεως τῶν μοναχῶν. Κοιμήθηκε περί τό 368. Τό ἔργο του ἐκτιμήθηκε πολύ καί ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο.

ΕΡΓΑ

Ἄφησε ὀλιγάριθμα κοπτικά κείμενα, *Κατηχήσεις* οἰκοδομητικές κυρίως κι *Ἐπιστολές*, τά φιλολογικά προβλήματα τῶν ὁποίων εἶναι ἴδια μ' ἐκεῖνα πού εἴδαμε στά ἔργα τοῦ Παχωμίου. Τό ὑλικό τους, ὅπως καί τῶν κειμένων τοῦ Ὡρσισίου, εἶναι συχνά τόσο κοινό ἤ παράλληλο μέ τό ὑλικό τῶν ἔργων τοῦ Παχωμίου, ὥστε εἶναι ὀρθότερο νά μιλᾶμε γιά κύκλο «παχωμιανῶν» κειμένων, πού μολονότι διασώζουν προσωπικά στοιχεῖα τοῦ Παχωμίου, τοῦ Θεοδώρου καί τοῦ Ὡρσισίου, στήν σημερινή τους μορφή εἶναι ἀποτέλεσμα ἐπεξεργασιῶν πού συνεχίστηκαν καί στόν Ε' αἰ. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχουν γιά τόν Θεόδωρο οἱ *Βίοι* τοῦ Παχωμίου, διότι σώζουν ὄχι μόνο πληροφορίες γιά τήν δράση του, ἀλλά καί λόγους ἤ διδασκαλίες του. (Γιά τούς *Βίους*, ἀπό τούς ὁποίους ὁ ἕνας ἑλληνικός μάλιστα ἔχει τόν τίτλο *«Περί τῶν ἁγίων Παχωμίου καί Θεοδώρου παραλειπόμενα»*, βλ. στό κεφ. Παχώμιος). Οἱ *Ἐπιστολές* ἔχουν ἐπίσης ἰδιαίτερη σημασία, διότι, ὅπως ὁ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ἔστελνε γιά τό Πάσχα ἐπιστολές, ἔτσι καί ὁ Γενικός ἡγούμενος ἔγραφε πρός τούς μοναχούς ὅλων τῶν παχωμιανῶν κοινοβίων, πρός τήν *«κοινωνία»*, πού συνιστοῦσε ἰδιότυπο σύνολο ἐκκλησιαστικῶν ἐνοριῶν-κοινοτήτων.

Κατηχήσεις. Ἔτσι χαρακτηρίζουμε σύντομους ἀσκητικοσυμβουλευτικούς λόγους στήν κοπτική, πού συνάχτηκαν, συνδέθηκαν κι ἐκδόθηκαν μετά τόν θάνατο τοῦ Θεοδώρου. Σώζονται τρεῖς κατηχήσεις (οἱ δύο πρῶτες μέ ἕνα ἤ κάθε μία ἀπόσπασμα, ἡ τρίτη στό μεγαλύτερο μέρος της) καί δύο ἀνεξάρτητα ἀποσπάσματα. Στούς *Βίους* τοῦ Παχωμίου, κοπτικούς καί ἑλληνικούς, καταγράφονται λόγοι τοῦ Θεοδώρου, πού ἴσως ἀποτελοῦν τό ἀρχικό ὑλικό τῶν *Κατηχήσεων*.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 37-60 (κείμενο Κατηχήσεων) καί *CSCO* 160, σσ. 38-61 (μετάφρ. γαλλική)· βλ. σσ. 60-62 τῶν ἴδιων τόμων τά ἀποσπάσματα.

Ἐπιστολαί. Σώζονται μία στήν λατινική *Περί Πάσχα* καί μία στήν ἑλληνική *Πρός τούς νιτριώτας μοναχούς* κατά τῶν ἀρειανῶν. Δέν ἔχουν θεολογικό ἐνδιαφέρον.

A. BOON, Pachomiana latina, Louvain 1932, σσ. 105 ἑξ. (*Περί Πάσχα* σέ μετάφραση Ἱερωνύμου). F. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σ. 118, καί *ΒΕΠ* 41, 127 *(Πρός νιτριώτας)*. Καί πρόσφατη ἔκδοση ἀνέκδοτης *ἐπιστολῆς* ἀπό τόν A. DE VOGÜÉ (βλ. βιβλιογραφία).

Ὁ μοναχός Καρούρ καί ἡ «προφητεία» του

Σέ δύο κοπτικούς κώδικες σώζεται ἔργο μέ τόν τίτλο «Ἰδού οἱ ὅροι (ἐκφράσεις) τῆς προφητείας, τούς ὁποίους ὁ Καρούρ προεφήτευσε διά τάς ἀμελείας, αἱ ὁποῖαι συνέβησαν εἰς τήν κοινωνίαν τοῦ Βαῦ». Τό κείμενο εἶναι δυσανάγνωστο καί ἄκρως δυσνόητο, ἕνεκα τῶν ἀ-

γνωστων λέξεών του καί μάλιστα ἕνεκα τοῦ αἰνιγματικοῦ, συμβολικοῦ καί ἀποκαλυπτικοῦ χαρακτήρα του. Πρόκειται γιά θρηνητική καταγγελία τῶν διαμαχῶν καί τῆς μή ἐφαρμογῆς τῆς πνευματικῆς παραδόσεως τοῦ Παχωμίου, στήν ἕδρα τῆς παχωμιανῆς *κοινωνίας*, δηλαδή στό Βαῦ.

Στήν *Ἐπιστολή* τοῦ Ἄμμωνα περί Παχωμίου καί Θεοδώρου γίνεται λόγος (παρ. 25: *ΒΕΠ* 40, 93-94) γιά κάποιον μοναχό Καρούρ τοῦ κοινοβίου κοντά στήν Πτολεμαΐδα τῆς Θηβαΐδας, πού, παρά τίς ἀρχικές δυσκολίες του στήν ἄσκηση, πέθανε δοξασμένος ἀπό τόν Θεό. Ὁ Θεόδωρος, κατά τόν Ἄμμωνα, γνώρισε ἀποκαλυπτικά τόν θάνατο τοῦ Καρούρ κι ἐπήνεσε πολύ τό ὅτι αὐτός τήν «τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ἀκρίβειαν εἶχε». Πολύ πιθανό συντάκτης τῆς παραπάνω *«Προφητείας»* νά εἶναι ὁ καταρτισμένος θεολογικά μοναχός Καρούρ τῆς Πτολεμαΐδας, πού πέθανε στούς χρόνους τῆς γενικῆς ἡγουμενίας τοῦ Θεοδώρου, δηλαδή μεταξύ 350 καί 368.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 100-104 καί 160, σσ. 100-108 (γαλλ. μετάφραση).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

L. TH. LEFORT, Théodore de la Tabennêsi et la lettre pascale de S. Athanase sur le canon de la Bible: *Mu* 29(1910)205-216. A. VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4e siècle, Rome 1968 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). B. STEIDLE, Der heilige Abt Theodor von Tabennesi: *Erbe u. Auftrag* 44 (1968) 91-103 καί 104-119 (ἡ Ἐπιστ. περί Πάσχα). P. DESEILE, L' esprit du monachisme pachômien..., Abbaye de Bellefontaine 1968 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). F. RUPPERT, Das pachomianische Mönchtum u. die Anfänge klösterlichen Gehorsams, Vier-Turme-Verlag Münsterschwarzach 1971, σσ. 209-232 καί ἀλλοῦ. A. DE VOGÜÉ: *RHE* 69 (1974) 440-442. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Épitres inédites d' Horsièse et de Théodore: *Commendements du Seigneur et libération évangélique*. Éd. par J. Gribomont, Rome 1977, σσ. 244-257. Βλ. καί τήν βιβλιογραφία τοῦ κεφαλαίου *Παχώμιος*, διότι μέ τόν Παχώμιο συνεξετάζονται ἀναγκαστικά καί οἱ διάδοχοί του Θεόδωρος καί Ὠρσίσιος.

74. ΕΥΔΟΞΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (+370)

Ὁ Εὐδόξιος γεννήθηκε μᾶλλον μέ τήν ἀνατολή τοῦ Δ' αἰ., καταγόταν ἀπό τήν Ἀραβισσό τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, σχετίστηκε γρήγορα μέ ἀρειανικούς κύκλους, ἔζησε στήν Ἀντιόχεια κι ἔγινε ἐπίσκοπος Γερμανικείας, στήν βόρεια Συρία. Ὡς ἡμιαρειανός ἔλαβε μέρος στίς συνόδους Ἀντιοχείας τό 341, Σαρδικῆς τό 343, Ἀντιοχείας

τό 344/5, Σιρμίου τό 351 καί Μιλάνου τό 355. Τό 357, στήν σύνοδο τοῦ Σιρμίου, εὔκολα μεταβλήθηκε σέ *ἀνόμοιο* καί τό ἴδιο ἔτος κατόρθωσε νά γίνει ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας. Τό 359 ἐκθρονίστηκε μέ τήν ἐπέμβαση τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τό 360, ὅταν εἶχαν ἀπόλυτα καί αὐτοκρατορικά ἐπιβληθεῖ οἱ *ὅμοιοι*, ἔγινε καί αὐτός *ὅμοιος* μέ ἀποτέλεσμα νά ἀναρριχηθεῖ στόν θρόνο Κωνσταντινουπόλεως, ὅπου ἔζησε μέχρι τό 370 καί πολιτεύτηκε ὡς *ὅμοιος* καί ὡς ἐπικεφαλῆς γενικά τοῦ ἀρειανισμοῦ.

Ὁ Εὐδ. ὑπῆρξε δραστήριος καί παρασκηνιακός ἄνδρας, πού κατόρθωνε νά συμβιβάζεται μέ ὅλες τίς ἀρειανικές παρατάξεις καί γι' αὐτό πρωταγωνίστησε ἤ τουλάχιστον ἦταν παρών σέ ὅλες τίς κρίσιμες φάσεις τοῦ ἀρειανισμοῦ ἀπό τό 341 ὥς τό 370.

Ἀπό τό σύντομο *Σύμβολο* πίστεως, πού τοῦ ἀποδίδεται, γίνεται σαφής ὁ ἀκραῖος ἀρειανισμός του, ἡ ἔλλειψη θεολογικοῦ βάθους, ἡ λογοπαικτική του διάθεση καί ὁ σαφής ἀπολιναρισμός του. Σύμφωνα μέ τό *Σύμβολό* του ἀγέννητος εἶναι μόνος ὁ Πατέρας, πού δέν «σέβεται» κανέναν, διότι αὐτός μόνος δέν ἔχει κάτι πρεσβύτερό του. Ὁ Μονογενής Υἱός εἶναι κτίσμα, πού σαρκώθηκε, ἀλλά δέν ἐνανθρώπησε, διότι δέν ἔλαβε ἀνθρώπινη ψυχή, τήν θέση τῆς ὁποίας πῆρε ὁ Θεός Λόγος. Ἔτσι ὁ Υἱός ἔχει μία καί ἑνιαία φύση.

Ἡ ἐπιμονή τοῦ Εὐδ. στό θέμα τοῦ «ἀγεννήτου» Πατέρα καί τοῦ «μονογενοῦς» Υἱοῦ μαρτυροῦν ἐξάρτησή του ἀπό τόν Εὐνόμιο, ἐνῶ ἡ ἐπιμονή του στό θέμα τοῦ «σαρκωθέντος» καί μή «ἐνανθρωπήσαντος» Υἱοῦ, πού ἔχει μία φύση, μαρτυροῦν ἐξάρτηση ἀπό τήν θεολογία τοῦ Ἀπολιναρίου. Ἄρα τό κείμενό του ὁ Εὐδ. ἔγραψε μεταξύ 360 καί 370. Ἄλλως θά πρέπει νά τόν θεωρήσουμε πρόδρομο τῶν δύο τούτων θεολόγων, κάτι πού δέν εἶναι πιθανό, διότι ὁ Εὐδ. δέν ὑπῆρξε ἱκανός θεολόγος. Στήν προσπάθειά του ἔχουμε γιά πρώτη φορά τόν ἐπίσημο συνδυασμό ἀρειανισμοῦ καί ἀπολιναρισμοῦ.

Ἔγραψε *Περί ἐνανθρωπήσεως*, ἀπό τό ὁποῖο σώζεται μόνο τό ὀλιγόστιχο *Σύμβολο πίστεως*. Ἄλλα *ἀποσπάσματα*, ὅπως *σχόλια* στό βιβλίο τοῦ *Δανιήλ*, εἶναι ἀμφίβολης γνησιότητας.

F. DIEKAMP, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, σσ. 64-65. *ΒΕΠ* 38, 119. H. HAHN-G. HAHN, Bibliothek der Symbole..., Breslau 1897, σσ. 261-262. M. TETZ, Eudoxius-Fragmente?: *SP* 3 (1961) 314-323. *CPG* II 3410. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων).

75. ΕΥΣΕΒΙΟΣ VERCELLI (ΒΡΕΚΕΛΛΩΝ) (+370)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Εὐσέβιος καταγόταν ἀπό τήν Σαρδηνία κι ἔγινε πρῶτος ἐπίσκοπος Vercelli (Ἰταλίας) τό 344/5. Ἡ γνωριμία του στήν Ρώμη μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο καί ἡ πιστότητά του σ' αὐτόν, οἱ ἀγῶνες του κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί ἡ θαυμαστή σύνεσή του τόν ἀνέδειξαν σπουδαῖο ἐκκλησιαστικό πρόσωπο τῆς Δύσεως. Ἐργάστηκε ἱεραποστολικά στό Πεδεμόντιο καί ἀπό τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 350 διακρίθηκε γιά τήν ἐμμονή του στήν ὀρθοδοξία, ἡ ὁποία διωκόταν ἀπό τούς ἀρειανόφρονες μέσω τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου κι ἐγκαταλειπόταν ἀκόμα καί ἀπό τούς στύλους τῆς Δύσεως Ὅσιο Κορδούης καί Λιβέριο Ρώμης, πού ὑπέγραψαν ἀρειανικά *Σύμβολα* (Σιρμίου).

Παρακλήθηκε ἀπό τήν ἀντιπροσωπεία τοῦ Ρώμης Λιβερίου καί ἀπό τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα νά λάβει μέρος στήν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355), ἡ ὁποία καί τόν καταδίκασε, διότι ἀρνήθηκε νά ὑπογράψει τήν καταδίκη τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἐξορίστηκε στήν Σκυθόπολη (Παλαιστίνης) καί μετά στήν Θηβαΐδα (Αἰγύπτου), ὅπου γνώρισε πολλούς ὀρθόδοξους ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες καί μάλιστα τόν ἀσκητικό βίο. Τό 362, μέ τό διάταγμα τοῦ Ἰουλιανοῦ πού ἐπέτρεπε στούς ἐξόριστους ὀρθοδόξους νά ἐπανέλθουν στίς ἕδρες τους, ἔλαβε ὡς ὁμολογητής ἐνεργό μέρος στήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τίς ἀποφάσεις τῆς ὁποίας ἐπιφορτίστηκε νά μεταφέρει στήν Δύση. Ἐπιστρέφοντας στήν ἕδρα του, πέρασε ἀπό τήν Ἀντιόχεια, ὅπου δροῦσε ὁ φίλος καί συνεξόριστός του Λουκίφερ Καλάρεως, ἀλλά δέν συμφώνησε μέ τήν ἀσύνετη τακτική ἐκείνου καί τήν χειροτονία ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας τοῦ Παυλίνου εἰς βάρος τοῦ Μελετίου. Ἦρθε στήν Ἰταλία καί στήν ἐπισκοπή του, ὅπου ἔγινε δεκτός μέ πολύ σεβασμό, διότι αὐτός, μέ ἐλάχιστους, δέν ὑπέκυψε στήν βία τῶν ἀρειανοφρόνων, στήν ὁποία εἶχαν ὑποκύψει (τό 357/8) σχεδόν ὅλοι οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι.

Στά ἑπόμενα χρόνια συνέχισε τίς προσπάθειές του γιά τήν ἐμπέδωση τῆς ὀρθοδοξίας, στό πλευρό ἀρχικά τοῦ Ἱλαρίου Πικταβίου (Poitiers). Παράλληλα ὁ Εὐσέβιος συνέβαλε στήν εἰσαγωγή τοῦ μοναχισμοῦ στήν Δύση, διότι, μετά τήν ἐξορία του στήν Θηβαΐδα, σύναξε πολλούς κληρικούς στήν ἐπισκοπή του καί ζοῦσε μαζί τους μοναστικά-κοινοβιακά. Πέθανε πρός τό τέλος τοῦ 370 καί τιμᾶται ἀπό τήν ρωμαϊκή Ἐκκλησία ὡς μάρτυρας, ἐνῶ εἶναι μόνο ὁμολογητής.

ΕΡΓΑ

Τό συγγραφικό ἔργο του Εὐσεβίου εἶναι πολύ μικρό. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 96) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Εὐσέβιος μετέφρασε στήν λατινική τό *Ὑπόμνημα* στούς *ψαλμούς* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, παραλείποντας τά κακόδοξα χωρία του. Τό ἔργο χάθηκε. Σώζονται ὅμως τρεῖς *Ἐπιστολές* τοῦ Εὐσεβίου:

Πρός Κωνστάντιον (Epistula ad Constantium Augustum): *PL* 12, 947C.

Πρός τούς πρεσβυτέρους καί τόν λαόν τῆς Ἰταλίας (Epistula ad Presbyteros et plebem Italiae): *PL* 12, 947-954.

Πρός τόν Γρηγόριον Ἐλβίρας (Epistula ad Gregorium episc. Spanensem): *PL* 10, 713-714. *CSEL* 45, 46. Τῆς ἐπιστολῆς ὅμως ἀμφισβητεῖται ἡ γνησιότητα. Κριτική ἔκδοση τῶν ἐπιστολῶν βλ. στό *CCL* 9 (1957) 103-110.

Σώζονται πρός τόν Εὐσέβιο *ἐπιστολές* τοῦ Κωνσταντίου, τοῦ Λιβερίου καί ἄλλων (βλ. *CPL* 109-111).

Νόθα. Στόν Εὐσέβιο ἀποδόθηκε ὑποθετικά ὁ περίφημος *Codex Vercellensis,* πού βρέθηκε στήν μητρόπολη τῆς πόλεως αὐτῆς, γράφηκε τόν Δ' αἰ. καί περιέχει τό λατινικό κείμενο τῶν *Εὐαγγελίων,* κείμενο δηλαδή προϊερωνυμικό.

Τό 1957 ὁ N. Bulhart ἐξέδωκε κριτικά τά ἑπτά πρῶτα βιβλία (I-VII) ἀπό τά δώδεκα τοῦ ἔργου **De Trinitate** (πού ἀποδιδόταν στόν Μ. Ἀθανάσιο καί σέ ἄλλους) καί προσπάθησε νά τό προσγράψει στόν Εὐσέβιο (*CCL* 19). Προκλήθηκε ἐκτενής συζήτηση, ἡ ὁποία ἔδειξε ὅτι τό ἔργο συναρμολογήθηκε μεταξύ 380 καί 400 στήν Ἱσπανία (M. Simonetti) καί ὁπωσδήποτε ὁ Εὐσέβιος Vercelli δέν ἔχει σχέση μέ αὐτό (Dattrino, Il De Trinitate pseudoatanasiano, Roma 1976).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

E. CROVELLA, S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica, Vercelli 1961. M. SIMONETTI, A proposito di una recente edizione dei ll. X-XII del De Trinitate dello Pseudo-Atanasio: *RCCM* 3 (1961) 108-113 καί 5 (1963) 386 - 393 (μέ ἀφορμή ἐπίσης τήν ἀπόδοση τοῦ De Trinitate στόν Εὐσέβιο). M. CAPELLINO, Storia di S. Eus. di Vercelli e spiritualità del suo cenobio nella chiesa del IV secolo, Roma 1971. L. DATTRINO, Il De Trinitate pseudoatanasiano, Roma 1976. J. T. LIENHARD, Patristic Sermons on Eusebius of Vercelli and their Relation to his Monasticism: *RB* 87 (1977) 164-172. W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen der Kaiser Constantius und der nikänisch-orthodoxen Opposition, Tübingen 1976 (κατά τό εὑρετήριο). L. DATTRINO, S. Eusebio di Vercelli, vescovo martire? vescovo monaco?: *Aug* 14 (1984) 167-187. L. A. SPELLER, A note on Eusebius of Vercelli and the council of Milan: *JThS* 36 (1985) 157-165.

76. LUCIFER CAGLIARI (ΚΑΛΑΡΕΩΣ) (+370/1)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Lucifer διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στά ἐκκλησιαστικά πράγματα τῶν μέσων τοῦ Δ' αἰ. Δέν εἶχε ὅμως οὔτε τήν ἀπαιτούμενη γενική παιδεία οὔτε θεολογική κατάρτιση. Ἀγωνίστηκε γιά τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί τό πρόσωπο τοῦ Ἀθανασίου, ἀλλά ὡς ἄτεγκτος παραδοσιοκράτης καί πολύ πεισματικός χαρακτήρας δέν ἐμβάθυνε στήν θεολογική προβληματική τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τήν σκέψη τοῦ Ἀθανασίου. Ἔτσι, ἐνῶ ἐξορίστηκε (355) χάριν τοῦ τελευταίου, ὄξυνε (362) τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί θεμελίωσε τό δικό του, δηλ. τό σχίσμα τῶν λουκιφεριανῶν.

Στό προσκήνιο ἐμφανίστηκε ὁ Λουκίφερ περί τό 354. Ὡς ἐπίσκοπος Cagliari (Calaris) τῆς Σαρδηνίας καί ὡς ἀπεσταλμένος τοῦ Ρώμης Λιβερίου θέλησε νά μεσολαβήσει στόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο χάριν τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ αὐτοκράτορας κάλεσε σύνοδο στό Μιλάνο (355), ἀλλά μέ πιέσεις καί ἀπειλές πέτυχε νά ὑπογράψουν οἱ ἐπίσκοποι τήν καταδίκη καί ἐξορία τοῦ Ἀθανασίου. Στίς πιέσεις ἀντιστάθηκαν μόνο οἱ Λουκίφερ, Εὐσέβιος Vercelli, Διονύσιος Μιλάνου, πρεσβύτερος Παγκράτιος καί διάκονος Ἱλάριος, οἱ ὁποῖοι ἐξορίστηκαν σέ τρεῖς διαδοχικά τόπους: Γερμανικεία Συρίας, Ἐλευθερόπολη Παλαιστίνης καί Ἄνω Θηβαΐδα Αἰγύπτου.

Ἡ ἀμνηστία τοῦ Ἰουλιανοῦ (361) τερμάτισε τήν ἐξορία, πού ὅμως ἔδωσε τήν εὐκαιρία στόν Λουκίφερ νά συντάξει πέντε καί τά μόνα – γνωστά τουλάχιστον – κείμενά του, ὅλα λιβελλικοαντιρρητικοῦ χαρακτήρα καί ὅλα κυρίως κατά τοῦ Κωνσταντίου. Σ' αὐτά ἐκφράζει σταθερή ἐμμονή στήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας, ἀλλά δέν τήν κατανοεῖ θεολογικά. Σημαντικό εἶναι ὅμως ὅτι θεωρεῖ ἀναγκαία συνέπεια τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα τήν λαϊκή λατινική, πού ἐνδιαφέρει τούς ἱστορικούς τῆς λατινικῆς γλώσσας, καί προπαντός παραθέτει ἄφθονα βιβλικά κείμενα. Τό τελευταῖο συμβάλλει πολύ στήν γνώση τῆς μορφῆς τῆς λατινικῆς *Γραφῆς* (Vulgata), πρίν ὁ Ἱερώνυμος δώσει σ' αὐτήν ὁριστική μορφή.

Τήν ἄνοιξη τοῦ 362, ὅταν ὁ Ἀθανάσιος κάλεσε τούς πρώην ἐξόριστους ὀρθοδόξους σέ σύνοδο στήν Ἀλεξάνδρεια, μέ σκοπό τήν προσέγγιση τῶν ἤπιων ὁμοιουσιανῶν καί τήν λύση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος, ὁ Λουκίφερ ἀπέφυγε τήν σύνοδο καί ἀπό τήν Θηβαΐδα πῆγε ἀπευθείας στήν Ἀντιόχεια. Ἐκεῖ ἐνίσχυσε τήν μικρή κοινότητα τῶν ὀρθοδόξων, πού ἔμενε πιστή στόν Εὐστάθιο (ἀπό τό 330) καί

ἀντιδροῦσε στήν πλειοψηφοῦσα μερίδα ὀρθοδόξων, πού ἀναγνώριζε ὡς κανονικό ἐπίσκοπο τόν ἤδη ἐξόριστο Μελέτιο. Χειροτόνησε μάλιστα ἐπίσκοπο τόν ἐπικεφαλῆς τῆς μικρῆς κοινότητας, τόν Παυλῖνο, κι ἔτσι τό σχίσμα στήν Ἀντιόχεια βάθυνε μέ ἀποτέλεσμα νά διαρκέσει περισσότερο. Τότε ἀκριβῶς ὁ Λουκίφερ, ἀρνούμενος νά κοινωνήσει μέ τούς μελετιανούς (πού ἐσφαλμένα τούς θεωροῦσε ἀρειανούς) καί μέ ὅσους τούς ὑποστήριζαν, θεμελίωνε τόν λουκιφεριανισμό. Αὐτό γιά τήν ἐκκλησιαστική ὀργάνωση σήμαινε ἀκοινωνησία μέ ὅσους δέν ἀναγνώριζαν τόν Παυλῖνο ὡς κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας, ἐνῶ γιά τήν θεολογία σήμαινε ἀπόρριψη τῆς θεολογικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας μετά τήν Νίκαια. Ἀπορρίπτοντας τήν συνετή τακτική τῆς συνόδου τῆς Ἀλεξάνδρειας καί διαφωνώντας ἀκόμη καί μέ τόν συνεξόριστό του Εὐσέβιο Vercelli, ἐπέστρεψε στό Cagliari. Ἐκεῖ συνέχισε τήν ἀδιάλλακτη καί στείρα τακτική μέχρι τόν θάνατό του, περί τό 370 ἤ τό 371. Στήν περιοχή τοῦ Cagliari τιμήθηκε ὡς ἅγιος.

Πρίν ἀκόμα πεθάνει εἶχε ἀποκτήσει μερικούς ὀπαδούς τῆς τακτικῆς του, οἱ ὁποῖοι ἐκδηλώθηκαν μετά τό 370. Ἀπό αὐτούς γνωρίζουμε τόν Γεώργιο Ἐλβίρας (Ἱσπανία), τόν Ἡρακλείδη Ὀξυρρύγχου (Αἴγυπτος), στήν Ρώμη τόν Ἐφέσιο, τόν ὁποῖο οἱ λουκιφεριανοί ἀνακήρυξαν ἐπίσκοπό τους, καί τούς πρεσβυτέρους Φαυστῖνο καί Μαρκελλῖνο. Φαίνεται ὅμως ὅτι πρίν ἐκπνεύσει ὁ Δ' αἰ. χάθηκαν καί τά τελευταῖα ἴχνη τοῦ σχίσματός τους.

ΕΡΓΑ

Ὁ Λουκίφερ δέν ὑπῆρξε πολυγράφος, ὅπως δέν ὑπῆρξε καί ἱκανός θεολόγος. Τά πέντε λιβελλικά του ἔργα δείχνουν κάποια γνώση τῆς ρητορικῆς, ἀλλά τό ὕφος τους γενικά εἶναι ἀτημέλητο καί συχνά πρωτόγονο.

De non conveniendo cum haereticis (Περί τοῦ ὅτι δέν πρέπει νά συνερχώμεθα μετά τῶν αἱρετικῶν). Συντάχτηκε τό 356.

De regibus apostaticis (Περί βασιλέων ἀποστατῶν). Συντάχτηκε τό 357/8.

De Athanasio libri duo (Περί τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας βιβλία 2). Συντάχτηκε τό 357/8.

De non parcendo in Deum de linquentibus (Περί τοῦ ὅτι δέν πρέπει νά φειδώμεθα τῶν ἁμαρτανόντων εἰς τόν Θεόν). Συντάχτηκε περί τό 359.

Moriundum esse pro Dei filio (Ὀφείλομεν ἀποθνήσκειν ὑπέρ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Συντάχτηκε τό 360/1.

PL 13, 767-1038. *PLS* 1, 351-352. W. HARTEL: *CSEL* 14 (1886) 3-318. G. CERRETTI, Lucifero vescovo di Cagliari e il suo "Moriundum esse pro Dei filio", Pisa 1940. G. F. DIERCKS: *CCL* 8 (1978) 1-300. V. UGENTI, De regibus apostaticis et Moriundum esse

pro Dei filio..., Univ. de Lecce 1980. J. AVILÉS, El tratado De regibus apostaticis..., Barcelona 1979. L. FERRERES, El tratado Moriundum esse pro Dei filio..., Barcelona 1982.

Νόθα. Ὡς ἔργα του ἐκδίδονται ἀκόμη 8 *Ἐπιστολαί*, τήν γνησιότητα τῶν ὁποίων ἡ νεώτερη κριτική ἀρνεῖται, καί ἡ *Fides s. Luciferi*, πού εἶναι ἀπόσπασμα σχετικοῦ κειμένου τοῦ Φαυστίνου. Ἡ *ἐπιστολή* Α΄ ὑπογράφεται ἀπό τόν Λουκίφερ, τόν Παγκράτιο καί τόν Ἱλάριο καί στέλλεται στόν Εὐσέβιο Vercelli (*PL* 13, 765-766).

PL 13, 1037-1049. W. HARTEL: *CSEL* 14 (1886) 319-333. A. SABA: *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1937, σσ. 109-116 (ἡ *Fides...*). G.F. DIERCKS: *CCL* 8 (1978) 319-333.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G. P. THÖRNELL, Studia Liciferiana, Uppsala 1934. P. M. MARCELLO, La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo, Nuoro 1940. C. ZEDDA, La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari, Roma 1950. M. FREDDI, La Chiesa di S. Lucifero a Cagliari: *Bolletino tecnico del Circolo culturale Ingegneri* e *Architetti Sardi* 1 (1959) 403. F. FLAMMINI, Osservazioni critiche sul De non conveniendo...: *Rivista di cultura classica* e *medievale* 4 (1962) 304-334. M. SIMONETTI, Appunti per una storia dello scisma Luciferiano: *Atti del convegno de Studi religiosi sardi*, Padova 1963, σσ. 67-81. G. CASTELLI, Studio sulla lingua e lo stile di Lucifero...: *Atti Accadem. Scienze Torino, Clas. sc. Morali* 105 (1971) 123-247. I. OPELT, Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris: *VC* 26 (1972) 200-226. A. FIGUS, L' enigma di Lucifero di Cagliari. A ricordo del XV centenario della morte, Cagliari 1973. G. F. DIERCKS, Les formes verbales périphrastiques dans les oeuvres de Lucifer...: *Corona gratiarum... E. Dekkers I*, Bruges 1975, σσ. 139-150. K. M. GIRARDET, Kaiser Konstantius II als "Episcopus Episcoporum" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Cordoba und Lucifer von Calaris): *Historia* 26 (1977) 95-128. W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen Kaiser Constantius II und der nikäisch-orthodoxen Opposition..., Tübingen 1976 (διατριβή). L. FERRERES, Las fuentes de Lucifer de Calaris en su Moriundum esse pro Dei filio: *AFFB* III (1977) 101-115. J. AVILÉS, Editores y comentaristas de la obra de Lucifer: *AFFB* III (1977) 35-45. V. UGENTI, Il contributo del codice G al testo del De regibus apostaticis...: *Prometheus* 4 (1978) 45-64. G. F. DIERCKS, Les contaminations syntactiques et les anacoluthes dans les oeuvres de Lucifer de Cagliari: *VC* 34 (1980) 130-144.

77. ΣΥΝΟΔΟΣ ΡΩΜΗΣ (371)

Σέ σύνοδο εὐκαιριακή τοῦ 371 στήν Ρώμη, ὁ Δάμασος Ρώμης (366-384) κατέβαλε προσπάθεια νά ἐξουδετερώσει τούς δυτικούς ἀρειανούς καί νά μειώσει τήν ἀλγεινή ἐντύπωση, πού εἶχε δημιουργήσει ἡ ὑπογραφή ἡμιαρεια-

νικοῦ *συμβόλου* πίστεως (τῆς Νίκης) ἀπό 400 δυτικούς ἐπισκόπους, τό 359, στήν σύνοδο τοῦ Rimini. Τό ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου στασιάζεται καί τοποθετεῖται μεταξύ 368 καί 372. Τά γεγονότα πάντως κατανοοῦνται καλύτερα στό ἔτος 371.

Τῆς συνόδου, πού συνέταξε **Τόμον** πρός τούς ἀνατολικούς, σώθηκε ἡ **Ἐπιστολή** πρός τούς ἰλλυριούς ἐπισκόπους λατινικά ("Confidemus") κι ἑλληνικά (μετάφραση). Ὑποστηρίχτηκε ὅτι τό σωζόμενο λατινικό κείμενο συνιστᾶ περίληψη τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως. Σοβαρές μεταξύ τους διαφορές δέν ὑπάρχουν.

Ἡ *Ἐπιστολή* αὐτή, τήν πρώτη εὐθύνη τῆς ὁποίας πρέπει νά ἔχει ὁ Δάμασος, ἐπιβεβαιώνει τήν ἐμμονή τῶν δυτικῶν στήν πίστη τῆς Νίκαιας (ταυτίζοντας, ἀκόμη τότε, *οὐσία* καί *ὑπόσταση*) καί ἀφήνει γιά πρώτη φορά (στίς πηγές) τήν ἐντύπωση ὅτι στήν Νίκαια (325) οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Ρώμης ἔπαιξαν κάποιο ρόλο: «οἱ πατέρες ἡμῶν τριακόσιοι δέκα ὀκτώ ἐπίσκοποι καί οἱ ἐκ τῆς Ρωμαίων (τοῦ) ἁγιωτάτου ἐπισκόπου ἐπίλεκτοι». Ἡ ἔρευνα δέν γνωρίζει τέτοιο ρόλο, πού δέν ἐπιβεβαιώνεται ἀπό παλαιότερες πηγές, οὔτε τόν ἀναφέρουν οἱ προγενέστεροι ἐπίσκοποι Ρώμης, ὅπως ὁ Ἰούλιος καί ὁ Λιβέριος, ὅταν γράφουν γιά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας.

Ἐνδεικτικό τῶν τάσεων τοῦ Δαμάσου εἶναι καί τό σημεῖο τῆς *Ἐπιστολῆς*, στό ὁποῖο, γιά νά στηρίξει τήν ἀκυρότητα τῆς ὑπογραφῆς ἡμιαρειανικοῦ *συμβόλου* στό Rimini, ἀναφέρει ὅτι ἐκεῖ ἀναγκάστηκαν οἱ ἐπίσκοποι νά ὑπογράψουν καί μάλιστα ὅτι δέν παρέστη ὁ Ρώμης («μήτε τόν Ρωμαίων ἐπίσκοπον» «συνέστηκε»), τοῦ ὁποίου τήν γνώμην «πρό πάντων» ἔπρεπε νά δεχτοῦν, οὔτε ὁ Βικέντιος (Capua) καί ἄλλοι ἐπίσκοποι. Ἐνῶ μέ τό «πρό πάντων» τονίζεται ἡ σημασία τῆς γνώμης τοῦ Ρώμης, δέν παύει στό κείμενο νά τοποθετεῖται (πρῶτος) μεταξύ ἄλλων ἐπισκόπων.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 22, 3-12: *GCS*, 1911, σσ. 147-150. MANSI, III, 459-462. *PL* 13, 347-349. E. SCHWARTZ: *ZNW* 35 (1936) 19-20.

F. SCHEIDWEILER, Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens vom Jahr 371?: *AIPh* 11(1953)573-586.

78. ΖΗΝΩΝ ΒΕΡΟΝΑΣ (Ἰταλία) (+ περί τό 372)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ζήνων ἔγινε (μᾶλλον πρίν τό 360) ὄγδοος ἐπίσκοπος τῆς βορειοϊταλικῆς πόλεως Βερόνας, στήν ὁποία ἔδρασε μ' ἐξαιρετική ἐπιτυχία. Οἱ συνήθεις πηγές δέν μᾶς δίνουν πληροφορίες γιά τό ἔργο καί τήν δράση του. Ὅ,τι γνωρίζουμε ὀφείλεται κυρίως στήν συλλογή τῶν *Ὁμιλιῶν* του. Ἀπό ἐπιστολή τοῦ Ἀμβροσίου (τοῦ ἔτους 380)

στόν τρίτο διάδοχο τοῦ Ζήνωνα, τόν Siagrio (*PL* 16, 930), συνάγεται ὅτι πέθανε εἰρηνικά μᾶλλον περί τό 372. Στήν ἐπισκοπή του ἀνέπτυξε θαυμαστή ἱεραποστολική δράση, βάπτισε μεγάλο ἀριθμό ἐθνικῶν, ἐνέπνευσε μέ τό παράδειγμά του καί δίδαξε προφορικά καί γραπτά στούς πιστούς τήν σημασία τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας (Βαπτίσματος, Εὐχαριστίας), τά καθήκοντα τῶν χριστιανῶν καί τήν ὀρθή πίστη μέ ἀφορμή τήν ἀρειανική αἵρεση καί μάλιστα τήν διδασκαλία τοῦ Φωτεινοῦ Σιρμίου (Παννονίας). Στίς ὁμιλίες του, στίς ὁποῖες ἐμφανίζεται ὡς καλός ποιμένας, προσεκτικός ἑρμηνευτής καί προπαντός ἐκλαϊκευτής ἠθικολόγος, ἐξηγεῖ πολλά χωρία τῆς *Π* καί λίγα τῆς *ΚΔ*, προβάλλει γιά οἰκοδομητικούς λόγους ἤ ὡς προτυπώσεις τοῦ Χριστοῦ πρόσωπα τῆς *ΠΔ*, διατυπώνει ἕναν ἤπιο χιλιασμό, δίνει σπουδαῖες πληροφορίες γιά τήν λειτουργική ζωή καί τήν τιμή τῆς Θεοτόκου (πού ἐνδιαφέρουν καί τήν χριστιανική ἀρχαιολογία) καί μιλάει γιά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ὁ λόγος του ἦταν ἐντυπωσιακός, καλλιεπής καί συχνά ἔφθανε μέχρι τήν ρυθμικότητα, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι ἔχουμε συνεπή ρυθμική ποίηση.

ΕΡΓΑ

Τά ὁμιλητικά του κείμενα, γραμμένα, τουλάχιστον μερικά, μετά τό 360 παραδίδονται ὡς *Tractatus* (πραγματεία) ἤ *Sermones* (ὁμιλίαι), πού περιλαμβάνει δύο ἄνισα βιβλία (libri). Τό I ἔχει 62 κείμενα καί τό II 30. Ἀπό αὐτά περίπου 30 εἶναι ὁλοκληρωμένες ὁμιλίες, ἐνῶ τά λοιπά μοιάζουν μέ ἀποσπάσματα ἤ περιλήψεις εὐρύτερων κειμένων. Εἶναι σαφές ὅτι ἡ συλλογή καταρτίστηκε μετά τόν θάνατο τοῦ Ζήνωνα ἀπό κάποιον πού συνέλεξε ὅ,τι βρῆκε ἀπό τά κείμενά του, ἀλλά καί πού συγχρόνως ἐπενέβη σ' αὐτά, ἄγνωστο πόσο. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε μερικούς τίτλους τῶν θεμάτων ἤ ὁμιλιῶν τῆς συλλογῆς: *De fide, De fide et charitate, De justicia, De pudicitia, De continentia, De patientia, De timore, De avaritia, De spirituali aedificatione Dei, De triplici genere sacrificiorum, De resurrectione, De Genesi-Contra Arianos, De fide seu De aeterna Filii generatione, De nativitate Domini, De Abraham, De somnio Jacob.*

PL 11, 253-528. B. LÖFSTEDT: *CCL* 22 (1971). G. BANDERLI, I sermoni di S. Zeno De Abraham, introd., edit. e trad. con note: *AMAV* ser. 6e 32 (1980/1) 241-261.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. JANUAEL, Commetationes philologicae in Zenonem Veronensem..., Regensburg

174-199 καί 290-301 (Il culto di S. Zenone). M. STEPANICH, The Christology of Zeno of Verona, Washington 1948. G.B. PIGHI, La Vita ritmica di San Zeno, Bologna 1960. R. ROSINI, Il primato di Cristo secondo S. Zeno...: *SP* 10 (1963) 3-36. Y.-M. DUVAL, Les sources grecques de l' exégèse de Jonas chez Zénon de Verone: *VC* 20 (1966) 98-115. B. LÖFSTEDT, Zur Sprache des Zeno Veronensis: *Acta classica* 12(1969)87-102. L. PALANCA, The Prose Rythm and Gorgianic Figures in the Sermons of St. Zeno... (διατριβή Cathol. Univ. Amer.), Washington 1970. L. HAKANSON, Textkritischen zu Zeno...: *Classica et Mediaevalia* 31 (1970) 223-238. G.-P. MARCHI-A. ORLANDI-M. BRENZONI, Il culto di san Zeno nel Veronese, Verona Banca mutua popolare 1972. *Studi Zenoniani*. In occasione del XVI centenatio della morte di san Zeno, Verona Accad. di agricoltura... 1974. FR. K. DÖLGER, Das Sonnengleichnis in ...Zeno von Verona. Christus als die Wahre und ewige Sonne: Antike und Christentum..., Münster 1976, σσ. 1-56. *Annuario storico zenoniano* 1983, Verona 1983. U. BARELLI, L' Arcadio di Zenone. Contributo alla conoscenza del latino di Zenone Veronense: *AMAV* ser. 6[e] 32 (1980/1) 139-149. B. LÖFSTEDT-D.W. PACKARD, A Concordance to the Sermons of Bishop Zeno..., University Park 1975. W. HÜBNER, Das Horoskop der Christen...: *VC* 29 (1975) 120-137. C. TRUZZI, La Liturgia di Verona al tempo di San Zeno (ca. 360-380). Riti, usanze, teologia: *Studia Patavina* 27 (1980) 539-564. F. SEGALA, Il culto di San Zeno nella liturgia medioevale fino al secolo XII..., Verona Archivio stor. Curia Vescovile 1982. O. VICENTINI, La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona: *Studia Patavina* 29 (1982) 241-284. V. BOCCARDI, Quantum spiritaliter intelligi datur. L' esegesi di Zenone di Verona: *Aug* 23 (1983) 453-484. R. KAMPLING, Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona: *Kairos* 26 (1984) 16-27. F. DOLBEAU, Zenoniana. Recherches sur le texte et la tradition de Zénon de Vérone: *RecAug* 20 (1985) 3-34.

79. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (+373)

ὁ Μέγας

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας ὑπῆρξε ἡ μεγαλύτερη φυσιογνωμία τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Σήκωσε τό βάρος πολλαπλῆς καί βαθιᾶς κρίσεως καί θεμελίωσε θεολογικά καί όριστικά τήν ὀρθόδοξη τριαδολογία. Μετέβαλε κυριολεκτικά τήν πορεία τῆς θεολογίας, πού εἶχε στρεβλωθεῖ μέ τήν Ἀλεξανδρινή σχολή, τήν άνασυνέδεσε μέ τήν θεολογία τοῦ Ἰγνατίου, τοῦ Εἰρηναίου, τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καί τοῦ Θεογνώστου, καί τήν ἔθεσε στήν διακονία τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς σωτηρίας. Ἔσπασε τό φράγμα τῶν λεγόμενων θεολογικῶν σχολῶν. Φωτίστηκε κατ' ἐξοχήν, ὥστε αὐτός κυρίως νά κατανοήσει τό μυστήριο τῆς Τριάδας καί αὐτός νά τό ἐκφράσει. Καί ὑπέστη τίς περισσότερες διώξεις γιά τήν ὑπεράσπιση τῆς ἀλήθειας ἀπό τούς

αἱρετικούς καί τούς Καίσαρες τῆς ἐποχῆς. Γιά τέσσερες δεκαετίες καί πλέον (328-373) ἀπέβη τό σύμβολο καί ἡ κεφαλή, πρός τήν ὁποία μέ ἀγωνία εἶχαν στραμμένα τά βλέμματα οἱ πάντες, ὀρθόδοξοι καί κακόδοξοι. Οἱ λίγοι ὀρθόδοξοι, ὅσο ἔβλεπαν τόν ἱερό ἀετό ὄρθιο στόν θρόνο του ἤ ἀνυποχώρητο στίς ἐξορίες του, ἦταν βέβαιοι πώς ἡ Ὀρθοδοξία ζεῖ καί ἀναθαρροῦσαν. Οἱ πολλοί κακόδοξοι, ὅσο ἔβλεπαν ὄρθιο τόν ἀνυπότακτο ἄνδρα, ἤξεραν ὅτι παρά τούς διωγμούς ἡ Ὀρθοδοξία ἐπιζεῖ καί γι' αὐτό θηριώνονταν.

Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος ἔζησε στήν κρισιμότερη ἐποχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, τότε πού αὐτή κινδύνευε, ἀνθρώπινα, νά χάσει τήν ταυτότητά της. Ἡ παιδεία του καί ἡ αὐτοσυνειδητοποίησή του τοποθετοῦνται στίς δύο πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰώνα. Ἀπό τό 313 καί δή μέ τήν μονοκρατορία (324) τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, οἱ χριστιανοί ἔβγαιναν ἀπό τά γκέττο κι ἔκλειναν ὁριστικά τίς κατακόμβες. Ἀποκτοῦσαν γιά πρώτη φορά κοινωνικό πρόσωπο καί τήν ἀναγκαία ἐλευθερία γιά εὐρύτατη μελέτη τῶν προβλημάτων πού δημιουργοῦσε ἡ βίωση τῆς ἀλήθειας. Παράλληλα ὄφειλαν νά ἐργάζονται καί νά ζοῦν γιά δύο κυρίους, τόν καίσαρα καί τόν Χριστό. Τά γεγονότα προκάλεσαν ἀρχικά στούς χριστιανούς ἀπέραντο ἐνθουσιασμό, πού γρήγορα μεταβλήθηκε σέ δραματικούς ἀγῶνες γιά τήν γνησιότητα τῆς διδασκαλίας καί τήν φανέρωση τῆς ἀλήθειας στά θέματα πού ἀνέκυπταν. Ἡ Ἐκκλησία γνώρισε τότε ὀλέθριο συγκλονισμό, δεδομένου μάλιστα ὅτι ἀπό τίς τρεῖς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Γ' αἰώνα, δηλ. μετά τό σπουδαῖο ἔργο τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καί τήν ἀξιόλογη σκέψη τοῦ Θεογνώστου, ἡ θεολογία ἔχανε ὁλοένα καί κάτι ἀπό τήν ρώμη της, ἀπό τήν ἐμμονή στήν «ἀνακεφαλαίωση» τοῦ Εἰρηναίου. Ἡ κάμψη αὐτή τῆς θεολογίας, μέ τήν ἐπήρεια τῶν διωγμῶν, τῶν κακοδοξιῶν, τῶν μικρῶν θεολόγων καί δή τῆς ἠθικιστικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως, ὁδηγοῦσε στήν ἀποδυνάμωση τῆς Παραδόσεως καί τήν ἠθικολογική θεώρηση τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως δείχνουν οἱ σπουδαιότεροι ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς τῶν ἐτῶν 300-320, δηλ. Μεθόδιος Ὀλύμπου καί Εὐσέβιος Καισαρείας στήν Ἀνατολή, Ἀρνόβιος de Sicca καί Λακτάντιος στήν Δύση.

Ἡ κατάσταση αὐτή, τονισμένη ἰδιαίτερα στό ἀδιαφιλονίκητο πνευματικό κέντρο τῆς ἐποχῆς, δηλ. στόν ἀλεξανδρινό χῶρο, παρήγαγε μεταξύ ἄλλων τά ἑξῆς φαινόμενα:

α) Ὑποβάθμιση τῆς ἀπόλυτης σημασίας τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, ἀναζωπύρηση τῶν συζητήσεων περί ἀρχῆς τοῦ κακοῦ καί ὑπερτονισμό τῆς ἀξίας τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως (ἀλεξανδρινή πα-

ράδοση, ἀλληγορική ἑρμηνεία). Στό φαινόμενο τοῦτο, πού εἶχε βαθύτατα διαβρώσει τήν ἐπιφανειακή θεολογία τῆς ἐποχῆς καί συνιστοῦσε τόν πρωταρχικό καί γενεσιουργό κίνδυνο στήν Ἐκκλησία, ἀπάντησε ὁ Ἀθανάσιος μέ τούς δύο πρώτους Λόγους του *«Κατά Ἑλλήνων»* και *«Περί ἐνανθρωπήσεως»*.

β) Ἐπειδή ἐπικρατοῦσε τέτοιο κλίμα, ὅταν ἀνέκυψε συζήτηση καί ἀμφισβήτηση γιά τό πῶς τῆς δημιουργίας, τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν Πατέρα καί τῆς σωτηρίας, ἑπόμενο ἦταν ὁ Ἄρειος καί οἱ πολλοί ὀπαδοί του νά λύνουν (περί τό 318) τά προβλήματα, στηριζόμενοι στίς κοσμολογικές καί φιλοσοφικές (ὀντολογικές) ἀρχές, διατηρώντας ὅμως τά βιβλικά σχήματα. Ἔτσι ὁ Ἄρειος οὔτε τήν σχέση Υἱοῦ καί Πατέρα μποροῦσε νά καταλάβει οὔτε τήν σωτηρία νά ἐξασφαλίσει, ἐφόσον ὁ Υἱός ἦταν γι' αὐτόν κτίσμα, πού σάν τέτοιο δέν μποροῦσε νά «συνάψῃ» τόν ἄνθρωπο μέ τόν Θεό. Λίγο ἀργότερα (μετά τό 355) ἐμφανίστηκαν κακοδοξίες πού στρέφονταν κατά τῆς θεότητας τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Καί αὐτές ἄμεσα κι ἔμμεσα συνδέονταν μέ τόν Ἄρειο. Εἶναι φανερό πώς ἔτσι ἔχανε ἡ Ἐκκλησία τό ἔρεισμά της, τήν δύναμή της, ἐκεῖνο γιά τό ὁποῖο ὑπῆρχε, δηλ. τήν σωτηρία. Ἑπομένως μεταστοιχειωνόταν σέ ἠθικολογικό σύστημα, ἄλλαζε ριζικά τό εἶναι της. Στήν φοβερή αὐτή κρίση ἀπάντησε ὁ Ἀθανάσιος μέ τούς τρεῖς Λόγους του *«Κατά Ἀρειανῶν»*, τούς ὁποίους ἐπεξεργάστηκε ἐπανειλημμένα, καί μέ πλῆθος μεταγενέστερων ἔργων του.

γ) Καί πάλι ἕνεκα τοῦ κλίματος αὐτοῦ, ὅταν ὁ αὐτοκράτορας, ὀρθόδοξος ἤ κακόδοξος, ἐπενέβαινε στά θέματα τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ἀρειανοί κακόδοξοι, πού ἐξέφραζαν τό κλίμα τοῦτο, θεωροῦσαν αὐτονόητη τήν ἐπέμβαση τοῦ καίσαρα, τόν ὁποῖο μάλιστα προκαλοῦσαν σ' αὐτήν γιά τήν ἀνατροπή τῆς διδασκαλίας, πού συνοδικῶς (Νίκαια 325) ἡ Ἐκκλησία κύρωσε ὡς γνήσια καί ἀληθή. Ἀπαντώντας ὁ Ἀθανάσιος στήν πρόκληση αὐτή, πού ὄντως ἔθετε στήν κρίση τοῦ ἑκάστοτε καίσαρα τήν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας, μίλησε γιά τήν σχέση Ἐκκλησίας καί κοσμικῆς ἐξουσίας καί θεμελίωσε τήν θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς γενικά Συνόδου.

Παρατηροῦμε ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἀναγκάστηκε ν' ἀπαντήσει καί ἀπάντησε ὀρθά σέ πολλά καί θεμελιώδη προβλήματα, διότι ἡ κρίση ἦταν πολλαπλή καί τόσο ριζική, πού ἀναμόχλευε τά σπουδαιότερα θέματα τῆς Ἐκκλησίας: Θεός - κόσμος - ἄνθρωπος - δημιουργία - τριαδολογία - ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ - σωτηρία - χριστολογία - οἰκουμενική σύνοδος - πνευματολογία. Κανείς ἄλλος Πατέρας καί Διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας δέν ἀντιμετώπισε τόσο ριζική καί τόσο πολλαπλή ἐκκλησιαστικοθεολογική κρίση. Ὁ Ἀθανάσιος διατηρεῖ καί αὐτό τό πρωτεῖο.

α. *Ὁ ἄνθρωπος «γέγονεν εἰς τό ὁρᾶν τόν Θεόν»*

Ἡ θεολογία τοῦ Παύλου καί τοῦ Εἰρηναίου περί ἀνακεφαλαιώσεως καί ἀναδημιουργίας τῶν πάντων στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ φαινόταν ἄτονη καί λησμονημένη στίς ἀρχές τοῦ Δ΄ αἰώνα. Ὁ Ἀθανάσιος διέβλεπε καθαρά τίς φοβερές συνέπειες καί, ἀπαντώντας σέ ἐθνικούς καί κακοδόξους, ὑπογράμμισε ὅτι τό κακό δέν ἔχει «ὑπόσταση» δική του, καθώς πίστευαν πολλοί Ἕλληνες (*Κατά ἑλλήνων* 6):

> «τό κακόν οὐ παρά Θεοῦ οὐδέ ἐν Θεῷ οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ. Ἀλλ᾽ ἄνθρωποι κατά στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καί ἀναπλάττειν τά μή ὄντα... (=δπως ἐνώπιον τοῦ ἡλίου) καμμύων τούς ὀφθαλμούς, σκότος ἑαυτῷ ἐπινοεῖ οὐκ ὄντος σκότους... καί ἐν σκότει πλανώμενος περιπατεῖ» (Αὐτόθι 7).

Τό κακό ἐπινοήθηκε ἀπό τόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος δημιουργήθηκε ἀπό τό μηδέν ἀπό τόν παμβασιλέα Θεό διά τοῦ Λόγου του «κατ᾽ εἰκόνα». Ἡ ἀνυπαρξία τοῦ κακοῦ καί ἡ δημιουργία ἀπό τό μηδέν τόνιζαν ὅτι αὐθυπαρξία ἔχει μόνο «ἡ πηγή τῆς ἀγαθότητος» ἀγένητη Τριάδα. Ἔδειχναν ὅτι μόνο ὅ,τι συνδέεται μέ αὐτόν πού ἔχει αὐθεντική ζωή (τόν Θεό) ἀποκτᾶ ὕπαρξη, ὅτι οὐδεμία ἀναλογία ὑπάρχει μεταξύ Θεοῦ καί κτισμάτων (*Κατά ἀρειανῶν* Α΄ 57). Ἀπέκλειαν τήν φιλοσοφική ἱεραρχία τῶν ὄντων (ἀπό τόν ἕνα Θεό μέχρι τόν ἄνθρωπο) καί διέκριναν σαφῶς δύο μόνο πραγματικότητες, τελείως διάφορες μεταξύ τους, τήν ἀγένητη ἀρχή, δηλ. τόν Θεό, καί τόν κτιστό κόσμο:

> ὁ Λόγος, «ὥσπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὤν, ἐκτός μέν ἐστί τοῦ παντός κατ᾽ οὐσίαν, ἐν πᾶσι δέ ἐστί ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι τά πάντα διακοσμῶν» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 17).

Τό πολυσήμαντο στόν ἄνθρωπο ἦταν ὅτι ὁ Λόγος εἶχε ἐντυπώσει σ᾽ αὐτόν τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος «γέγονεν εἰς τό ὁρᾶν τόν Θεόν καί ὑπ᾽ αὐτοῦ φωτίζεσθαι» (*Κατά ἑλλήνων* 7), ἔγινε θεωρητής τοῦ Θεοῦ καί τῶν ὄντων, εἶχε «ἔννοιαν καί γνῶσιν» τῆς «ἀιδιότητός» του, δηλ. τῆς θειότητας καί ὁμοιώσεώς του πρός τόν Θεό. Ὅσο θά διατηροῦσε τήν «ταυτότητά» του, δηλ. καθαρή μέσα του τήν θεία εἰκόνα, ὅσο θά ἔμενε ὅπως δημιουργήθηκε («ἑαυτῷ συνών, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς») (*Κατά ἑλλήνων* 2 καί 3), θά εἶχε κάποια θέα τοῦ Θεοῦ, θά ἐπικοινωνοῦσε καί θ᾽ ἀγαλλόταν μέ τόν Θεό, θά συναπτόταν μέ τά θεῖα.

β. *Ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στό μή ὄν, στό μηδέν (πτώση)*

Παρά ταῦτα ὁ ἄνθρωπος ἀπό τήν θέα τοῦ Θεοῦ στράφηκε στήν θέα, δηλ. τήν ἀποκλειστική ἐκτίμηση, τοῦ ἑαυτοῦ του καί τοῦ κόσμου:

> ὁ ἄνθρωπος, «ἕως μέν τόν νοῦν εἶχε πρός τόν Θεόν καί τήν τούτου θεωρίαν, ἀπεστρέφετο τήν πρός τό σῶμα θεωρίαν. Ὅτε δέ ...ἀπέστη μέν τῆς πρός τόν Θεόν διανοίας, ἑαυτόν δέ κατανοεῖν ἤρξατο... εἰς ἐπιθυμίαν τοῦ σώματος ἔπεσεν» (*Κατά ἑλλήνων* 3).

Τήν κατάσταση αὐτή χαρακτηρίζει ὁ Ἀθανάσιος ἐπιστροφή στό «κατά φύσιν», τό ὁποῖο ταυτίζει μέ τό «οὐκ ὄν», δηλ. μέ τό μηδέν, ἀπό τό ὁποῖο προῆλθαν οἱ ἄνθρωποι. Ἔτσι ἁμαρτία, πτώση, θάνατος, κακό, εἰδωλολατρία, ταυτίζονται

> «ἡ γάρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τό κατά φύσιν αὐτούς ἐπέστρεφεν, ἵνα, ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτω καί τήν εἰς τό εἶναι φθοράν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως. Εἰ γάρ, φύσιν ἔχοντες τό μή εἶναί ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καί φιλανθρωπίᾳ εἰς τό εἶναι ἐκλήθησαν, ἀκόλουθον ἦν, κενωθέντας τούς ἀνθρώπους τῆς περί Θεοῦ ἐννοίας καί εἰς τά οὐκ ὄντα ἀποστραφέντας (οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τά κακά, ὄντα δέ τά καλά, ἐπειδήπερ ἀπό τοῦ ὄντος Θεοῦ γενόνασι), κενωθῆναι καί τοῦ εἶναι ἀεί... Ἔστι μέν κατά φύσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δή ἐξ οὐκ ὄντων γεγονώς» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 4)

μέ τήν ἀνυπαρξία, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει μόνο καθόσον βλέπει στό κάτοπτρο τῆς ψυχῆς του τήν εἰκόνα τοῦ Πατέρα, δηλ. καθόσον μπορεῖ νά ἔχει σχέση μέ τόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος ἀμαυρώνει τό κάτοπτρο κι ἔτσι, μή ἔχοντας θεωρία τοῦ Θεοῦ καί συνεπῶς καί μή ὀρθή θεωρία τοῦ κόσμου, τοποθετεῖ στήν θέση του φανταστικά πράγματα, δηλ. μή ὄντα (*Κατά ἑλλήνων* 8). Αὐτό ἀκριβῶς εἶναι ἡ εἰδωλολατρία καί αὐτό ὑπογραμμίζει τήν «κατά φύσιν» ζωή τῆς ἀνυπαρξίας. Μέ αὐτά κατανοεῖ κανείς γιατί ἐπιμένει ὁ Ἀθανάσιος νά ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἄρειος εἶναι ἄθεος: διότι, θεωρώντας τόν Υἱό κτίσμα, κατατάσσει αὐτόν στά κτιστά ὄντα, πού ἔχουν ὕπαρξη μόνο ἐφόσον κοινωνοῦν μέ τόν Θεόν, δέν ἔχουν δική τους ὕπαρξη, δέν εἶναι θεοί. Ἡ δυσκολία τοῦ Ἀθανασίου νά ἐξηγήσει τό κακό εἶναι ἐμφανής. Χρησιμοποιεῖ πέρα ἀπό τούς πλατωνικούς ὅρους «ὄν», «μή ὄν», παραστατικά τό σχῆμα τῆς ψυχῆς ὡς κάτοπτρο, τό ὁποῖο ὅταν ἐπικαλύπτεται δέν λειτουργεῖ, δέν δίνει εἰκόνα, δηλ. δέν κατοπτρίζει τόν Θεό καί αὐτό εἶναι ἡ κακία. Τό σχῆμα τοῦτο θά ἀναπτύξουν πολύ ὁ Μ. Βασίλειος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης. Ἐπίσης, γιά νά δείξει ὁ Ἀθανάσιος τήν ἀνυπαρξία τοῦ κακοῦ, περιγράφει τόν σκοτισμό πού προκαλεῖ ἡ θέα τοῦ ἥλιου μέ γυμνό μάτι. Ἐκεῖ δέν ὑπάρχει σκοτάδι, ἀλλά, μή ἔχοντας δυνατότητα γιά ἀπευθείας θέα τοῦ ἥλιου, νομίζουμε ὅτι ἐπέρχεται σκοτάδι, πού δέν ὑπάρχει καθεαυτό, ἀφοῦ ἐκεῖ εἴμαστε μέσα στό φῶς. Ὁ Ἀθανάσιος, παρακολουθώντας προσεκτικά τήν πορεία τοῦ ἀνθρώπου, διαπιστώνει ὅτι αὐτός ἀδυνατεῖ ἀπό μόνος του νά ἐπαναποκτήσει τήν κοινωνία καί τήν γνώση τοῦ Θεοῦ, ἄρα τήν ὕπαρξη. Ἡ ἀδυναμία αὐτή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ τραγωδία

του, ἡ αὐτοαπόρριψή του σ' ἕναν κόσμο ἀντιφάσεων, ὅπου δέν γνωρίζει οὔτε τόν ἑαυτό του, οὔτε τόν Θεό, οὔτε τόν κόσμο· δέν ἀναγνωρίζει οὔτε κἄν ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἀγένητος καί ὁ ἄνθρωπος κτιστός:

> «ὁ Θεός... κατιδών πάλιν τήν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν (=τῶν ἀνθρώπων), ὡς οὐχ ἱκανή εἴη ἐξ ἑαυτῆς γνῶναι τόν δημιουργόν, οὐδόλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ τῷ τόν μέν εἶναι ἀγένητον, τά δέ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι« (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 1).

γ. Ὁ Λόγος «ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν»

Αὐτή ἀκριβῶς ἡ μηδενική πτωτική κατάσταση κάνει τόν Ἀθανάσιο νά ἀγωνιᾶ. Θέλει νά ὑψώσει τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἀνυπαρξία του, πασχίζει νά δείξει πῶς ὁ Θεός ἐπεμβαίνει ἀποφασιστικά στήν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ποιά εἶναι ἡ διαδικασία τῆς θειας οἰκονομίας, δηλαδή τῆς θείας ἐπεμβάσεως. Προϋποθέσεις εἶναι ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, πού θέλει νά δεῖ τόν ἄνθρωπο πάλι εὐτυχή, δηλαδή ὑπάρχοντα, καί ἡ θεία εἰκόνα, τήν ὁποία ὁ Λόγος ἐγχάραξε στόν ἄνθρωπο κατά τήν δημιουργία του. Ἡ ἀγαθότητα δέν μεταβάλλεται, ἀλλά καί ἡ θεία εἰκόνα στόν ἄνθρωπο δέν χάνεται· ἐπικαλύπτεται, σκοτίζεται, δέν λειτουργεῖ, ἀλλά ὑπάρχει. Σ' αὐτήν ἀκριβῶς ἐπεμβαίνει ὁ Θεός ἀπό «φιλανθρωπία» καί αὐτήν θεραπεύει, ἀνανεώνει. Ἡ εἰκόνα στόν ἄνθρωπο γίνεται ὁ τόπος ὑποδοχῆς τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Θεοῦ, μολονότι αὐτή δέν ἔχει καμμία σχέση μέ τόν σπερματικό λόγο τῶν στωικῶν καί τοῦ Ἰουστίνου, τόν ὁποῖο ξεπέρασε ὁ Εἰρηναῖος καί τώρα ὁ Ἀθανάσιος (*Κατά ἑλλήνων 40)*. Τήν ἐπέμβαση συνιστᾶ ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ ἴδιου τοῦ θείου Λόγου, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατέρα:

> ὁ Θεός «ἐλεήσας πάλιν τό γένος τό ἀνθρώπινον, ἅτε δή ἀγαθός ὤν, οὐκ ἀφῆκεν αὐτούς ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μή ἀνόνητον ἔχωσι καί τό εἶναι» (αὐτόθι).
> «τί ἔδει γενέσθαι, ἀλλ' ἤ τό κατ' εἰκόνα πάλιν ἀνανεῶσαι, ἵνα δι' αὐτοῦ πάλιν αὐτόν (=τόν Θεόν) γνῶναι δυνηθῶσιν οἱ ἄνθρωποι; Τοῦτο δέ πῶς ἄν ἐγεγόνει, εἰ μή αὐτῆς τῆς τοῦ Θεοῦ εἰκόνος παραγενομένης τοῦ Σωτῆρος ὑμῶν;» (αὐτόθι 13).

Πρῶτος ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἐπιμένει τόσο ἔντονα στήν ψηλάφηση τοῦ τρόπου, μέ τόν ὁποῖο ἐπεμβαίνει ὁ Θεός στήν ἀνακαίνιση τοῦ ἀνθρώπου, στήν σωτηρία του. Προσπαθεῖ νά παρακολουθήσει βῆμα πρός βῆμα τήν κίνηση τοῦ Θεοῦ, κυριολεκτικά ζητάει τήν «λογική» τοῦ μυστηρίου. Γι' αὐτό, ἐξειδικεύοντας θεολογικά, δέν μιλάει πλέον γενικά γιά τόν δημιουργό Θεό, ἀλλά γιά τόν δημιουργό Λόγο, πού ἀνακαινίζει τήν δική του εἰκόνα στόν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ὁ ἴδιος εἶναι (ἄλλου εἴδους βέβαια, δηλαδή ἀπαράλλακτος) εἰκόνα τοῦ Πατέρα. «Ἀνατυπώνει» τώρα ὁ Λόγος στό ἴδιο ὄν τήν «μορφή» (τήν εἰκόνα) πού δημιούργησε, ἀλλά ἡ ὁποία σχεδόν ἔσβησε (αὐτόθι 14). Καί τό

κάνει ὁ Λόγος αὐτό, διότι ἀλλιῶς, ἄν ὁ ἄνθρωπος δέν ἰδεῖ τήν εἰκόνα τοῦ Πατέρα μέσα του, πῶς θά γνωρίσει καί θά κηρύξει τόν Πατέρα; Ἄλλος τρόπος θεογνωσίας, ἄλλο «σύστημα» γνωσιολογίας, δέν ὑπάρχει ἀπό τήν ἐνανθρώπηση καί ἐντεῦθεν (αὐτόθι). Ὁ Θεός πλέον δέν διδάσκει μέ κραυγές καί νεφέλες, ὅπως στήν *ΠΔ*, ἀλλά φανερώνει τήν ἀλήθεια γινόμενος ἄνθρωπος, προσλαμβάνοντας τό φθαρτό κτίσμα, ἀνακαινίζοντας καί ἑνώνοντας τήν θεία εἰκόνα στόν ἄνθρωπο μέ τήν ἴδια τήν ἀλήθεια, δηλαδή θεώνοντας ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο. ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ «ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (αὐτόθι 54).

Η ΚΑΚΟΔΟΞΙΑ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΥ ΚΑΙ «Η ΦΥΣΕΙ ΓΕΝΝΗΣΙΣ» ΤΟΥ ΥΙΟΥ

α. Ὁ Ἄρειος εἰσάγει τήν ἀρχή τοῦ χρόνου στήν ζωή τῆς ἁγίας Τριάδας

Ἀπό τίς δύο *Ἐπιστολές* (320/4;) τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ συνάγεται ὅτι ὁ Ἄρειος, προκειμένου νά μιλήσει γιά τήν προέλευση τοῦ Υἱοῦ, ἐκκινοῦσε ἀπό τήν κοινή ἀντίληψη ὅτι τό ἀγένητο καί ἄτρεπτο εἶναι ἕνα. Κοινή ὅμως ἦταν καί ἡ πλατωνική θέση, ὅτι μόνο «τό ἕν» δέν «μετέχει χρόνου, οὔτε ποτέ γέγονεν, οὔτε ἐγίγνετο» (Παρμενίδης 14/e). Ἐπίσης μόνο «τό ἕν» τοῦτο εἶναι τό «ἔχον ἀκινήτως» (Τίμαιος 37e-38a) καί ὡς ἀκίνητο εἶναι καί ἄτρεπτο. Συνεπῶς, ὑποστήριζε ὁ Ἄρειος, ἀγένητος εἶναι μόνο ἕνας, ὁ Θεός, καί ὁτιδήποτε ἀκολουθεῖ, ἀκόμη καί ὁ Υἱός, «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», εἶναι «ἐξ οὐκ ὄντων», δημιούργημα ἐν χρόνῳ καί μάλιστα μέ τήν βούληση τοῦ Θεοῦ, ὅπως δίδασκε ὁ Ὠριγένης. Ἡ ἄποψη αὐτή γιά τόν Υἱό γινόταν εὔκολα δεκτή, διότι ἦταν διάχυτη ἡ ἀντίληψη τῆς κατωτερότητας (ὑποταγῆς) τοῦ Υἱοῦ στόν Πατέρα, διότι ἐπικρατοῦσε παντοῦ ἡ πλατωνική καί νεοπλατωνική ἱεράρχηση τῶν ὄντων (ἀπό τό ἕν ἤ τήν ἑνάδα μέχρι τόν ἄνθρωπο) καί τέλος διότι ὁ Ἄρειος εἶχε τό χάρισμα τῆς πειστικότητας.

Ἔτσι ὁ Ἄρειος εἰσάγει στήν θεολογία τήν φιλοσοφική θεώρηση τοῦ «ἀγενήτου» καί εἰδικά στήν ζωή τῆς Τριάδας τήν ἀρχή τοῦ χρόνου, δηλαδή χρονικοποιεῖ, τοποθετεῖ στόν χρόνο ὅ,τι γίνεται στούς κόλπους τῆς Τριάδας, στήν φύση της. Οἱ ὀρθόδοξοι ἀντέδρασαν στήν θεολογική αὐτή νοθεία, κυρίως διότι κατέληγε στόν Υἱό κτίσμα, πού σάν τέτοιο ἦταν ἄγνωστο στήν Παράδοση καί πού δέν μποροῦσε νά προσφέρει σωτηρία. Συγκεκριμένα ὁ Ἀθανάσιος, ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῆς Β′ *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἀλεξάνδρου, ἀντέταξε τήν ἀρχή τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι στήν θεότητα δέν ἰσχύει «πρότερον καί ὕστερον» (*Φυσικά* 4, 219β καί *Κατά ἀρειανῶν* Β′ 33), δέν ὑπάρχει «διάστημα» μεταξύ Πατέρα καί Υἱοῦ. Δέν ἀρκοῦσε ὅμως αὐτό γιά νά στηρίξει

τήν ἀλήθεια τῆς θεότητας καί ἀιδιότητας τοῦ Υἱοῦ, ὅπως ἦταν γνωστή καί ἀπό τόν 'Ωριγένη, τόν Διονύσιο 'Αλεξανδρείας, τόν Θεόγνωστο κ.ἄ. Ἔπρεπε νά ὑποδειχτεῖ, ὅσο ἦταν ἐφικτό, καί ὁ πειστικός τρόπος τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ ἔξω ἀπό τόν χρόνο, νά παρασταθεῖ ἡ διαδικασία μέ τήν ὁποία προῆλθε ὁ Υἱός.

β. Φύσει γέννησις-φύσει Υἱός

Καί αὐτό προσπάθησε μ' ἐπιτυχία ὁ 'Αθανάσιος. 'Οδηγήθηκε λοιπόν στήν θεολογία τῆς «φύσει γεννήσεως», τήν ὁποία διέκρινε ριζικά ἀπό τήν «ἐν χρόνῳ δημιουργίαν». Ὅταν δηλαδή οἱ φιλόσοφοι καί μαζί τους οἱ 'Ωριγένης καί Ἄρειος κατανοοῦν τήν δημιουργία ὡς γένεση μέ βούληση τοῦ Θεοῦ, ὁ 'Αθανάσιος ἀντιπροβάλλει τήν ἀλήθεια ὅτι ἡ φυσική γέννηση στήν θεότητα, ἀκριβῶς ὡς φυσική, εἶναι ξένη καί πρός τόν χρόνο καί πρός τήν θεία θέληση. Ἔχει ἀπόλυτη συνείδηση ὅτι βρίσκεται σέ ἀντίθεση πρός τό φιλοσοφικό ἀρειανικό κλίμα καί, γιά νά γίνει σαφέστερος, χρησιμοποιεῖ γιά τόν Υἱό καί τίς ἐκφράσεις:

> «γέννημα τῆς οὐσίας» (*Κατά ἀρειανῶν* Β' 34), «Υἱός φύσει μονογενής» (Β' 9), «φύσει καί ἀληθινός Υἱός» (Β' 59), «ἀίδιος καί γνησία γέννησις» (Β' 45), «Λόγος ἐστίν ἀίδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός» (Β' 31).

Τό γεγονός τῆς φυσικῆς γεννήσεως προϋποθέτει ταυτότητα φύσεως γεννῶντος καί γεννωμένου (ὁμοιότητα «ἀπαράλλακτον» αὐτῶν)· ἄρα ὁ Υἱός ἔχει τήν φύση τοῦ Πατέρα, εἶναι ὁμοούσιος ὅπως ὁ ἄνθρωπος-υἱός ἔχει τήν φύση, τήν οὐσία, τοῦ πατέρα του. Ταυτόχρονα ἀποκλείει, ὡς φυσική, τήν ἔννοια τῆς βουλήσεως στόν γεννῶντα, διότι ἡ βούληση ἐκδηλώνεται ἐν χρόνω. 'Επομένως ὁ φυσικός Υἱός εἶναι πέρα τῆς βουλήσεως, πέρα τοῦ χρόνου, εἶναι δηλαδή ἀίδιος, καθώς καί ὁ φυσικός Πατέρας του. Ὅπως ὁ ἥλιος συνυπάρχει πάντα, «ἀεί», μέ τό ἀπαύγασμα, μέ τό φῶς, ἔτσι καί ὁ Πατέρας, ὄντας ἀίδιος καί προαιώνιος, ἔχει «ἀεί» τόν Υἱό, ἀίδιο καί προαιώνιο (βλ. καί *Κατά ἀρ.* Α' 27). Ἥλιος χωρίς τό σύγχρονό του φῶς δέν ὑπάρχει καί πηγή χωρίς σύγχρονο νερό δέν ὑπάρχει, ὅπως δέν ὑπάρχει καί Θεός Πατέρας χωρίς ἀίδιο Υἱό (Δ' 27 καί 29). 'Αλλιῶς, πρέπει νά ζητήσουμε διάστημα, ὁπόταν ὁ Θεός δέν ἦταν Πατέρας κι ἔγινε μετά. 'Αλλ' αὐτό θά σήμαινε ὅτι μεσολάβησε τροπή, πού εἶναι ἀδιανόητη στόν Θεό:

> «ἀεί Πατήρ καί οὐκ ἐπιγέγονε τῷ Θεῷ τό Πατήρ, ἵνα μή καί τρεπτός εἶναι νομισθῇ» (*Κατά ἀρ.* Α' 28).

'Αντίθετα, ὅ,τι δέν προέρχεται μέ φυσική γέννηση, εἶναι «ἔξωθεν», δημιουργεῖται ἀπό τό μηδέν ἐν χρόνω, δηλαδή ἔχει φύση διαφορετι-

«Τό ποίημα ἔξωθεν (=ad extra) τοῦ ποιοῦντός ἐστιν... ὁ δέ Υἱός ἴδιον (=ad intra) τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι. Διό καί τό μέν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεί εἶναι· ὅτε γάρ βούλεται ὁ δημιουργός ἐργάζεται. Τό δέ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλά τῆς οὐσίας ἐστίν ἰδιότης. Καί ποιητής μέν ἄν εἴη καί λέγοιτο κἄν μήπω ᾖ τά ἔργα· Πατήρ δέ οὐκ ἄν λεχθείη οὐδ' ἄν εἴη, μή ὑπάρχοντος υἱοῦ» (*Κατά ἀρ.* Α' 29). «...ὁ Υἱός μή ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι φύσει γέννημα ... δῆλον ὅτι καί ἐξ αὐτοῦ καί ἀεί ἐστι συνυπάρχων ὁ Λόγος τῷ Πατρί» (Α' 27).

Ἡ ἀρχή πού θέτει ὁ Ἀθανάσιος εἶναι ἁπλή, πειστική καί ἀποφασιστική: Αὐτό πού εἶναι ἡ φύση τοῦ γεννῶντος, αὐτό εἶναι καί ἡ φύση τοῦ γεννωμένου. Καί ἡ διαφορά τῶν ρημάτων, τά ὁποῖα ἡ Γραφή χρησιμοποιεῖ, αὐτό θέλει νά δείξει· ὅπως τό «γεννᾶν σημαντικόν ἐστιν Υἱοῦ», ἔτσι τό «ποιεῖν δηλωτικόν ἐστι τῶν ἔργων» (*Κατά ἀρ.* Β' 59). Ἔτσι ὅ,τι εἶναι ὁ Πατέρας εἶναι, κατά τήν φύση, καί ὁ Υἱός του. Αὐτά ἰσχύουν καί στόν ἄνθρωπο γονέα, μόνο πού αὐτός, δημιουργημένος ἀπό τό μηδέν, ἔχει ἀρχή καί γι' αὐτό ἔχει ἀρχή καί ὁ υἱός του. Ἀντίθετα, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δέν ἔχει ἀρχή, διότι καί ὁ Θεός Πατέρας δέν ἔχει ἀρχή. Ἐπίσης, διευκρινίζει, ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου διαφέρει ἀπό τόν Λόγο τοῦ Πατέρα, διότι ὁ πρῶτος εἶναι ἁπλός λόγος προφορικός, δέν ἔχει ὑπόσταση κι ἐξαντλεῖται, ἐνῶ ὁ θεῖος Λόγος εἶναι φυσικός Υἱός, ὑπόσταση καί ὕπαρξη δηλαδή δρῶσα καί ἐνεργοῦσα καί γι' αὐτό εἶναι «ἀεί» μέ τόν πατέρα «ὡς ἀπαύγασμα φωτός»:

> «ὁποῖος γάρ ἄν ᾖ ὁ γεννῶν, τοιοῦτον ἀνάγκη καί τό γέννημα εἶναι. Καί ὁποῖος ἄν ᾖ ὁ τοῦ Λόγου Πατήρ, τοιοῦτος ἄν εἴη καί ὁ Λόγος αὐτοῦ. Ὁ μέν οὖν ἄνθρωπος ἐν χρόνῳ γεννώμενος, ἐν χρόνῳ καί αὐτός γεννᾷ τό τέκνον. Καί ἐπειδή ἐκ τοῦ μή ὄντος γέγονε, διά τοῦτο καί ὁ λόγος αὐτοῦ πέπαυται καί οὐ μένει. Ὁ δέ Θεός οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι... διά τοῦτο καί ὁ Λόγος αὐτοῦ ὤν ἐστι καί ἀιδίως ἐστί μετά τοῦ Πατρός ὡς ἀπαύγασμα φωτός» (*Κατά ἀρ.* Β' 35).

Ἐξηγεῖ ἀκόμα ὅτι ἡ φυσική γέννηση δέν συνεπάγεται «πάθος» ἤ τροπή στόν Θεό, οὔτε τό γεννώμενο συνιστᾶ «μέρος» τοῦ Θεοῦ (*Κατά ἀρ.* Α' 29). Τό γεννᾶν εἶναι ἰδιότητα τοῦ Πατέρα τόσο φυσική, ὥστε ἄν ἔλειπε θά σήμαινε ἐλάττωμα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ (Α' 29).

Εἶναι προφανές ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἀναζητεῖ τρόπους καί εἰκόνες τῆς φυσικῆς πραγματικότητας, γιά νά ἐξηγήσει ὅσο ἀκριβέστερα μπορεῖ τήν ζωή τῆς ἁγ. Τριάδας. Τελικά ὅμως ἐπισημαίνει γεγονότα, ὑποδεικνύει ὄψεις τῆς ἀλήθειας, χωρίς νά νομίζει ὅτι εἰσέρχεται στήν ἐσώτερη διαδικασία, χωρίς πράγματι νά ἐξηγεῖ δηλαδή τό πῶς τῆς ἀλήθειας καί εἰδικά ἐδῶ τό «πῶς γεννᾷ ὁ Θεός». Ἡ ἐξήγησή του, ἡ θεολογία του, ἔγκειται στήν ἐπισήμανση τοῦ «γεννᾶν», στήν ὑπογράμμιση τῆς σημασίας τοῦ «γεννᾶν» καί τῶν συνεπειῶν αὐτοῦ γιά

τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Περισσότερο δέν ἐπιτρέπεται οὔτε μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά προχωρήσει (*Κατά ἀρ.* Β' 36). Πρέπει ὅμως νά παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἐπισήμανση τοῦ «φύσει» γεννᾶν εἶναι ἤδη κάθοδος, εἴσοδος στήν ἀλήθεια κι ἐξήγηση μερική τῆς ζωῆς τῆς Τριάδας. Ἑπομένως ἡ προτροπή του νά μή ζητᾶμε νά μάθουμε περισσότερα, νά μή ζητᾶμε τό «πῶς γεννᾷ ὁ Θεός», ἔχει σχετική σημασία, πού ὁρίζεται ἀπό τήν δική του αἴσθηση ἐπάρκειας τῆς γνωσθείσης ἀλήθειας καί ἄρα – ἐφόσον ὁ Ἀθανάσιος εἶναι μέτρο – ἀπό τίς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς του.

Ἡ εἰσαγωγή καί θεμελίωση τῆς θεολογίας τῆς «φυσικῆς γεννήσεως», ὅτι ὁ Υἱός εἶναι φυσικός Υἱός, εἶναι ἀπόλυτης σημασίας. Παρά τίς ἐξηγήσεις τοῦ Ἀθανασίου οἱ ἀντίπαλοι παρεξηγοῦσαν τήν χρήση στήν Γραφή τῶν ρημάτων *γεννῶ* καί *ποιῶ* γιά τόν Υἱό. Καί μόνο μέ τήν βαθιά καί ἀποφασιστική τομή τῆς «κατά φύσιν» γεννήσεως, μόνο μέ τήν χαρισματική εἴσοδο στήν ἀλήθεια ὅτι ὁ Υἱός εἶναι τοῦ Πατέρα «φυσικός» Υἱός, τό θέμα λυνόταν ὁριστικά. Γι' αὐτό καί προέτρεπε νά μήν πολυπραγμονοῦν γιά τήν ἔννοια τῶν ρημάτων, ἀρκεῖ νά ὁμολογοῦν *«τό κατά φύσιν»* (*Κατά ἀρ.* Β' 3).

Γιά τήν ἀλήθεια τῆς «φύσει» γεννήσεως ἔχει ὁ Ἀθανάσιος ἕνα σημαντικό ἔρεισμα στήν ἱστορία τῆς θεολογίας. Ὁ Θεόγνωστος, διευθυντής τῆς ἀλεξανδρινῆς κατηχητικῆς σχολῆς μεταξύ 264 καί 281, ἔγραψε τό ἑξῆς πολυσήμαντο: «οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν... ἡ τοῦ Υἱοῦ οὐσία οὐδέ ἐκ μή ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλά ἐκ τῆς τοῦ Πατρός οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτός τό ἀπαύγασμα» (*Περί Νικαίας* 25,2). Τό «ἔφυ» τοῦτο τοῦ Θεογνώστου ταυτίζεται μέ τό «φύσει γέννησις» τοῦ Ἀθανασίου, ἀλλά σέ σημεῖα, τά ὁποῖα γνώριζε ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλον* 106), ὁ Θεόγνωστος κατανοεῖ τόν Υἱό σάν δημιούργημα καί ὁπωσδήποτε δέν διανοεῖται ταυτότητα φύσεως στά δύο θεῖα πρόσωπα, ὅπως πρῶτος στήν ἱστορία τῆς θεολογίας κάνει ὁ θεόπνευστος Ἀθανάσιος, πού γι' αὐτό εἶναι καί Μέγας καί στῦλος τῆς Ὀρθοδοξίας.

γ. Ἡ φυσική γέννηση τοῦ Υἱοῦ προηγεῖται τῆς θείας βουλήσεως

Στήν προσπάθειά του ὁ Ἀθανάσιος νά ἀποχωρίσει τήν ἐν χρόνῳ δημιουργία ἀπό τήν φυσική γέννηση, διακρίνει δύο ἀρχές: τήν ἀρχή τοῦ «διαστήματος» (ὅπου ἔχουμε κίνηση κι ἔκταση χρονική στό διάστημα), κατά τήν ὁποία τά ὄντα κτίζονται ἀπό τό μηδέν, ἀρχίζουν· καί τήν ἀρχή τῆς κατ' ἐξοχήν «οἰκονομίας», κατά τήν ὁποία ἐν χρόνῳ ἐνανθρωπίζει ὁ Υἱός καί ἀρχίζει ἡ καινή κτίση.

Οἱ δύο αὐτές ἀρχές εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς θείας βουλήσεως καί προϋποθέτουν χρόνο:

> «ταὐτόν ἐστιν εἰπεῖν 'βουλήσει' καί 'ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν' ... βουλη-

> σει λέγοντες χρόνους πρό Υἱοῦ σημαίνουσι· τῶν γάρ ποτε μή ὄντων προηγεῖται τό βουλεύεσθαι... εἰ προηγεῖται ἡ βουλή, πῶς δι' αὐτοῦ τά πάντα;» (*Κατά ἀρ.* Β' 61). «ἡ μέν βουλή καί ἡ πρόθεσις (= τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνανθρωπήσεως) πρό τοῦ αἰῶνος ἡτοιμάσθη, τό δέ ἔργον γέγονεν ὅτε ἡ χρεία ἀπῄτησε καί ἐπεδήμησεν ὁ Σωτήρ» (*Κατά ἀρ.* Β' 77).

Τό πρῶτο χωρίο δείχνει ἀβάσιμον τόν περίφημο ἑλιγμό τῶν ἀρειανῶν, πού, ἀντί τοῦ «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» ὁ Υἱός, πρόβαλαν τό σχῆμα: «θελήματι τοῦ Θεοῦ πρό χρόνων καί πρό αἰώνων κτισθέντα» τόν Υἱόν ('Αρείου, *Ἔκθεσις πίστεως... πρός 'Αλέξανδρον*). Δέν δίστασε μάλιστα ὁ Ἄρειος νά γράψει καί τήν φράση «ὁ Υἱός ἀχρόνως γεννηθείς» (αὐτόθι). Ὁ 'Αθανάσιος κατάλαβε τόν ἑλιγμό καί σπεύδει νά καταδείξει ὅτι ἡ βούληση (θέληση) συνεπάγεται χρόνο καί ὁ χρόνος βούληση. Εἴτε τήν ἀρχή τοῦ χρόνου θέσει κανείς εἴτε τήν ἀρχή τῆς θείας βουλήσεως, καταλήγει στό ἴδιο ἀποτέλεσμα, δηλαδή στά κτιστά ὄντα ἤ στήν θεία οἰκονομία. Ἔτσι τό τελευταῖο βῆμα στήν θεολογία αὐτή τοῦ 'Αθανασίου εἶναι ὅτι ἡ «φύσει» γέννηση προηγεῖται τῆς βουλήσεως:

> «ὑπεραναβέβηκε δέ τῆς βουλήσεως τό πεφυκέναι» (*Κατά ἀρ.* Β' 2). «ὑπέρκειται καί προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τό κατά φύσιν» (*Κατά ἀρ.* Γ' 62).

Ἄλλωστε ἡ βουλή τοῦ Θεοῦ Πατέρα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Υἱός, πού γεννᾶται «φύσει», δηλαδή στήν ἴδια τήν θεία φύση καί ἀπό αὐτήν καί ἄρα ἔξω ἀπό κάθε εἴδους προσδιοριστική ἀρχή:

> ὁ Υἱός «ἐστιν ἡ τοῦ Πατρός βουλή καί ἐνούσιος ἐνέργεια ... δεύτερόν ἐστιν ... τό δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τόν Θεόν. Τό μέν γάρ Υἱός ἴδιον καί ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καί ἀεί οὔσης οὐσίας ἐστί· τά δέ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς ἔξωθεν συνιστάμενα γίνεται καί δημιουργεῖται διά τοῦ ἰδίου καί ἐξ αὐτῆς γεννήματος» (Β' 2). «τόν δέ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται» (Γ' 61).

Ἡ θεία βούληση δέν μπορεῖ νά προηγεῖται τῆς γεννήσεως τοῦ Λόγου, διότι τότε πῶς θά ἔλεγε ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὅτι «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο» (1,3); Ἄν δεχτοῦμε ὅτι «βουλήσει» γεννήθηκε ὁ Λόγος, τότε θά πρέπει νά ζητήσουμε καί ἄλλον Λόγο, ἀπό τόν ὁποῖο προῆλθε καί αὐτός, μέ τόν ὁποῖο δημιούργησε ὁ Θεός τόν κόσμο (Γ' 60). Τήν διαφορά μεταξύ γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου παριστάνει ὁ 'Αθανάσιος μέ τήν διαφορά μεταξύ τοῦ υἱοῦ πού ὁ ἄνθρωπος γεννᾶ φυσικῶς ἔσωθεν, ἀπό τήν οὐσία του, καί τῆς οἰκίας, πού ὁ ἴδιος κατασκευάζει μέ ὑλικά ἔξωθεν τῆς οὐσίας του καί μέ τήν βούλησή του, πού ἐκδηλώνεται ἐν χρόνῳ (Γ' 62). Κάνει μάλιστα ὁ 'Αθανάσιος μιά λεπτότατη καί ἀποκαλυπτική ἑρμηνευτική παρατήρηση στά βιβλικά κείμενα, πού ἀναφέρονται στόν Λόγο

τοῦ Θεοῦ. Αὐτά, ὅταν πρόκειται γιά τήν οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, προσθέτουν φράση ἐνδεικτική τῆς κινήσεως, τοῦ σκοποῦ, τῆς αἰτίας, τοῦ χώρου, ὅπως: «ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» καί «ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (*Ἰω.* 1,14). Ἐδῶ ἔχουμε «διαστηματικήν ἀρχήν»: κάτι κάπου κάποτε ἀρχίζει νά γίνεται. Ὅταν πρόκειται νά δηλωθεῖ μόνο ἡ Θεότητα τοῦ Λόγου, τότε λέγεται ἁπλῶς: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καί ὁ Λόγος ἦν πρός τόν Θεόν καί Θεός ἦν ὁ Λόγος» (*Ἰω.* 1,1), χωρίς τά στοιχεῖα τοῦ χρόνου (διαστήματος) ἤ τῆς αἰτίας. Ἔτσι μόνο κατανοεῖ καί τό περίφημο χωρίο «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» (*Παροιμ.* 8,22), πού ἔγινε τό μέγα ἔρεισμα τῶν ἀρειανῶν, γιά νά στηρίξουν τήν ἰδέα ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα. Ἐδῶ τό «ἔκτισε» δέν σημαίνει «τήν ἀρχήν τοῦ εἶναι, ἀλλά τήν ἐνανθρώπησιν», τήν «οἰκονομίαν» πρός «ἀνανέωσιν» τῶν ἔργων, τά ὁποῖα προστίθενται στό χωρίο ὡς αἰτία τῆς οἰκονομίας. Ἔχουμε, λοιπόν, τήν ἀρχή τῆς θείας οἰκονομίας, πού συνδέεται μέ τόν χρόνο, καί ὄχι τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, στήν ὁποία ὅταν ἀναφέρονται τά βιβλικά κείμενα δέν προσθέτουν αἰτία, ὅπως π.χ. στά χωρία: «ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια» (*Ἰω.* 8,12) καί «ἐγώ καί ὁ Πατήρ ἕν ἐσμεν» (*Ἰω.* 10,30). (Βλ. *Κατά ἀρ.* Β' 53-54, 57-58).

Μέ τήν θεολογία τῆς «φυσικῆς γεννήσεως» ὁ Ἀθανάσιος θεμελιώνει γιά πρώτη φορά στήν Ἐκκλησία α) τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, β) τήν ταυτότητα φύσεως Πατέρα καί Υἱοῦ καί γ) τήν ἀπόλυτη διαφορά μεταξύ ἄτρεπτης φύσεως Υἱοῦ καί τρεπτῆς φύσεως τῶν δημιουργημάτων. Αὐτονόητο ὅτι ξεπερνᾶ όριστικά την ὠριγενιστική θεολογία, πού κατανοοῦσε τήν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου κυρίως μέ τήν ἀντίληψη ὅτι ὁ Πατέρας γεννᾶ – δημιουργεῖ αἰωνίως – διαρκῶς, καί μέ τόν ἐπικίνδυνο συνδυασμό (ἤ ταύτιση) γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ὁ συνδυασμός αὐτός ἦταν ἀκόμη πιό ἐπικίνδυνος, διότι ὁ Ὠριγένης, γιά ν' ἀποφύγει τόν γνωστικισμό, δέν ἤθελε τόν Υἱό γεννώμενο ἀπό τήν οὐσία τοῦ Πατέρα. Ἕνα βῆμα περισσότερο καί φθάσαμε στόν Ἄρειο, πού δίδαξε ὅτι ὁ Υἱός «ἀρχήν τοῦ κτίζεσθαι» εἶχε (*Κατά ἀρ.* Α' 5), γιατί ἔτσι διαφύλαττε στόν Θεό τό ἀγέννητο (Γραφή) καί τό πρῶτο κινοῦν ἄναρχο (Ἀριστοτέλης). Στήν Παράδοση φυσικά, τήν κοινή πίστη, ὑπῆρχε, ὑπογραμμίζει ὁ Ἀθανάσιος, τό ὅτι «ἐξ ἀρχῆς... ὁ Θεός Υἱόν τόν Λόγον, τήν σοφίαν... ἔχει· καί ταῦτά ἐστιν αὐτοῦ εἰκών καί ἀπαύγασμα» (*Κατά ἀρ.* Β' 34). Γιατί ὅμως τό «ἐξ ἀρχῆς» σημαίνει ἀεί, γιατί ὁ Υἱός εἶναι ἀεί καί ὅμοιος στήν οὐσία μέ τόν Πατέρα καί γιατί δέν εἶναι κτίσμα ἀποτελοῦν τό ἔργο τῆς ἀθανασιανῆς θεολογίας.

δ. Τό ὁμοούσιον

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἄργησε νά χρησιμοποιήσει τόν ὅρο ὁμοούσιος,

πού ἔγινε θεμέλιος λίθος τῆς τριαδολογίας καί κριτήριο τῆς ὀρθοδοξίας. Εἰδικότερα, ὑποστηρίζουν ὅτι δέν χρησιμοποίησε μέχρι τό 350 περίπου τήν ὁρολογία τῆς Α' Οἰκουμ. Συνόδου τῆς Νίκαιας (325). Ἀλλά ἡ Νίκαια πρόβαλε γιά τήν οὐσιαστική σχέση Υἱοῦ καί Πατέρα τούς ἑξῆς δύο ταυτόσημους ὅρους: «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» καί «ὁμοούσιος». Ὁ Ἀθανάσιος ἀναφέρει τόν πρῶτο πολύ συχνά καί τόν δεύτερο ἅπαξ (*Κατά ἀρ.* Α' 9). Ἑπομένως ἀκολουθεῖ τήν ἀποφασιστική ὁρολογία τῆς Νίκαιας, μόνο πού προτιμᾶ τόν περιφραστικό ὅρο. Καί αὐτό γιατί ὁ ὅρος «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» συνδέεται ἄμεσα μέ τό κλίμα τῆς ἐποχῆς, μέ τήν διαμάχη γύρω ἀπό τόν ἀρειανισμό καί τόν προσωπικό του ἀγώνα. Τό «ὁμοούσιος» προτάθηκε ὀρθά στήν Νίκαια (κι ἔγινε δεκτό ἀπό τόν Κωνσταντῖνο, μέ τήν προτροπή ἴσως τοῦ Ὁσίου Κορδούης) κι ἐπεκράτησε ὁριστικά (ὡς μονολεκτικός καί ἀκριβέστερος ὅρος), ἀλλά δέν ἦταν θεολογικό κλειδί στίς ἀρχικές συζητήσεις τῶν ὀρθοδόξων καί τῶν ἀρειανῶν, οἱ ὁποῖοι μάλιστα τόν ἀπέρριπταν καί ὡς μή βιβλικό.

Οἱ ἀρχικές ἀπαντήσεις (καί φράσεις) πού οἱ ὀρθόδοξοι ἔδιναν στούς ἀρειανούς καταχωρίζονται στίς δύο *Ἐπιστολές*, πού κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομα τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, ὡς προτάσεις ἀπορριπτόμενες ἀπό τούς ἀρειανούς. Οἱ ὀρθόδοξες θέσεις πού μᾶς ἐνδιαφέρουν εἶναι κυρίως ὅτι ὁ Λόγος ἤ ὁ Υἱός εἶναι «ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί», ὅτι εἶναι «ἀληθινός καί φύσει τοῦ Πατρός Λόγος» (καί Υἱός), ὅτι ἔχει «φυσικήν υἱότητα», ὅτι εἶναι «γνήσιος» (ἀληθινός) Υἱός, ὅτι εἶναι ἀπαράλλακτη εἰκόνα τῆς οὐσίας ἤ φύσεως τοῦ Πατέρα, ὅτι εἶναι ἄτρεπτος κ.ἄ. Πρόκειται γιά θεματική καί ὁρολογία πού συνεχίζεται καί μάλιστα ἀναπτύσσεται θεολογικά γιά πρώτη φορά στά ἔργα τοῦ Ἀθανασίου. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος πού μᾶς κάνει νά πιστεύουμε ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἀναμίχτηκε γρήγορα στίς θεολογικές συζητήσεις πού προκάλεσε ὁ Ἄρειος καί ὅτι ἡ Β' *Ἐπιστολή* τοῦ Ἀλεξάνδρου συντάχτηκε κυρίως ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Ὁ μόνος κρίσιμος ὅρος τῶν ἔργων τοῦ Ἀθανασίου, πού δέν βρίσκουμε αὐτούσιο στήν *Ἐπιστολή*, εἶναι τό «ἴδιον», ὅτι ὁ Υἱός δηλαδή εἶναι τῆς φύσεως τοῦ Πατέρα, εἶναι ἀπό τήν ἴδια φύση, ἀνήκει στήν ἴδια φύση («ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός») (*Κατά ἀρ.* Α' 9). Στήν *Ἐπιστολή* χρησιμοποιεῖται ἡ πολύ γνωστή στούς λόγους *Κατά ἀρειανῶν* λέξη «ἰδιότητα» καί «ἰδιότροπος» γιά νά δηλώσει τό ἴδιο θέμα. Στούς λόγους του *Κατά ἑλλήνων* (π.χ. 40) καί *Περί ἐνανθρωπήσεως* (π.χ. 20 καί 55), τῆς ἐποχῆς πρό τοῦ 325, χρησιμοποιεῖ ἐπίσης ὡς ὅρους κλειδιά γιά τήν θεότητα τοῦ Υἱοῦ τά ἐπίθετα «μονογενής», «ἀληθινός» καί «ἴδιος». Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τό «μονογενής ἀληθινός» τῆς *Ἐπιστολῆς* καί τοῦ *Περί ἐνανθρωπήσεως* γίνεται στούς *Κατά ἀρειανῶν* «Υἱός ἀληθινός φύσει» (Α' 9) ἤ «φύσει μονογενής» (Β' 9). Ἔχουμε δηλα-

δή ἐξέλιξη καί ἀνάπτυξη τῆς ὁρολογίας, ἰδιαίτερα ἐδῶ πού θέλει νά δείξει τήν «κατά φύσιν» ἑνότητα Υἱοῦ καί Πατέρα.

Οἱ παραπάνω λέξεις-κλειδιά «ἴδιος», «ἀληθινός», «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός», «φύσει Υἱός» ἤ «φύσει γέννημα» ἀποτελοῦν θετική ἔκφραση, δηλώνουν αὐτό πού εἶναι ὁ Υἱός πρός τόν Πατέρα. Ὁ ὅρος ὁμοούσιος εἶναι ἡ συνέπεια τῶν παραπάνω, προκύπτει ἀβίαστα ἀπό αὐτό πού δηλώνουν οἱ παραπάνω λέξεις. Καί ἦταν πολύ φυσικό γιά τόν Ἀθανάσιο νά χρησιμοποιήσει μετά τό 341 τό ὁμοούσιος ὡς ἀποκλειστικό ὅρο, διότι τότε παρουσιάστηκαν ἐπίσημα (π.χ. στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων) ἡμιαρειανοί ἤ μετριοπαθεῖς ἀρειανοί (οἱ ὅμοιοι καί δή οἱ ὁμοιουσιανοί). Αὐτοί υἱοθετοῦσαν πολλούς κρίσιμους ἀθανασιανούς ὅρους – μαζί καί τόν «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» – μέ δική τους κατανόηση, γεγονός πού δημιουργοῦσε σύγχυση, τήν ὁποία ὁ Ἀθανάσιος ἤθελε νά ἀποφύγει.

ε. *Διάκριση ἀληθείας καί ὁρολογίας*

Ἀπό τό 355 καί μετά, ὅταν πολλοί μετριοπαθεῖς ἀρειανοί πλησίαζαν μέ εἰλικρίνεια τούς ὀρθοδόξους, τό *ὁμοούσιος* γινόταν ἐμπόδιο γιά τήν τελική τους ἐνσωμάτωση στήν Ἐκκλησία. Αὐτοί ἔζησαν ὁλόκληρες δεκαετίες στό ἀντιομοουσιανικό κλίμα καί ὑποπτεύονταν ἤ ἀποστρέφονταν ἀκόμα καί συναισθηματικά τόν ὅρο τοῦτο. Τό πρόβλημα ἀντιμετώπισε ὁ Ἀθανάσιος μέ συνετή συγκατάβαση, προτείνοντας, ἀπό τό 362 καί μετά, τήν χρήση τῶν ὅρων «φύσει γέννημα», «ἀληθῶς φύσει Υἱός» καί «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» (βλ. *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ καί Σελευκείᾳ συνόδων* [41] καί *Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ* [9]) ἀντί τοῦ ὁμοούσιος. Τό γεγονός εἶναι πολυσήμαντο, διότι ἐμφανίζει τόν Ἀθανάσιο ἀναπτυσσόμενο θεολογικά καί μετά τά 65 του χρόνια καί τόν ἀποδεικνύει ἱκανό νά διακρίνει μέ σαφήνεια ὁρολογία καί ἀλήθεια, ἀφοῦ ἤδη ἀπό παλαιότερα δίδασκε ὅτι τίς λέξεις-ὅρους ὁρίζουν τά πράγματα καί ὄχι τό ἀντίθετο:

> «οὐ γάρ αἱ λέξεις τήν φύσιν παραιροῦνται, ἀλλά μᾶλλον ἡ φύσις τάς λέξεις εἰς ἑαυτήν ἕλκουσα μεταβάλλει. Καί γάρ οὐ πρότεραι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρῶται καί δεύτεραι τούτων αἱ λέξεις» (*Κατά ἀρ.* Β' 3).

Στήν περίπτωση αὐτή δέν ὑποδουλώνεται ὁ θεολόγος στούς ὅρους, ἀλλά, ὅπως κατά τόν Γρηγόριο Θεολόγο ἔκανε ὁ Ἀθανάσιος, προχωρεῖ σέ ἄλλες ἐκφράσεις, ὅταν ἔχει ἀσφαλή τήν ἀλήθεια (τό πρᾶγμα). Τότε ὁ Ἀθανάσιος μπόρεσε νά χρησιμοποιήσει γιά τήν ἀλήθεια καί ἄλλους ὅρους:

> «προσκαλεσάμενος ἀμφότερα τά μέρη... καί τόν νοῦν τῶν λεγομένων ἐξετάσας, ἐπειδή συμφωνοῦντας εὗρε καί οὐδέν διεστῶτας κατά τόν λόγον, τά ὀνόματα συγχωρήσας συνδεῖ τοῖς πράγμασι»

(Γρηγορίου Θεολόγου, Εἰς 'Αθανάσιον, *Λόγος* ΚΑ' 25: *PG* 35, 1125B).

Πρέπει ἀκόμη νά σημειώσουμε ὅτι οἱ ἀρχικοί θεολογικοί ὅροι τοῦ 'Αθανασίου, ὅπως «φύσει Υἱός», «ἀληθινός Υἱός», τούς ὁποίους ὀρθά εἶχε ἀφήσει χάριν τοῦ ὁμοούσιος, ἔρχονταν τώρα στήν ἐπικαιρότητα καί λειτουργοῦσαν ὡς γέφυρες ἐνσωματώσεως τῶν ἡμιαρειανῶν στήν 'Εκκλησία. 'Η τακτική βέβαια τοῦ 'Αθανασίου δέν ἀποτελοῦσε ἐγκατάλειψη τοῦ ὁμοουσίου, ἀλλά μόνο παραχώρηση καί μόνο γιά ὅσους εἶχαν ἐπιφανειακούς ἐνδοιασμούς γιά τήν ἀποδοχή τοῦ ὅρου αὐτοῦ.

ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ

α. Σύναψη Θεοῦ καί ἀνθρώπου

'Η χριστολογία τοῦ 'Αθανασίου καί τῆς 'Εκκλησίας εἶναι ἀπόλυτα σωτηριολογική. Δέν θά ἔκανε χριστολογία, ἐάν δέν ἔπρεπε νά δείξει, ὅσο γινόταν ἀκριβέστερα, πῶς μέ τό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ σώζεται πράγματι ὁ ἄνθρωπος. Τό ἴδιο, δέν θά ἔκανε τριαδολογία, ἐάν δέν ἔπρεπε νά δείξει ὅτι μόνο ὡς ἀληθινός Θεός ὁ Υἱός μποροῦσε νά ἀναλάβει τό ἔργο τῆς σωτηρίας. Στήν σωτηριολογική του χριστολογία ὁ 'Αθανάσιος ἀποδεικνύει θαυμαστό καί στέρεο ρεαλισμό. 'Η σκέψη του ἐδῶ ἔχει τόν χαρακτήρα συνεποῦς καταγραφῆς καί ἀποκρυπτογραφήσεως τοῦ σωτηριώδους ἔργου τοῦ Χριστοῦ. Καταγράφει ὅ,τι βιώνει στήν Παράδοση καί ἀποκρυπτογραφεῖ ὅσο τόν φωτίζει τό ἅγιο Πνεῦμα.

'Η σωτηρία ἤ θέωση τοῦ ἀνθρώπου πραγματώνεται μόνο ἐφόσον ὑπάρξει «σύναψις» ἤ «συγγένεια» τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κτιστοῦ. 'Ο Υἱός ἄν ἦταν κτιστός, ὁμότιμος δηλαδή τοῦ κτιστοῦ, δέν θά μποροῦσε νά θεώσει τό κτιστό, νά τοῦ προσφέρει κάτι πού δέν ἔχει, νά τό «συνάψει» μέ τόν Θεό. Γι' αὐτό καί μόνο ὁ φυσικός (Θεός) Υἱός τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νά συνάψει στόν ἑαυτό του τόν φυσικό (κτιστό) ἄνθρωπο:

> «εἰ κτίσμα ἦν ὁ Υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρωπος οὐδέν ἧττον θνητός, μή συναπτόμενος τῷ Θεῷ. Οὐ γάρ κτίσμα συνῆπτε τά κτίσματα τῷ Θεῷ, ζητοῦν καί αὐτό τόν συνάπτοντα· οὐδέ τό μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἄν εἴη, δεόμενον καί αὐτό σωτηρίας... κατά τήν συγγένειαν τῆς σαρκός ἠλευθερώθημεν καί λοιπόν συνήφθημεν καί ἡμεῖς τῷ Λόγῳ» (*Κατά ἀρ.* Β' 69).
>
> «οὐκ ἄν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μή φύσει ἐκ τοῦ Πατρός καί ἀληθινός καί ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διά τοῦτο γάρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατά φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τόν φύσει ἄνθρωπον καί βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καί ἡ θεοποίησις αὐτοῦ» (Β' 70).

β. Ἔπρεπε νά πεθάνει ὁ θάνατος. Ἀφθαρτοποίηση τοῦ σώματος

Γιά νά ἐπιτευχτεῖ σύναψη Θεοῦ καί ἀνθρώπου, ἔπρεπε ἡ ἐνανθρώπηση νά εἶναι πραγματική, ὄχι δοκητική ἤ φανταστική. Ἀλλιῶς καί ἡ σωτηρία θά ἦταν μή πραγματική, ἁπλή φαντασία:

> «εἰ γάρ θέσει ἦν ἐν τῷ σώματι ὁ Λόγος, κατ' ἐκείνους, τό δέ θέσει λεγόμενον φαντασία ἐστί, δοκήσει εὑρίσκεται καί ἡ σωτηρία καί ἡ ἀνάστασις» (*Πρός Ἐπίκτητον* 7).

Τό γεγονός τῆς σωτηρίας ὅμως προϋποθέτει τόν θάνατο, τήν ἀναίρεση, τό τέλος τῆς μεταπτωτικῆς θνησιμότητας, δηλ. τό τέλος τοῦ θανάτου στόν ἄνθρωπο. Αὐτό μποροῦσε νά γίνει μόνο στό πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἀλλ' ἐπειδή ὁ Λόγος ὡς ἀθάνατος δέν μποροῦσε νά πεθάνει, προσέλαβε κάτι, δηλ. τόν ἄνθρωπο, στό σῶμα τοῦ ὁποίου –ὡς ἀνθρώπινο σῶμα– θά πέθαινε.

Γιά νά ἐπιτευχτεῖ ὁ θάνατος τῆς φθορᾶς καί νά μή στρέφεται ὁ ἄνθρωπος στά μή ὄντα, ὅπως μέ φιλοσοφική γλώσσα ἐξηγοῦσε ὁ Ἀθανάσιος τόν πνευματικό θάνατο, τό σῶμα πού ὁ Λόγος θά δεχόταν ἔπρεπε νά ἦταν πραγματικό, γιά νά εἶναι σ' αὐτό πραγματικός καί ὁ θάνατος ὅλων τῶν θνητῶν. Καί παράλληλα ἔπρεπε τό σῶμα νά ἀναδεικνυόταν, νά ἀπέβαινε, πραγματικά ἄφθαρτο ὡς προϋπόθεση καί ἀπόδειξη τῆς ἀφθαρσίας ἤ ἀθανασίας ἤ θεώσεως τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀφθαρσία τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ἐπιτεύχτηκε μέ τήν κατοίκηση σ' αὐτό τοῦ Λόγου ἤ ἀλλιῶς μέ τήν πρόσληψη ἤ ἀφθαρτοποίηση τοῦ σώματος ἀπό τόν Λόγο. Τό γεγονός ἐξασφάλισε τήν δυνατότητα ἀφθαρτοποιήσεως ὅλων τῶν ἀνθρώπινων σωμάτων, ἐφόσον μετέχουμε στό σῶμα τοῦ Λόγου καί ὄχι σέ κάποιο κοινό ἀνθρώπινο σῶμα (*Πρός Μάξιμον* 2 καί *Κατά ἀρ.* Γ' 34):

> «Συνιδών γάρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἄν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μή διά τοῦ πάντως ἀποθανεῖν (οὐχ οἷόν τε δέ ἦν τόν Λόγον ἀποθανεῖν, ἀθάνατον ὄντα καί τοῦ Πατρός Υἱόν), τούτου ἕνεκεν τό δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπί πάντων Λόγου μεταλαβόν, ἀντί πάντων ἱκανόν γένηται τῷ θανάτῳ καί διά τόν ἐνοικήσαντα Λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ καί λοιπόν ἀπό πάντων ἡ φθορά παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 9. Βλ. καί 20).
>
> «Τό μέν οὖν σῶμα (=τοῦ Λόγου), ὡς καί αὐτό κοινήν ἔχον τοῖς πᾶσι τήν οὐσίαν (σῶμα γάρ ἦν ἀνθρώπινον, εἰ καί καινοτέρῳ θαύματι συνέστη ἐκ Παρθένου μόνης), ὅμως θνητόν ὄν, κατά ἀκολουθίαν τῶν ὁμοίων καί ἀπέθνησκε. Τῇ δέ τοῦ Λόγου εἰς αὐτό ἐπιβάσει οὐκέτι κατά τήν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο, ἀλλά διά τόν ἐνοικήσαντα τοῦ Θεοῦ Λόγον ἐκτός ἐγίνετο φθορᾶς. Καί συνέβαινεν ἀμφότερα ἐν ταὐτῷ γενέσθαι παραδόξως· ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο καί ὁ θάνατος καί ἡ φθορά διά τόν συνόντα Λόγον ἐξηφανίζετο. Θανάτου γάρ ἦν χρεία καί θάνατον ὑπέρ

πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τό παρά πάντων ὀφειλόμενον γένηται» (αὐτόθι 20).

«εἰ καί ἀπέθανε (= τό σῶμα τοῦ Χριστοῦ) διά τό ὑπέρ πάντων λύτρον, ἀλλ' οὐκ οἶδε φθοράν. Ὁλόκληρον γάρ ἀνέστη, ἐπεί μηδέ ἄλλου τινός ἀλλ' αὐτῆς τῆς ζωῆς ἦν τό σῶμα» (αὐτόθι 21).

γ. Τό θεολογεῖν

Οἱ ἀρειανοί ἐπέμεναν στήν ἀρχή ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρχουν δύο ἀγέννητα καί ἄρα δύο ἀίδια (Πατήρ καί Υἱός), διότι λογικά τό τέκνο δέν ὑπάρχει πρίν γεννηθεῖ καί διότι ὁ Θεός δέν θά μποροῦσε νά δημιουργήσει τόν κόσμο χωρίς ἐνδιάμεσο ὄν, χωρίς «ὑποκειμένη ὕλη», δηλ. χωρίς τόν Υἱό (*Κατά ἀρ.* Α' 22-23). Πρόκειται γιά λαϊκοφιλοσοφική θεώρηση μέ τίς ἑξῆς ἐπιπτώσεις στήν μέθοδο τοῦ θεολογεῖν: α) Ἀπομονώνει ἀπό τό μυστήρ.ο τῆς Τριάδας τόν ἀγένητο Πατέρα, πού μένει μόνος ἀληθινός Θεός, μόνος ἀκατάληπτος, μόνος ἄτρεπτος, μόνος ἀκίνητος. Ἡ διαχωριστική γραμμή μεταξύ θείου καί κτιστοῦ σύρεται μεταξύ Θεοῦ Πατέρα καί ὅλων τῶν ἄλλων, δηλαδή Υἱοῦ, Πνεύματος, κόσμου· καί ὄχι μεταξύ Τριάδας (Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα) καί δημιουργίας της. β) Μεθοδολογικά τήν ἀπομόνωση τοῦ Θεοῦ Πατέρα ἐπιτυγχάνει εἰσάγοντας τήν κατηγορία τοῦ χρόνου στήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ. Ὁ χρόνος εἶναι τό ἀποφασιστικό σημεῖο, ἀφοῦ ὅ,τι εἶναι πάνω ἀπό αὐτόν εἶναι ἄναρχο καί ἄγνωστο· ὅ,τι ἀρχίζει μέ αὐτόν εἶναι κτιστό καί γνωστό. γ) Ὁ μόνος ἀληθινός καί ἄναρχος Θεός τελικά μένει στόν κόσμο ἄγνωστος, ἀφοῦ καί ὁ Λόγος, ὄντας κτίσμα, δέν τόν γνωρίζει τέλεια (*Κατά ἀρ.* Α' 6). Ἑπομένως ὁ ἀρειανισμός εἶχε εἶδος ἀγνωστικισμοῦ, πού κρατοῦσε τόν κυρίως Θεό σέ ἀπόσταση ἀπό τήν δημιουργία του. Δέν ἦταν ὁ ἴδιος πού ἐπικοινωνοῦσε μέ τόν κόσμο, ἀλλά ἕνα ἐνδιάμεσο ὄν, ὁ Υἱός του, πού ὅμως ἦταν τό πρῶτο κτίσμα του, μέ τό ὁποῖο ἔκτισε τόν λοιπό κόσμο. Ἀντίθετα πάλι, ὁ νεοαρειανισμός μέ τόν Εὐνόμιο ἰσχυριζόταν ὅτι γνώριζε ἀπόλυτα καί αὐτήν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἐπειδή ταύτιζε τά γνωστά θεῖα ἰδιώματα μέ τήν ἄγνωστη θεία οὐσία.

Ὁ Ἀθανάσιος κατάλαβε ὅτι ὁ ἀρειανισμός ἀποτελοῦσε τό ὅλως ἄλλο ἀπό τήν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας καί τό φρόνημά της καί ὅτι οἱ ἐσφαλμένες ριζικές του τομές στήν ἀλήθεια συνιστοῦσαν πρόκληση. Θά ἔμπαινε στήν δοκιμασία ὁ Ἀθανάσιος; Θά ἀπαντοῦσε στόν ἀγνωστικισμό μέ γνώση, δηλ. μέ τήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας; Αὐτό ἦταν τό πρόβλημα τοῦ Ἀθανασίου, πού προχώρησε θετικά, διότι οἱ συνέπειες ἦταν σωτηριολογικές. Προσπάθησε, λοιπόν, νά γνωρίσει καί νά ἐκφράσει τήν ἀλήθεια, πού ἀγνοοῦσε καί παρεξηγοῦσε ὁ Ἄρειος. Ἀρχίζοντας τό συγγραφικό του ἔργο, θέλει ν' ἀποδείξει ὅτι τό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ δέν εἶναι «ἄλογον» (*Κατά ἑλλήνων* 1), ἔχει

ἀκολουθία λογική, τήν ὁποία μποροῦμε καί ὀφείλουμε νά γνωρίσουμε. Γιά τόν σκοπό του χρησιμοποίησε κάθε δυνατό μέσο, τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τήν Γραφή καί τήν θύραθεν παιδεία. Στήν τελευταία δέν φαίνεται νά εἶχε κάνει σπουδές εἰδικές, ἀλλά τήν γνώριζε καλά τουλάχιστον στό ἔργο τοῦ Πλάτωνα, τόν ὁποῖο τιμᾶ ἰδιαίτερα καί τοῦ ὁποίου στοιχεῖα χρησιμοποιεῖ, ὅταν π.χ. προσπαθεῖ νά δείξει τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ ἤ ὅταν μιλάει γιά τόν Θεό γενικά, τόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο. Ἀλλά καί τήν εἰδωλολατρικότητα τῆς φιλοσοφίας καί δή τῆς πλατωνικῆς τήν δείχνει μέ ὅρους πλατωνικούς. Παρά ταῦτα δέν ὀργανώνει μέ φιλοσοφική μεθολογία τήν ἐπιχειρηματολογία του, δέν ἔχει ἀφηρημένη (speculative) συλλογιστική. Ἡ σκέψη του ἀντίθετα εἶναι κυρίως βιβλική, ἐντυπωσιακά ἁπλή καί βαθύτατα θεολογική. Ἔχει συνείδηση ὅτι, γιά νά φθάσει στήν ζητούμενη ὄψη τῆς ἀλήθειας, χρειάζεται τό ὅλο φρόνημα τῆς Ἐκκλησίας (Γραφή καί Παράδοση) καί τόν φωτισμό τοῦ Πνεύματος. Ἐκεῖ δέν τόν ὁδηγεῖ σέ καμμία περίπτωση ἡ φιλοσοφοῦσα σκέψη, πού δέν μπόρεσε οὔτε «ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 11. Βλ. καί *Κατά ἑλλήνων* 47). Ἡ Γραφή εἶναι στόν Ἀθανάσιο «αὐτάρκης» γιά νά δείξει τήν ἀλήθεια. Ὅταν ὅμως ἐμφανίζονται κακοδοξίες πού προσβάλλουν τήν ἴδια τήν ἀλήθεια, γίνεται ἀναγκαῖος ὁ φωτισμός τοῦ Πνεύματος, μολονότι φυσικά ἡ Γραφή διατηρεῖ τόν καθοριστικό ρόλο πυξίδας, ὅπως ἄλλωστε καί οἱ «θεόπνευστοι» διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, ἡ Παράδοση. Ὁ φωτισμός εἶναι ἀπόλυτη συνάρτηση τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στόν Χριστό καί στό Πνεῦμα καί βασίζεται στήν ἀνανέωση τῆς θείας εἰκόνας μέσα στόν ἄνθρωπο. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας εἶναι ὁ κατοπτρισμός τῆς εἰκόνας τοῦ Λόγου στό ἀναζωογονημένο κατ' εἰκόνα πού ὑπάρχει στόν ἄνθρωπο. Ἐπειδή ὅμως ὁ Λόγος εἶναι «εἰκών ἀπαράλλακτος» τοῦ Πατέρα, θεωρώντας ἐντός του ὁ ἄνθρωπος τήν εἰκόνα τοῦ Λόγου, θεωρεῖ καί τόν Πατέρα. Γι' αὐτό κι ἐπιμένει ὁ Ἀθανάσιος ὅτι τόν Πατέρα «ἐδώρησε», δίδαξε, τελικά στόν ἄνθρωπο ὁ Υἱός· δέν μποροῦμε νά γνωρίσουμε τόν Πατέρα μέσω τῆς φύσεως ἤ τῆς φιλοσοφίας. Ὅ,τι ἀφορᾶ στήν θεολογία, στήν ζωή τῆς Τριάδας καί τό ἔργο τῆς θείας οἰκονομίας, τό γνωρίζουμε μόνο καθόσον ἡ Τριάδα μᾶς παρέχεται ἡ ἴδια νά μετάσχουμε εἰς αὐτήν, ὅσο οἱ ἐνέργειές της ἐκτείνονται σέ μᾶς, ὅσο δηλ. ἀποκαλύπτεται σέ μᾶς. Τό γεγονός, λοιπόν, ὅτι ὁ Θεός εἶναι Πατέρας πού ἔχει ὁμοούσιο Υἱό, τό γεγονός ὅτι ὁ Υἱός γεννᾶται φύσει (γι' αὐτό καί ὁμοούσιος) καί ὄχι ὡς δημιούργημα ἐν χρόνῳ, τό γεγονός ὅτι ὁ Υἱός ἐνανθρωπίζοντας προσλαμβάνει ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο καί ἀνανεώνει τό κατ' εἰκόνα σ' αὐτόν, ἀποτελοῦν χῶρο ἀπροσπέλαστο γιά τόν ἀνθρώπινο νοῦ, εἶναι ἡ θεία ἀλήθεια καθεαυτή. Καί δέν μπορεῖ κανείς ἀφ' ἑαυτοῦ, μέ τίς ἀνθρώπινες δυνάμεις

του, νά εἰσέλθει στήν θεία ἀλήθεια, ἐάν δέν τόν βοηθήσει ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἄν δέν τοῦ ἀποκαλυφτεῖ, ἄν ὁ Θεός δέν φωτίσει τόν θεολόγο νά βιώσει κι ἔτσι νά καταλάβει τήν διαδικασία τοῦ μυστηρίου. Μέ τά ὀλίγα αὐτά γίνεται φανερό ὅτι ὁ Ἀθανάσιος πέτυχε νά δείξει τήν ἑνότητα φύσεως Πατέρα, Υἱοῦ καί Πνεύματος πού διασποῦσε ὁ Ἄρειος, νά ἀποκλείσει τόν χρόνο ἀπό ὅ,τι συμβαίνει στήν ζωή τῆς Τριάδας καί νά καταρρίψει τόν ἀγνωστικισμό μέ τήν γνώση τῆς ἀλήθειας, πού εἶναι ἀποτέλεσμα ἐμπειρίας καί θείου φωτισμοῦ.

«Αὐτάρκεις μέν γάρ εἰσίν αἱ ἅγιαι καί θεόπνευστοι Γραφαί πρός τήν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν... ἀναγκαῖόν ἐστι, ἅ παρ' ἐκείνων (=τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας) ἐμάθομεν ταῦτα καί ἀπαγγέλλειν καί γράφειν σοι... ἵνα μήτε εὐτελῆ τις τήν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου διδασκαλίαν ἡγήσηται, μήτε ἄλογον τήν εἰς Χριστόν πίστιν ὑπολάβῃ» (*Κατά ἑλλήνων* 1).

Οἱ Γραφές «διά θεολόγων ἀνδρῶν παρά Θεοῦ ἐλαλήθησαν καί ἐγράφησαν· ἡμεῖς δέ παρά τῶν αὐταῖς ἐντυγχανόντων θεοπνεύστων διδασκάλων, οἵ καί μάρτυρες τῆς Χριστοῦ θεότητος γεγόνασι, μαθόντες μεταδίδομεν» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 56).

Ὅταν «τό κατ' εἰκόνα καθαρόν (=ὁ ἄνθρωπος) φυλάττῃ, εἰκότως, διαλαμπρυνθέντος τούτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τήν εἰκόνα τοῦ Πατρός, τόν Λόγον, καί ἐν αὐτῷ τόν Πατέρα, οὗ καί ἔστιν εἰκών ὁ Σωτήρ, λογίζεται» (*Κατά ἑλλήνων* 34).

«τό Πατήρ παρά τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐγνώσθη καί κεχάρισται» (*Κατά ἀρ.* Α' 34).

«χάρισμα δέδωκεν ἡμῖν ὁ Λόγος, ὥστε μή ἐκ τῶν φαινομένων ἀπατᾶσθαι, ἀλλά καί μᾶλλον, κἄν ταῦτα κεκαλυμμένα τυγχάνῃ (=ὄψεις ἤ ζητήματα τῆς ἀλήθειας) διακρίνειν τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι» (*Πρός ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης* 1).

«ἅ γάρ ἀγνοοῦμεν ἐν τοῖς λογίοις οὐκ ἐκβάλλομεν, ἀλλά ζητοῦμεν οὕς ἀπεκάλυψεν ὁ Κύριος καί παρ' αὐτῶν μανθάνειν ἀξιοῦμεν» (*Περί συνόδων* 40,3).

«οὐκοῦν ἀποκαλύπτειν χρή τόν νοῦν τοῦ ρητοῦ ὡς κεκρυμμένον τε τοῦτον ζητεῖν καί μή ἐν παρρησίᾳ εἰρημένων ἁπλῶς ἐκλαμβάνειν» (*Κατά ἀρ.* Β' 44) (=ὁ νοῦς τοῦ ρητοῦ-χωρίου ἀφορᾶ σέ ὄψη τῆς ἀλήθειας).

Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος βεβαιώνει ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἔγινε κατ' ἐξοχήν δέκτης τοῦ φωτισμοῦ πού μνημονεύει, ἔφθασε τό ὕψος βιβλικῶν προσώπων καί μάλιστα ὑπερέβαλε κάποια ἀπό αὐτά, διότι κυριολεκτικά ἐκράθη μέ τό θεῖο φῶς (*Λόγος* ΚΑ': PG 35, 1085B). Ἔτσι μόνο κατόρθωσε νά «στήσῃ» τό «κακόν» τῆς ἐποχῆς του, δηλαδή τόν ἀρειανισμό.

δ. Οἱ χριστολογικές δυσκολίες τῶν ἀρειανῶν

Τό μυστήριο τῆς ἐνανθρωπήσεως, στό ὁποῖο προσπάθησε νά εἰ-

σέλθει τόσο βαθιά ὁ Ἀθανάσιος, ἔχει ὡς πρῶτο μέγα σκόπελο τά ἐρωτήματα τῶν ἀρειανῶν: πῶς μποροῦσε ὁ Υἱός νά εἶναι Θεός καί νά γίνει ἄνθρωπος, πῶς μποροῦσε αὐτός πού ἔχει ἀνθρώπινο σῶμα νά ἔχει καί τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ Πατέρα (*Κατά ἀρ.* Γ' 27); Καί αὐτά διότι κίνηση-μετάβαση ἀπό τήν μία κατάσταση στήν ἄλλη, ἀπό τήν θεία στήν ἀνθρώπινη, σημαίνει γιά τήν φιλοσοφία καί τούς ἀρειανούς μεταβολή, τροπή, κάτι πού εἶναι ἀδιανόητο στό θεῖο «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον». Ἀπό ἄλλους κακοδόξους ὑποστηριζόταν ὅτι, ἀφοῦ ἡ θεία οὐσία τοῦ Υἱοῦ δέν μεταβάλλεται, ὁ Λόγος ἁπλῶς «ἦλθε» σέ ἄνθρωπο, δηλ. μόνο ἐπιφοίτησε, ὅπως καί στήν *ΠΔ* φανερωνόταν ὁ λόγος Κυρίου κι ἐπιφοιτοῦσε στούς Προφῆτες (Γ' 30· *Πρός Ἀντιοχεῖς* 7). Ἄλλοι πάλι δίδασκαν ὅτι ὁ θεῖος Λόγος μετέβαλε τήν φύση του καί πλέον τό σῶμα του ἦταν αὐτός ὁ ἴδιος ὁ Λόγος, δηλ. ἔλαβε σῶμα «φύσει» καί ὄχι «θέσει» ἤ ὅτι τό σῶμα τοῦ Λόγου εἶναι ἐκ τῆς θείας οὐσίας, ὁπότε μιλοῦσαν γιά τετράδα καί ὄχι γιά θεία Τριάδα (*Πρός Ἐπίκτητον* 2). Ὅλ' αὐτά, βεβαιώνει ὁ Ἀθανάσιος, δέν ἀποτελοῦν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀπορρίπτονται. Ἀλλά, γιά νά ζοῦν ἐν ἀληθεία οἱ πιστοί, ἐπιχειρεῖ νά ἐξηγήσει θετικά τί προσέλαβε ὁ Λόγος καί πῶς ἔγινε ἄνθρωπος, εἰσερχόμενος βαθύτερα στήν θεία οἰκονομία, πού εἶναι μυστήριο, δηλαδή ἀλήθεια καί θεία βουλή, ἀλλ' ὄχι αἴνιγμα, τό ὁποῖο μπορεῖ κανείς νά ἑρμηνεύσει ὅπως ἐπιθυμεῖ (*Κατά ἀρ.* Α' 41).

ε. «Ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» χωρίς νά μεταβάλει τήν θεία φύση του

Κατ' ἀρχήν ὀφείλουμε νά ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἀπό τόν ΙΘ' αἰ. ἐπικρατεῖ ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Ἀθανάσιος κατανοεῖ τήν χριστολογία μέ τό ἀλεξανδρινό σχῆμα Λόγος - σάρξ («ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο»), πού ὁδηγεῖ στόν ἀπολιναρισμό (στήν ἀντίληψη ὅτι ὁ Λόγος ἀνέλαβε ἄνθρωπο χωρίς νοῦ ἤ ψυχή, δηλαδή τήν σάρκα), σέ ἀντίθεση μέ τό ἀντιοχειανό σχῆμα Λόγος - ἄνθρωπος (ἐνανθρώπησε), πού ὁδηγεῖ ἐνίοτε στόν νεστοριανισμό. Τό σχῆμα Λόγος-ἄνθρωπος ὑπεράσπιζαν κυρίως οἱ ὀρθόδοξοι εὐσταθιανοί. Τό σχῆμα Λόγος-σάρξ πρόβαλλαν ἐπίσης ὀρθόδοξοι, νομίζοντας ὅτι ἔτσι ἀποφεύγουν τίς χριστολογικές συνέπειες τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ Ἀθανάσιος, προσπαθώντας νά ἑρμηνεύσει τήν ἐνανθρώπηση, χρησιμοποιεῖ τίς ἐκφράσεις:

ὁ Λόγος ἐπεφάνη ἄνθρωπος – ὁ Λόγος ἐγένετο ἄνθρωπος
ὁ Λόγος ἐγένετο σάρξ – ὁ Λόγος λαβών (ἤ φορῶν) σάρκα
ὁ Λόγος λαβών (ἤ φορέσας ἤ ἔσχε) σῶμα.

Ἡ λέξη *ἄνθρωπος* (ἐγένετο) εἶναι ἐπικρατέστερη, ὅπως ἔδειξε μέ στατιστική ἀνάλυση ἡ ἔρευνα, ἐνῶ ἡ συχνότητα τῆς λέξεως *σάρξ* εἶναι μικρότερη. Ἄλλωστε γιά τόν Ἀθανάσιο ὁ ὅρος *σάρξ* εἶναι, ὅπως καί στήν Γραφή ἄλλωστε, ταυτόσημος μέ τόν ὅρο *ἄνθρωπος:*

«τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τόν ἄνθρωπον» (*Κατά ἀρ.* 30). Καί «ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο ἴσον πάλιν ἐστίν εἰπεῖν ὁ Λόγος ἄνθρωπος γέγονε» (*Πρός 'Επίκτητον* 8).

Οἱ κακόδοξοι τόν ἀνάγκασαν νά γίνει πολύ σαφέστερος στό θέμα τοῦτο καί νά ταυτίσει τήν «ἔνσαρκον παρουσίαν» μέ τό «ἄνθρωπος γέγονε». Γι' αὐτό καί, προσκυνώντας τόν «Κύριον ἐν σαρκί, οὐ κτίσματι προσκυνοῦμεν, ἀλλά τόν κτίστην ἐνδυσάμενον τό κτιστόν σῶμα» (*Πρός 'Αδέλφιον* 6 καί 1). Σέ λίγες περιπτώσεις ὅμως τό σάρξ ταυτίζεται μέ τό σῶμα. Ἔτσι ἔχουμε δύο ταυτόχρονες θεολογικές θέσεις. Ἡ μία εἶναι ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος (ἤ σάρξ), ἡ ἄλλη ὅτι ὁ Λόγος ἔλαβε σῶμα (ἤ σάρκα). Καί οἱ δύο ἀνταποκρίνονται στήν Παράδοση, ὅπως μάλιστα διατυπώθηκε στό *Σύμβολο* Νικαίας μέ τίς μετοχές «σαρκωθέντα» καί «ἐνανθρωπήσαντα».

Τά χρησιμοποιούμενα ρήματα «ἐγένετο» καί «ἔλαβε» προϋποθέτουν χρόνο καί θεία βούληση. Σημαίνουν κάτι πού ἔγινε στόν Λόγο καί διά τοῦ Λόγου στήν διάρκεια τῆς ἱστορίας. Τό γεγονός ἀνήκει στήν θεία οἰκονομία καί ὄχι στήν ἀιδιότητα, ἑπομένως ὄχι στήν φύση τοῦ Λόγου. Πρόκειται γιά ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πρός τά ἔξω (ad extra), ὄχι γιά διαδικασία στήν ζωή καί τήν φύση τῆς θεότητας (ad intra). Γι' αὐτό ἡ ἐνέργεια αὐτή, τό ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος, δέν ἐπηρεάζει τήν θεία οὐσία του, πού μένει ἄτρεπτη. Δέν γίνεται ἡ οὐσία τοῦ Λόγου ἄνθρωπος:

> «οὐκ ἐπί τῆς οὐσίας τοῦ Λόγου ἔλεγε τό 'γενόμενος', ἀλλ' ἐπί τῆς δι' αὐτοῦ γενομένης διακονίας» (=οἰκονομίας) (*Κατά ἀρ.* Α' 62).
> «Πάντα γάρ ταῦτα τά λεξείδια τῆς ἀνθρώπου συστάσεως ἴδια τυγχάνει ὄντα. Καί τά τοιαῦτα οὐ τήν οὐσίαν τοῦ Λόγου, ἀλλά τόν ἄνθρωπον αὐτόν γεγενῆσθαι σημαίνει» (Β' 11).
> «Οὐ δεῖ τάς τοιαύτας λέξεις εἰς τήν θεότητα αὐτοῦ λαμβάνειν, ἀλλ' ἐρευνᾶν διατί καί πῶς ταῦτα γέγραπται· καί πάντως ἀπαντήσει τοῖς ζητοῦσιν ἡ ἀνθρωπίνη οἰκονομία, ἥν δι' ἡμᾶς ἀνεδέξατο» (Β' 12).

Τό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος δέν σημαίνει ὅτι «ἐτράπη» (Α' 48), ἔγινε, ἡ φύση τοῦ Λόγου κάτι ἄλλο. 'Αντίθετα, ὁ Λόγος ἦταν πάντα Θεός, εἶναι πάντα Υἱός τοῦ Πατέρα καί σέ ὁρισμένο χρόνο γίνεται ἄνθρωπος, ἄνθρωπος ἐπίσης ἀπόλυτα πραγματικός:

> «ἀεί Θεός ἦν καί Υἱός ἐστι, Λόγος ὤν καί ἀπαύγασμα καί σοφία τοῦ Πατρός· καί ὅτι ὕστερον, δι' ἡμᾶς σάρκα λαβών ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε» (Γ' 29).
> «οὐδέ γάρ, ἐπειδή γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαυται τοῦ εἶναι Θεός. Οὐδέ, ἐπειδή Θεός ἐστι, φεύγει τό ἀνθρώπινον» (Γ' 38). «ὁ ἐκ Μαρίας προελθών Κύριος, Υἱός μέν τῇ οὐσίᾳ καί φύσει τοῦ Θεοῦ ἐστι· τό δέ κατά σάρκα ἐκ σπέρματός ἐστι Δαυΐδ, σαρκός δέ τῆς ἁγίας Μαρίας» (*Πρός 'Επίκτητον* 2).

Μέ τήν εὐκαιρία ὅσων ὑπογραμμίσαμε γιά τήν χρήση τῶν ὅρων ἄνθρωπος-σάρξ-σῶμα, εἶναι ἀνάγκη νά σημειώσουμε ὅτι ἐναλλαγή

κι ἐλευθερία θέλει ἐπίσης ὁ Ἀθανάσιος μέ τούς ὅρους Λόγος καί Υἱός (Κύριος, Χριστός). Ἀναμφίβολα καί ρητά ταυτίζει τόν Λόγο μέ τόν Υἱό, ἀλλά παρατηροῦμε ὅτι τό Υἱός ἀποβαίνει ὁ θεολογικός του ὅρος κλειδί (technicus terminus), μέ τόν ὁποῖο ἐπιχειρεῖ τήν θεολογία τῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα (ἀντιαρειανική καί τριαδολογική θεολογία)· ἐνῶ ὁ ὅρος Λόγος ἐπικρατεῖ στήν θεολογία τῆς ἐνανθρωπήσεως καί τῆς χριστολογίας.

στ. *Ἡ γένεση τοῦ ἀνθρώπου στόν Λόγο κατά τήν ἐνανθρώπηση*

Ὁ Λόγος, μένοντας φύσει Θεός, ἔλαβε σῶμα κι ἔγινε ἄνθρωπος. Τά 'ἔλαβε σῶμα κι ἔγινε ἄνθρωπος' εἰσάγουν σέ δύο ὄψεις τοῦ μυστηρίου. Ἡ πρώτη: Ὁ Λόγος λαμβάνει μέ θεία θέληση τό κτιστό σῶμα, πού γνωρίζει τόν θάνατο καί πού εἶναι ἀνυπόστατο. Τά μεταβατικά ρήματα «ἔλαβε» ἤ «ἐφόρεσε» ἤ «ἔσχε» σῶμα δέν σημαίνουν ποτέ «ἔγινε» (ἀμετάβατο) ἤ «ἐτράπη» σέ σῶμα ὁ Λόγος, μολονότι τό σῶμα του εἶναι «ἀληθινόν» καί «ταὐτόν» καί «ὁμοταγές» μέ τό δικό μας (*Πρός Ἐπίκτητον* 7. *Περί Διονυσίου* 10,5). Ἡ πρόσληψη ὅμως τοῦ σώματος ἀπό τόν ἐνανθρωπήσαντα Λόγο εἶχε ἀποτέλεσμα νά μή ἐνεργεῖ τό σῶμα τίς ἁμαρτίες. Συνέβη δηλαδή «λόγωσις» τῆς σάρκας-σώματος, ἐφόσον ἑνώθηκε στόν Λόγο, καί γι' αὐτό οἱ ἄνθρωποι μπορούμε μέ τήν δύναμη τοῦ Λόγου νά ξεπεράσουμε τά πάθη καί νά γίνουμε ἄφθαρτοι καί ἀθάνατοι:

> «Νῦν δέ τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καί ἰδιοποιουμένου τά τῆς σαρκός, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἅπτεται διά τόν ἐν αὐτῷ γενόμενον Λόγον... λοιπόν λογωθείσης τῆς σαρκός διά τόν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ὅς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ» (*Κατά ἀρ.* Γ' 33).

Ἡ δεύτερη: Ἡ φράση 'ὁ Λόγος γίνεται ἄνθρωπος' κατανοεῖται, ὡς πρός τό *τί γίνεται,* ἀπό τίς θεανθρωπολογικές ἀναλύσεις, πού εἴδαμε σέ προηγούμενες παραγράφους. Ὁ ἄνθρωπος, δημιουργημένος ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου, ὅταν ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό, στράφηκε στό μή ὄν, στό μή εἶναι, ἐνῶ ἦταν προορισμένος σέ κοινωνία μέ τόν Θεό, τό μόνο αὐθύπαρκτο καί αὐθεντικό εἶναι. Ἡ κοινωνία τοῦ ἐξασφάλιζε τό εἶναι, τήν ὑπόστασή του. Ὅσο εἶχε τήν κοινωνία ἦταν ὄντως, ὑπῆρχε ὄντως. Ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος ἦρθε νά ἀνανεώσει τήν εἰκόνα του στόν ἄνθρωπο κι ἔτσι γίνεται ἄνθρωπος. Γίνεται ἡ χαρισματική πραγματικότητα τῆς εἰκόνας, πού εἶχε ἀδρανήσει, ἀλλά δέν εἶχε χαθεῖ. Γίνεται ἡ ἀνανεωμένη εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ του στόν ἄνθρωπο κι ἔτσι, ἐνῶ εἶναι Υἱός τοῦ Θεοῦ, γίνεται καί υἱός τοῦ ἀνθρώπου. Ὄντας Μονογενής τοῦ Θεοῦ, γίνεται καί πρωτότοκος (ὡς καινός ἄνθρωπος) μεταξύ τῶν ἀνθρώπων (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 7).

Ἡ ἕνωση-σύναψη τοῦ Λόγου καί τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τελικά ἐπανακοινωνία, πράξη ἐπαναποκτήσεως τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀ-

φοῦ ἀποκτᾶ εἶναι μόνο στήν σχέση του μέ τόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τρόπον τινά ἀναγένεση ὑποστατική στόν Λόγο, γίνεται αὐθεντικός μόνο ὡς ἑνωμένος μέ τόν Λόγο, διότι μόνο ὁ Λόγος εἶναι αὐθυπόστατος. Τό ἰδιαίτερο χαρισματικό καί αὐθεντικό ὑποστατικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ χάρη τοῦ κατ' εἰκόνα, τό ὁποῖο ὅμως εἶναι τοῦ δημιουργοῦ Λόγου, ἔχει ἀδρανήσει καί ἀπό ἄρρωστο γίνεται ὑγιές καί αὐθεντικό μόνο ἑνωμένο στό πρωτότυπό του. Τό ὅλως ἄλλο πού ἑνώνεται μέ τόν Λόγο εἶναι τό σῶμα, τό ὁποῖο ὅμως ὡς ὑλική πραγματικότητα δέν ἔχει ὑπόσταση κι ἔτσι δέν μπορεῖ νά γίνει συζήτηση γιά δεύτερη ὑπόσταση στόν Λόγο, ἀφοῦ μάλιστα ὁ Λόγος λαμβάνει, ἀλλά δέν γίνεται σῶμα, ὅπως γίνεται ἄνθρωπος. Ἀπό τήν ἄποψη τῆς ὑποστάσεως ὁ ἄνθρωπος ἐγκεντρίζεται στόν Λόγο, ἐνυπάρχει σ' αὐτόν καί ἀποκτᾶ ἐνυπόσταση. Κάθε τί τό πνευματικό τοῦ ἀνθρώπου καί τό ἴδιο τό ὑλικό του σῶμα ἑνώνονται στόν Λόγο καί ἔχουμε τόν Χριστό, τόν Θεάνθρωπο. Βέβαια, ἐάν ὁ ἄνθρωπος θεωρηθεῖ φιλοσοφικά καί δή ἀριστοτελικά ὡς αὐθύπαρκτη καί αὐτόνομη ὑπόσταση, χωρίς νά κατανοεῖται ἡ ἐξάρτηση τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς ἀπό τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί χωρίς νά ἐκτιμᾶται ἡ σχέση τοῦ Λόγου μέ τό κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου πρίν καί μετά τήν πτώση, τότε γίνεται προβληματική ἡ ἀνθρώπινη ὑπόσταση, ἡ ὁποία στήν ἐνανθρώπηση ἤ πρέπει νά κολοβωθεῖ (ἀπολιναρισμός) ἤ νά διατηρηθεῖ χωρίς πραγματική ἕνωση μέ τήν θεία φύση (νεστοριανισμός) ἤ νά ἀπορροφηθεῖ ἀπό τήν φύση τοῦ Λόγου (μονοφυσιτισμός).

Εἶναι πολύ χαρακτηριστική ἡ σχετική ἔκφραση τοῦ Ἀθανασίου, πού ἀποθέτει τήν «γένεσή» μας στόν Λόγο χωρίς νά ἀφήνει περιθώριο ἀνθρώπινης ὑποστάσεως στόν Λόγο, ἕνεκα τῆς σχέσεως Λόγου καί εἰκόνας του στόν ἄνθρωπο:

> «τῆς γενέσεως ἡμῶν καί πάσης τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας μετατεθέντων εἰς τόν Λόγον, ἐγειρόμεθα ἀπό τῆς γῆς, λυθείσης τῆς δι' ἁμαρτίαν κατάρας διά τόν ἐν ἡμῖν ὑπέρ ἡμῶν γενόμενον κατάρα» (*Κατά ἀρ.* Γ' 33).

ζ. Στόν Λόγο ἑνώνεται ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ἀπάντηση στόν πρώιμο ἀπολιναρισμό

Τό ριζικό σφάλμα τοῦ Ἀρείου ἐπηρέασε καί τήν χριστολογία. Ὅταν ἡ θεολογία τοῦ Ἀθανασίου ἐπικρατοῦσε σιγά-σιγά καί τά ἐπιχειρήματα τῶν ἀρειανῶν ἐξαντλοῦνταν, ὀξύνθηκε ἰδιαίτερα τό πρόβλημα τοῦ τί ἑνώθηκε μέ τόν Λόγο κατά τήν ἐνανθρώπηση. Ὁ Ἀπολινάριος καί κάποιοι πού εἶχαν ἀνάλογες τάσεις ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο τήν σάρκα («σάρξ ἐγένετο») τοῦ ἀνθρώπου καί τήν θέση τοῦ νοῦ ἤ τῆς ψυχῆς κατέλαβε ὁ ἴδιος ὁ Λόγος. Ἔτσι μόνο μποροῦμε νά ἔχουμε ἕν, μία ὑπόσταση τοῦ Λόγου.

Στήν ἐκτίμηση αὐτή κατέληξαν γιά δύο λόγους: α) κατά τήν ἀριστοτελική λογική «δύο τέλεια ἕν γενέσθαι οὐ δύναται» καί β) ἄν ὁ Λόγος προσελάμβανε τέλειο ἄνθρωπο, θά ἔπρεπε νά προσλάβει καί τίς ἁμαρτίες του, ἀφοῦ οὐδείς ἀναμάρτητος.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀθανασίου ἔχει δύο τελείως διαφορετικές προϋποθέσεις: α) Λέγοντας ὅτι ὁ Λόγος προσλαμβάνει τόν ἄνθρωπο, ἐννοοῦμε ὅτι ἀνακαινίζει τήν δική του εἰκόνα στόν ἄνθρωπο καί λαμβάνει τό ὑλικό σῶμα πού δέν ἔχει ὑπόσταση. Ἡ πράξη τῆς ἀνανεώσεως ἤ ἀνακαινίσεως τοῦ κατ' εἰκόνα δέν συνεπάγεται λήψη ἁμαρτίας ἀπό τόν Λόγο, διότι καθεαυτό τό κατ' εἰκόνα εἶναι «χάρις» τοῦ Θεοῦ, ἐνέργεια καί δῶρο, μέ τό ὁποῖο σχετίζεται ἄμεσα ὁ Λόγος καί τό ὁποῖο παρά τήν πτώση δέν χάθηκε. Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Ἀθανάσιος διδάσκει χωρίς δισταγμό ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε τόν ἄνθρωπο ὁλόκληρο, μέ νοῦ καί ψυχή, ἀφοῦ μάλιστα σ' αὐτά ἐντοπίζεται τό κατ' εἰκόνα. β) Ἐφ' ὅσον πίστη τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, ἕπεται κατ' ἀνάγκην ὅτι ὁ Σωτήρας εἶχε στόν ἑαυτό του ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, νοῦ καί σάρκα. Καί ἀπόκειται στόν φωτισμένο θεολόγο νά ἐξηγήσει τό πῶς τῆς ἑνώσεως αὐτῆς. Ὁ Ἀθανάσιος θέτει τήν πρώτη στέρεη βάση γιά τήν θεολογία τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἑνώσεως τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Λόγο, ἀλλά δέν προχωρεῖ περισσότερο, οὔτε ἐξηγεῖ τό πῶς τῆς ἑνώσεως αὐτῆς. Τό ἔργο του θά συνεχίσουν οἱ Καππαδόκες καί μάλιστα ὁ Γρηγόριος Θεολόγος θά θεμελιώσει τό πῶς τῆς ἑνώσεως, ἡ ὁποία θά ἐξηγηθεῖ ὁριστικά στήν Δ′ Οἰκουμενική Σύνοδο (451).

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἀθανάσιος μόνο στόν *Τόμο πρός Ἀντιοχεῖς* (7) μιλάει ρητά γιά ἀνθρώπινο νοῦ ἤ ψυχή στόν Χριστό. Τό γεγονός ἔδωσε ἀφορμή γιά πολλές συζητήσεις, πού ὁδήγησαν στήν ἄποψη ὅτι ὁ Ἀθανάσιος, ἀκολουθώντας τό σχῆμα Λόγος-σάρξ, εἶχε τάσεις ἀπολιναριστικές. Ἀλλά τό ἐνδιαφέρον καί τό κριτήριο τοῦ Ἀθανασίου ἦταν ἄλλο, ἦταν ἡ σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου. Ἐφ' ὅσον αὐτός ἔδειχνε τήν σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν πρόσληψη ἀπό τόν Λόγο ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, περίττευε συζήτηση γιά ὕπαρξη ἤ μή ἀνθρώπινης ψυχῆς στόν Κύριο:

> «οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδέ γάρ οἷόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τό σῶμα αὐτοῦ· οὐδέ σώματος μόνον ἀλλά καί ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν. Υἱός τε ὤν ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ, γέγονε καί υἱός τοῦ ἀνθρώπου· καί μονογενής ὤν Υἱός τοῦ Θεοῦ, γέγονε ὁ αὐτός πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 7).
>
> «οὐ φαντασία ἡ σωτηρία ἡμῶν, οὐδέ σώματος μόνου, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καί σώματος ἀληθῶς, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ. Ἀνθρώπινον ἄρα φύσει τό ἐκ τῆς Μαρίας κατά

τάς Γραφάς καί ἀληθινόν ἦν τό σῶμα τοῦ Κυρίου. Ἀληθινόν δέ ἦν ἐπεί ταὐτόν ἦν τῷ ἡμετέρῳ» (*Πρός Ἐπίκτητον* 7).

η. Τά ἰδιώματα τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως διασώζονται

Εἶναι ἀπόλυτα σαφές στόν Ἀθανάσιο ὅτι, γιά νά σωθεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἔπρεπε ὁ Χριστός νά εἶναι συγχρόνως καί ἀληθινός Θεός (γι' αὐτό καί ὀνόμαζε Θεοτόκο τήν Παρθένο Μαρία: *Κατά ἀρ.* Β' 14 καί 29· Γ' 33) καί ἀληθινός – ὁλόκληρος ἄνθρωπος. Ἐνεργοῦσε καί ὡς φύσει Θεός καί ὡς φύσει ἄνθρωπος. Ἔνδειξη τῆς πραγματικῆς ἑνώσεως θεότητας καί ἀνθρωπότητας στόν Χριστό καί συγχρόνως προϋπόθεση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὅτι ἐνεργοῦσε ὡς Θεός μέ τό σῶμα:

> «εἰ γάρ τά τῆς θεότητος τοῦ Λόγου ἔργα μή διά τοῦ σώματος ἐγένετο, οὐκ ἄν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος. Καί πάλιν· εἰ τά ἴδια τῆς σαρκός οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἄν ἠλευθερώθη παντελῶς ἀπό τούτων ὁ ἄνθρωπος» (*Κατά ἀρ.* Γ' 33).

Ἑπομένως ἡ διάσωση τῶν ἰδιωμάτων τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως στόν Χριστό ἦταν ἀπόλυτη. Ἀλλά καί ἡ ἕνωση ἦταν τόσο πραγματική, ὥστε, ὅταν ὁ Χριστός ἐνεργοῦσε θαῦμα, τό ἐκτελοῦσε μέ τά ἰδιώματα τῆς ἀνθρώπινης φύσεώς του· ὅταν ἔπασχε ὡς ἄνθρωπος ἀπό πεῖνα, δίψα, πόνο κ.λπ., ἦταν ἐκεῖ καί ὁ Λόγος. Ἀνέλαβε τήν ἀνθρώπινη φύση μέ ὅλα τά πάθη της, ἐκτός τῆς ἁμαρτίας, καί γι' αὐτό τά σωματικά πάθη τῆς σάρκας του εἶναι δικά του, ὅπως γι' αὐτό δικά του εἶναι καί τά πνευματικά κατορθώματα. Καί αὐτός πού θαυματοποιοῦσε καί αὐτός πού ἔπασχε ἦταν «ὁ αὐτός» (τό αὐτό πρόσωπο, δηλαδή ὁ Χριστός):

> «ὁ αὐτός δέ ἦν σωματικῶς μέν ὡς ἄνθρωπος πτύων, θεϊκῶς δέ ὡς Υἱός τοῦ Θεοῦ ἀνοίγων τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ· καί σαρκί μέν πάσχων... θεϊκῶς δέ ἀνοίγων τά μνήματα» (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 7).
>
> «τῆς σαρκός πασχούσης, οὐκ ἦν ἐκτός ταύτης ὁ Λόγος. Διά τοῦτο γάρ αὐτοῦ λέγεται τό πάθος. Καί θεϊκῶς δέ ποιοῦντος αὐτοῦ τά ἔργα τοῦ Πατρός, οὐκ ἦν ἔξωθεν αὐτοῦ ἡ σάρξ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ταῦτα πάλιν ὁ Κύριος ἐποίει... ἐνδεδυμένος ἀνθρωπίνην σάρκα, ταύτην μετά τῶν ἰδίων παθῶν αὐτῆς ὅλην ἐνδύσασθαι, ἵνα, ὥσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τό σῶμα, οὕτω καί τά τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται, εἰ καί μή ἥπτετο κατά τήν θεότητα αὐτοῦ» (*Κατά ἀρ.* Γ' 32).

Στήν ἱστορία τῆς θεολογίας τά ἀνθρώπινα πάθη τοῦ Κυρίου ὀνομάστηκαν *ἀδιάβλητα* πάθη καί ἀποτελοῦν τίς φυσικές ἀνθρώπινες ἀδυναμίες, χωρίς νά ταυτίζονται μέ τήν ἁμαρτία, διότι, ἀφότου ἰδιοποιήθηκαν ἀπό τόν Λόγο, δέν ρέπουν στήν ἁμαρτία:

> «τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καί ἰδιοποιουμένου τά τῆς σαρ-

> κός, οὐκέτι ταῦτα (=τά πάθη) τοῦ σώματος (=τῆς ροπῆς του στήν ἁμαρτία) ἅπτεται διά τόν ἐν αὐτῷ γενόμενον Λόγον» (Γ' 33).

Βέβαια, λέγοντας ὅτι τά πάθη εἶναι τοῦ Κυρίου, τοῦ Χριστοῦ ἤ τοῦ Λόγου, δέν ἐννοεῖ ὅτι εἶναι τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὅτι εἶναι τῆς σάρκας τοῦ Κυρίου, μολονότι λέει ὅτι ἡ σάρκα «θεοφορεῖται» στόν Λόγο: ἡ χάρη, ἡ θεία δύναμη, εἶναι τοῦ Λόγου καί ὄχι τῆς σάρκας:

> «εἰ γάρ καί ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο, ἀλλά τῆς σαρκός ἴδια τά πάθη. Καί εἰ ἡ σάρξ θεοφορεῖται ἐν τῷ Λόγῳ, ἀλλ' ἡ χάρις καί ἡ δύναμίς ἐστι τοῦ Λόγου. Τά γοῦν ἔργα τοῦ Πατρός διά τῆς σαρκός ἐποίει» (Γ' 41).

Τά ἰδιώματα δηλαδή τῆς κάθε φύσεως ἀνήκουν καί μένουν σέ κάθε μία ἀπό τίς δύο φύσεις, ἀλλά καί οἱ δύο φύσεις εἶναι ἀπόλυτα ἑνωμένες στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού εἶναι καί θεῖος Λόγος καί ἄνθρωπος. Ἡ θεολογία αὐτή τῶν ἰδιωμάτων, ἀναπτυγμένη περισσότερο, κυρώθηκε τό 451 ἀπό τήν Δ' Οἰκουμ. Σύνοδο.

θ. *Ἡ προκοπή τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ προσκύνηση τοῦ Κυρίου*

Ἡ θεολογία τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό καί τῆς διασώσεως τῶν ἰδιωμάτων αὐτῶν διευκόλυνε τήν ἀπάντηση στά ἐρωτήματα: τί σημαίνει τό εὐαγγελικό «καί Ἰησοῦς γάρ προέκοπτε σοφίᾳ καί χάριτι» (*Λουκ*. 2, 52) καί τί προσκυνοῦμε στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ;

Τό πρόβλημα τῆς προκοπῆς ἤ αὐξήσεως τοῦ Ἰησοῦ συζητήθηκε πολύ καί συζητεῖται. Ἐφ' ὅσον διασώζονται τά ἰδιώματα τῶν φύσεων, ἡ προκοπή ἐδῶ ἀφορᾶ στήν ἀνθρώπινη φύση καί συνιστᾶ τό γεγονός τῆς ἀναπτύξεως ἤ αὐξήσεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀνθρώπου καί ποτέ ὡς Λόγου, ὁ ὁποῖος ὡς ἄτρεπτος Θεός δέν εἶχε τέτοιο ἰδίωμα. Ἀνθρωπίνως, λοιπόν, ὁ Ἰησοῦς προκόπτοντας καί ὡριμάζοντας αὐξανόταν καί μεγάλωνε ἡ φανέρωση τῆς θεότητας τοῦ Λόγου μέσω τοῦ Ἰησοῦ ὡς ὀργάνου. Δηλ. ὅσο προέκοπτε ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς τόσο φανερωνόταν δι' αὐτοῦ ἡ θεότητα στούς γύρω ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι θαύμαζαν ἔστω καί ἄν δέν κατανοοῦσαν ἀκριβῶς:

> «ὥσπερ εἴπομεν ὅτι σαρκί πέπονθε καί σαρκί ἐπείνα ... εἰκότως ἄν λέγοιτο ὅτι σαρκί προέκοπτεν... οὔτ' οὖν τοῦ Λόγου ἡ προκοπή, οὔτε ἡ σάρξ ἦν ἡ Σοφία, ἀλλά τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σάρξ... τό ἀνθρώπινον ἐν τῇ Σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τήν ἀνθρωπίνην φύσιν καί θεοποιούμενον καί ὄργανον αὐτῆς πρός τήν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καί τήν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καί φαινόμενον πᾶσι. Διό οὐδέ εἶπεν 'ὁ Λόγος προέκοπτεν', ἀλλ' ὁ ''Ἰησοῦς', ὅπερ ὄνομα γενόμενος ἄνθρωπος ὁ Κύριος ἐκλήθη, ὡς εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τήν προκοπήν» (Γ' 53).
> «τοῦ σώματος ἄρα ἐστίν ἡ προκοπή. Αὐτοῦ γάρ προκόπτοντος, προέκοπτεν ἐν αὐτῷ καί ἡ φανέρωσις τῆς θεότητος τοῖς ὁρῶσιν.

"Οσῳ δέ ἡ θεότης ἀπεκαλύπτετο, τοσούτῳ πλεῖον ἡ χάρις ηὔξανεν ὡς ἀνθρώπου παρά πᾶσιν ἀνθρώποις» (Γ' 52).

Στήν ἑνότητα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καί στήν ἀφθαρτοποίηση καί θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως θεμελιώνει ὁ Ἀθανάσιος καί τήν ἀπάντησή του στό πρόβλημα τοῦ τί προσκυνοῦμε στόν Χριστό. Δέν μποροῦμε νά χωρίσουμε τίς φύσεις του καί νά προσκυνήσουμε μόνο τόν θεῖο Λόγο, γιατί τό σῶμα εἶναι σῶμα του. Καί δέν μποροῦμε νά ξεχωρίσουμε ἀπό τήν θεία τήν κτιστή φύση του (πού ἀπό μόνη της βέβαια δέν εἶναι προσκυνητή), γιατί αὐτή θεώθηκε, ἀφθαρτοποιήθηκε στήν συνάφειά της μέ τήν θεία, ὥστε νά μή μπορεῖ νά πεῖ κανείς ὅτι προσκυνώντας τόν Κύριο προσκυνεῖ τό κτιστό:

«οὐ γάρ κτίσματι ἡ κτίσις προσκυνεῖ» (*Πρός Ἀδέλφιον* 4).

«Τόν Κύριον ἐν σαρκί προσκυνοῦντες οὐ κτίσματι προσκυνοῦμεν, ἀλλά τόν κτίστην ἐνδυσάμενον τό κτιστόν σῶμα» (αὐτόθι 6).

ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ

α. Μετέχουμε τοῦ Θεοῦ διά τοῦ ἁγ. Πνεύματος

"Οπως στήν χριστολογία ἔτσι καί στήν πνευματολογία ὁ Ἀθανάσιος ξεκινάει ἀπό τήν βεβαιότητα τῆς σωτηρίας, ἡ ὁποία πραγματώνεται, καθόσον οἱ ἄνθρωποι μετέχουμε στό ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ μετοχή μας αὐτή, πού εἶναι γεγονός ἐμπειρικό, λειτουργεῖ ἀποδεικτικά καί γιά τήν σωτηρία μας καί γιά τήν θέση τοῦ ἁγίου Πνεύματος στήν ἁγ. Τριάδα, ἑπομένως γιά τό ὅτι δέν εἶναι κτίσμα, ἀλλά τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ θέωση ἀποτελεῖ ἔργο καί τοῦ Πνεύματος, πού «συνάπτει» τόν ἄνθρωπο μέ τόν Υἱό καί τόν Πατέρα, κάτι πού δέν θά μποροῦσε νά κάνει, ἄν δέν εἶχε τήν φύση τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πατέρα.

«διά τοῦ Πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι τοῦ Θεοῦ ... εἰ κτίσμα δέ ἦν τό Πνεῦμα τό ἅγιον, οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ Θεοῦ γένοιτο ἡμῖν, ...ἀλλότριοι δέ τῆς θείας φύσεως ἐγενόμεθα, ὡς κατά μηδέν αὐτῆς μετέχοντες. Νῦν δέ, ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καί μέτοχοι Θεοῦ, δείκνυται τό ἐν ἡμῖν χρῖσμα καί ἡ σφραγίς μή οὖσα τῆς τῶν γενητῶν φύσεως, ἀλλά τῆς τοῦ Υἱοῦ διά τοῦ ἐν αὐτῷ Πνεύματος συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ Πατρί. Διά τοῦτο καί ἐν οἷς γίνεται (=ἡ μετουσία τοῦ ἁγ. Πνεύματος) οὗτοι θεοποιοῦνται. Εἰ δέ θεοποιεῖ (=τό Πνεῦμα), οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις Θεοῦ ἐστί» (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 24).

Ἡ ρεαλιστική αὐτή πνευματολογία διατυπωνόταν ὡς ἀπάντηση στήν ἠθικιστική θεώρηση τῆς σωτηρίας ἀπό τούς ἀρειανούς καί τούς ἡμιαρειανούς. Οἱ πρῶτοι, ἰσχυριζόμενοι ὅτι ὁ Υἱός (καί τό Πνεῦμα) εἶναι κτίσμα, ἀρνοῦνταν τήν πραγματική ἕνωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό. Οἱ δεύτεροι, δέχονταν τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν

Πατέρα, ἀλλά δίδασκαν ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι «ἑτερούσιον» τῆς Τριάδας, εἶναι κτίσμα, σύμφωνα δῆθεν μέ τό *Ἀμώς* 4,13: «Ἰδού ἐγώ στερεῶν βροντήν καί κτίζων πνεῦμα καί ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τόν Χριστόν αὐτοῦ». Ἐφ' ὅσον ὅμως τό Πνεῦμα ὡς κτίσμα δέν μπορεῖ νά συνάψει-ἑνώσει τόν κτιστό ἄνθρωπο μέ τόν ἄκτιστο Θεό, ἡ σωτηρία μένει στό ἐπίπεδο τῆς ἠθικολογίας.

β. Ἡ τελεία Τριάδα

Οἱ ἡμιαρειανοί αὐτοί, πού χαρακτηρίζονται «πνευματομαχοῦντες» καί ἄγνωστο γιατί «τροπικοί», ἐμφανίστηκαν στήν περιοχή τῆς Θμούεως τῆς Αἰγύπτου, λίγο μετά τό 355. Ἰσχυρίζονταν ὅτι δέχονταν τήν Τριάδα, τήν ὁποία ὅμως κατέλυαν, ἀφοῦ ἄλλης φύσεως ἤθελαν τόν Πατέρα καί τόν Υἱό καί ἄλλης τό ἅγ. Πνεῦμα (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 2).

Ἔθεταν λοιπόν καί πρόβλημα ἑνότητας ἤ ἀδιαιρέτου τῆς Τριάδας. Τό πρόβλημα προσεγγίζει ὁ Ἀθανάσιος ἀπό τήν θεία οἰκονομία, τήν ὁποία ὀρθά θεωρεῖ κοινό ἔργο τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγ. Πνεύματος:

> «ἕνα εἶναι τόν ἁγιασμόν, τόν ἐκ Πατρός δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενον» (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 20).

Ἔτσι, μολονότι υἱοποιούμεθα, ἐπειδή ὁ Υἱός εἶναι φυσικός Υἱός, υἱοποιούμεθα διά τοῦ Πνεύματος καί ζωοποιούμεθα διά τοῦ Πνεύματος, ἀλλ' ἀποκτοῦμε τήν ζωή τοῦ Χριστοῦ. Φωτιζόμεθα διά τοῦ Πνεύματος, ἀλλά φωτίζων εἶναι ὁ Χριστός (αὐτόθι 19).

Ὁτιδήποτε λοιπόν τό ἅγ. Πνεῦμα ἐνεργεῖ στήν πορεία τῆς θείας οἰκονομίας γιά τόν ἄνθρωπο συνιστᾶ ἐνέργεια ὅλης τῆς Τριάδας. Κάποτε ἀφήνει τήν ὑπόνοια ὅτι ταυτίζει τήν θεία ἐνέργεια μέ τό ἴδιο τό ἅγ. Πνεῦμα:

> «Ἑνός γάρ ὄντως τοῦ Υἱοῦ...μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καί πλήρη τήν ἁγιαστικήν καί φωτιστικήν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καί δωρεάν, ἥτις ἐκ Πατρός λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδή παρά τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρός ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καί ἀποστέλλεται καί δίδοται» (αὐτόθι 20).

γ. Τό Πνεῦμα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ

Τό γεγονός ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ καί θεώνει τόν ἄνθρωπο δείχνει ὅτι εἶναι τῆς οὐσίας καί τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ Πατέρα, ὅπως καί ὁ Υἱός. Χρησιμοποιεῖ μάλιστα, γιά νά δηλώσει αὐτό, κυρίως τήν ἀρνητική ἔκφραση «οὐ ξένον» ἤ «οὐκ ἀλλότριον» καί τόν θετικό προσδιορισμό «ἴδιον» (τοῦ Θεοῦ), ὅπως ἔκανε καί προκειμένου νά ἐξηγήσει ὅτι ὁ Υἱός εἶναι τῆς φύσεως τοῦ Πατέρα:

> «ὥσπερ ὁ Υἱός, ὁ ἐν τῷ Πατρί ὤν, ἐν ᾧ καί ὁ Πατήρ ἐστιν, οὐκ

μα τό ἐν τῷ Υἱῷ, ἐν ᾧ καί ὁ Υἱός ἐστι...ἴδιον δέ καί ἕν τῆς ἐν Τριάδι θεότητος» (Πρός Σεραπίωνα Α' 21).

«εἰδέναι ἁγίαν μέν Τριάδα, μίαν δέ θεότητα καί μιάν ἀρχήν καί Υἱόν μέν ὁμοούσιον τῷ Πατρί, ὡς εἶπον οἱ Πατέρες, τό δέ ἅγιον Πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδέ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καί ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πατρός» (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 5).

«τό Πνεῦμα δέδεικται μᾶλλον ἴδιον εἶναι τοῦ Υἱοῦ καί οὐ ξένον τοῦ Θεοῦ. Εἰ δέ ὁ Υἱός, ἐπειδή ἐκ τοῦ Πατρός ἐστιν, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστιν, ἀνάγκη καί τό Πνεῦμα, ἐκ τοῦ Θεοῦ λεγόμενον, ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ. Οὐκ ἄρα τῶν γενητῶν ἐστι τό Πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ Πατρός θεότητος, ἐν ᾧ καί τά γενητά ὁ Λόγος θεοποιεῖ. Ἐν ᾧ δέ θεοποιεῖται ἡ κτίσις, οὐκ ἄν εἴη ἐκτός αὐτός τῆς τοῦ Πατρός θεότητος» (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 25).

Μολονότι ὁ Ἀθανάσιος, ὅταν ἐρωτήθηκε (περί τό 358-360) γιά τίς πνευματομαχικές ἀντιλήψεις, χρησιμοποιοῦσε γιά τόν Υἱό εὐρύτατα τόν ὅρο ὁμοούσιος, τόν ἀποφεύγει προκειμένου περί τοῦ Πνεύματος. Τόν χρησιμοποιεῖ μία μόνο φορά λίγο ἔμμεσα («οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν τό Πνεῦμα, ἀλλ' οὐδέ ἄγγελος, ἀλλ' ἕν ὄν, μᾶλλον δέ τοῦ Λόγου ἑνός ὄντος ἴδιον, καί τοῦ Θεοῦ ἑνός ὄντος καί ὁμοούσιόν ἐστιν») (αὐτόθι 27), κάτι πού ἴσως ὑποσημαίνει δισταγμό, ἀφοῦ μάλιστα δέν χρησιμοποιεῖ γιά τό Πνεῦμα καί τόν ὅρο «ταὐτόν», μέ τόν ὁποῖο διασαφηνίζει τήν ταυτότητα οὐσίας τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ. Παράλληλα ὅμως δέν διστάζει νά ὑπογραμμίσει ὅτι ἡ σχέση («ἰδιότητα»), πού ὑπάρχει μεταξύ Πατέρα καί Υἱοῦ, ὑπάρχει καί μεταξύ Πνεύματος καί Υἱοῦ. Προφανῶς δέν ἐξειδικεύει τήν σχέση αὐτή στόν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ (γέννηση) καί τοῦ Πνεύματος (ἐκπόρευση)· ἐπισημαίνει μόνο τήν σχέση φύσεως:

«οἵαν γάρ ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τό Πνεῦμα πρός τόν Υἱόν εὑρήσομεν» (*Πρός Σεραπίωνα* Γ' 1).

Γενικά ὅμως ἡ ἐνέργεια ἐμφανίζεται ὡς κίνηση τῆς ὅλης Τριάδας: «μία ἄρα... ἡ τῆς Τριάδος ἐνέργεια δείκνυται» (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 31).

Μίλησε μέ σαφήνεια γιά τήν ἀναγκαιότητα τῆς ἑνότητας τῆς Τριάδας. Ἐπισήμανε τόν ρόλο τοῦ Πατέρα ὡς ἀρχῆς καί πηγῆς, τόν ρόλο τοῦ Υἱοῦ ὡς δημιουργοῦ καί τόν ρόλο τοῦ Πνεύματος πού ἐνεργεῖ στά πάντα. Τόνισε τήν ὑπαρκτικότητα καί τῶν τριῶν προσώπων, χωρίς νά τά ὀνομάζει πρόσωπα ἤ ὑποστάσεις. Ἐπίσης ἐξήγησε ἐπιγραμματικά ὅτι «ἀρχή καί πηγή» εἶναι ὁ Πατέρας (αὐτόθι 28) καί ὅτι τό Πνεῦμα «ἐκπορεύεται» ἀπό τόν Πατέρα, ἐνῶ «ἀποστέλλεται καί δίδοται» ἀπό τόν Υἱό (αὐτόθι Α' 20). Στήν *Α' Ἐπιστολή* του πρός Σεραπίωνα ἔχουμε τήν πρώτη τόσο ἔξοχη διατύπωση τῆς τριαδολογίας:

«Τ ιάς τοίνυν ἁγία καί τελεία ἐστίν, ἐν Πατρί καί Υἱῷ καί ἁγίῳ

Πνεύματι θεολογουμένη, οὐδέν ἀλλότριον ἤ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα ... ὁμοία δέ ἑαυτῇ καί ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει καί μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γάρ Πατήρ διά τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τά πάντα ποιεῖ καί οὕτως ἡ ἑνότης τῆς Ἁγίας Τριάδος σώζεται καί οὕτως εἷς Θεός ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κηρύττεται... 'ἐπί πάντων' ὁ μέν ὡς Πατήρ, ὡς ἀρχή καί πηγή· 'διά πάντων' δέ διά τοῦ Λόγου· 'ἐν πᾶσι' δέ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριάς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καί φαντασίας λέξεως, ἀλλά ἀληθείᾳ καί ὑπάρξει Τριάς. Ὥσπερ γάρ ὁ ὤν ἐστιν ὁ Πατήρ, οὕτως ὁ ὤν ἐστι καί ὁ ἐπί πάντων Θεός ὁ τούτου Λόγος. Καί τό Πνεῦμα τό ἅγιον οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστι, ἀλλ' ὑπάρχει καί ὑφέστηκεν ἀληθῶς» (28).

δ. Ἡ ὑπόσταση ταυτίζεται μέ τήν οὐσία. Ἀλλά ὅσοι τήν διακρίνουν δέν εἶναι ἀναγκαστικά αἱρετικοί

Εἶναι γνωστό ὅτι ἀπό τά πρῶτα ἔτη οἱ ἀρειανοί ἄνετα πρόβαλλαν τόν ὅρο δύο ἤ τρεῖς ὑποστάσεις, γιά νά τονίσουν τήν διαφορά φύσεως μεταξύ τοῦ Πατέρα καί τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς Τριάδας. Τό γεγονός ἀνάγκαζε τόν Ἀθανάσιο νά μιλάει ἀπολογητικά γιά τήν ἑνότητα ὑποστάσεως στήν Τριάδα, ταυτίζοντας βέβαια τήν ὑπόσταση μέ τήν θεία οὐσία ἤ φύση, γιά νά δείξει ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τήν ἴδια φύση μέ τόν Πατέρα:

> «ἀλλ' ὑπόστασιν μέν λέγομεν, ἡγούμενοι ταὐτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καί οὐσίαν. Μίαν δέ φρονοῦμεν... διά τήν ταυτότητα τῆς φύσεως» (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 6).
>
> «ὁμοούσιον εἶναι τόν Υἱόν τῷ Πατρί καί ἀνεθεμάτισαν τούς λέγοντας ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως εἶναι τόν Υἱόν» (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ* 9).

Γνώριζε παρά ταῦτα τήν συζήτηση πού ἄρχισε λίγο πρίν ἀπό τό 360 γιά τόν ὅρο «τρεῖς ὑποστάσεις», τόν ὁποῖο τώρα πρόβαλλαν ὀρθόδοξοι (αὐτόθι 11) μέ ὀρθόδοξο περιεχόμενο. Ἄκουσε μέ προσοχή τούς ὑποστηρικτές τοῦ ὅρου αὐτοῦ. Καί ἀφοῦ τόν βεβαίωσαν ὅτι δέν ἐννοοῦν τόν Υἱό «ἀλλοτριούσιον» καί ὅτι προβάλλουν τόν ὅρο γιά νά τονίσουν τήν πραγματικότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, δέχτηκε ὅτι δέν εἶναι κακόδοξοι ὅσοι τόν χρησιμοποιοῦν (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 5). Ὁ ἴδιος δέν μπόρεσε νά εἰσέλθει στήν θεολογική προβληματική τῆς διακρίσεως τῶν ὅρων ὑπόσταση καί οὐσία. Τό ἅγιο Πνεῦμα θά ὁδηγοῦσε ἄλλους στήν διάκριση αὐτή, τούς Καππαδόκες καί δή τόν Μ. Βασίλειο, λίγα μόλις χρόνια μετά.

Ἡ ἀπολογητική αὐτή προοπτική ἐγκλωβίζει μάλιστα τόν Ἀθανάσιο στήν φιλοσοφική ἀντίληψη, ὅτι μέ τίς λέξεις Θεός καί Πατέρας σημαίνεται ἡ θεία οὐσία καί ὄχι κάτι «περί τήν» οὐσία. Ἔτσι ἔφθανε στήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἀφοῦ οἱ ἐκφράσεις «ἐκ τοῦ Θεοῦ» (Γραφή) καί «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» (Νίκαια) ἀναγκαστικά σημαί-

νουν ὅτι ὁ Υἱός ἦταν ἀπό αὐτό πού μόνο εἶναι ὁ Θεός, δηλαδή ἀπό τήν οὐσία του. Τήν ἄποψη αὐτή, πού ἐμφαντικά δίδαξε ὁ Εὐνόμιος, ἀντέκρουσε ὁ Μ. Βασίλειος καί οἱ ἄλλοι καππαδόκες, πού ἔδειξαν ὅτι τό «Πατέρας», τό «Υἱός» καί τό «Πνεῦμα» δηλώνουν τό εἶναι κάθε προσώπου, τήν ὑπόστασή τους. Ἀλλά καί ὁ Ἀθανάσιος, διατυπώνοντας αὐτή τήν ἄποψη, εἶχε ριζικά διαφορετικές προϋποθέσεις καί γι' αὐτό συγχρόνως τόνιζε ὅτι ἡ θεία οὐσία εἶναι ἀκατάληπτη, ἐνῶ γιά τόν Εὐνόμιο εἶναι καταληπτή:

> «λέγοντες τόν Θεόν καί ὀνομάζοντες τόν Πατέρα οὐδέν τι ὡς περί αὐτόν ὀνομάζομεν, ἀλλ' αὐτήν τήν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνομεν· κἄν γάρ καταλαβεῖν ὅ,τι ποτέ ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία μή ᾖ δυνατόν, ἀλλά μόνον νοοῦντες εἶναι τόν Θεόν... ὅπου ποτέ λέγει ἡ Γραφή 'ὁ Θεός' ἡμεῖς ἀναγιγνώσκοντες οὐδέν ἕτερον ἤ αὐτήν τήν ἀκατάληπτον αὐτοῦ οὐσίαν σημαινομένην νοοῦμεν» (*Περί Νικαίας* 22,3. Βλ. καί *Περί συνόδων* 35,2).

Εἶναι σαφές ὅτι ὅσο ἀπουσίαζε ἀπό τήν θεολογική του σκέψη ἡ διάκριση εἶναι καί οὐσίας, τόσο ἀδυνατοῦσε νά διακρίνει μέ συνέπεια τήν προβληματική τῶν ὑποστάσεων τῶν θείων προσώπων (τό ἰδιαίτερο εἶναι τους) καί τήν κοινή τους φύση.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ

Ὁ Ἀθανάσιος μέ τό ἔργο του ἀπέβη καί ὁ πρῶτος θεολόγος τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Δημιούργησε θεολογικά τό πορτραῖτο της. Οἱ σχετικές ἀπόψεις του ἔγιναν ἀπόλυτος ὁδηγός στήν μετέπειτα συνοδική ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφορμή νά θεολογήσει γιά τήν σύνοδο ὑπῆρξε ἡ ἄρνηση τῶν ἀρειανῶν νά υἱοθετήσουν τήν σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) μέ ποικίλες προφάσεις. Γιά ν' ἀφοπλίσει τούς ἀρειανούς, ἐξήγησε τίς προϋποθέσεις, τήν διαδικασία, τά κριτήρια καί τήν αὐτάρκεια τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Βλ. εἰδική μελέτη μας, Ἀθανάσιος ὁ Μέγας καί ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1980²).

Ἡ σύγκληση Συνόδου γίνεται ἀπό ἀνάγκη ἐπείγουσα, ὅταν ἐμφανίζεται νέα κακοδοξία, πού παρεξηγεῖ τήν ἀλήθεια καί ταράσσει γι' αὐτό καί διαιρεῖ τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας· ὅταν δέν ἔχει ἐκφραστεῖ ὁριστικά στήν Παράδοση τό σημεῖο ἐκεῖνο τῆς ἀλήθειας, στό ὁποῖο ἀφορᾶ ἡ νέα κακοδοξία. Ἄν ἡ κακοδοξία δέν εἶναι νέα, τότε ἡ Ἐκκλησία καταφεύγει σέ ὅ,τι ἔχει διατυπωθεῖ ἤδη στήν Γραφή καί τήν Παράδοση. Μέλη τῆς Συνόδου εἶναι μόνο ὅσοι ἔχουν τήν ὀρθή πίστη, αὐτοί πού φρονοῦν ὅ,τι καί ἡ Ἐκκλησία. Κανένα θέμα στήν Σύνοδο δέν συζητεῖται, ἄν γενικά δέν ἔχει ἐξασφαλιστεῖ συμφωνία στήν πίστη.

> «ἡ μέν γάρ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος οὐχ ἁπλῶς γέγονεν, ἀλλ' εἶχε τήν

χρείαν κατεπείγουσαν καί τήν αἰτίαν εὔλογον» (*Περί συνόδων* 5,1).
«Αἱ δέ νῦν κινούμεναι παρ' αὐτῶν σύνοδοι (= τῶν ἀρειανῶν) ποίαν ἔχουσιν εὔλογον αἰτίαν; εἰ μέν γάρ καινοτέρα τις ἄλλη γέγονεν αἵρεσις μετά τήν ἀρειανήν, εἰπάτωσαν τά τῆς ἐπινοίας αὐτῆς ρήματα καί τίνες οἱ ταύτην ἐφευρόντες εἰσίν... εἰ δέ μηδέν τι τοιοῦτον γέγονε, μηδέ δύνανται δεῖξαι τίς ἡ χρεία τῶν (= ἀρειανικῶν) συνόδων, ἀρκούσης τῆς ἐν Νικαίᾳ γενομένης πρός τε τήν ἀρειανήν καί τάς ἄλλας αἱρέσεις, ἅς κατέκρινε πάσας διά τῆς ὑγιαινούσης πίστεως» (αὐτόθι 6,1).
«Διά τοῦτο καί οἰκουμενική γέγονεν ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, τριακοσίων δέκα καί ὀκτώ συνελθόντων ἐπισκόπων περί τῆς πίστεως διά τήν ἀρειανήν ἀσέβειαν. Τί γάρ ἐκείνῃ λείπει, ἵνα καινότερα ζητήσῃ τις»; (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ ἐπισκόπους* 2).
«οὐ γάρ οἷόν τε συνόδῳ συναριθμηθῆναι τούς περί πίστιν ἀσεβοῦντας, οὐδέ πρέπει προκρίνεσθαι πράγματος ἐξέτασιν τῆς περί πίστεως ἐξετάσεως. Χρή γάρ πρῶτον πᾶσαν περί πίστεως διαφωνίαν ἐκκόπτεσθαι...» (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 36, 3-4).

Τά μέλη τῆς Συνόδου, ὅπως ἄλλωστε οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας γενικά, ἐπιτελοῦν τό ἔργο τους μέ τόν φωτισμό καί τήν ἀποκάλυψη τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἐφόσον μετέχουν στήν ἀλήθεια, ὅπως εἴδαμε σέ ἄλλη παράγραφο. Ἀποτέλεσμα τῆς ἀποκαλύψεως καί τῆς «θεοφανείας», κατά τήν ἑκάστου «χρεία», εἶναι ὅτι ἡ ἀπόφαση τῆς Νίκαιας εἶναι «θεῖον» «ρῆμα Κυρίου», πού μόνο γι' αὐτό ἔχει ἀπόλυτη ἰσχύ καί «μένει» στούς αἰῶνες (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ* 2· *Κατά ἀρ.* Α' 63). Ὁ φωτισμός τῶν Πατέρων εἶναι συγχρόνως καί ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου εἶναι σύμφωνη μέ ὅ,τι δηλώνεται στήν Γραφή. Οἱ συνοδικοί ὅροι δηλαδή ἀποτελοῦν ἀποκάλυψη τοῦ «νοῦ», τοῦ βαθύτερου πνεύματος, βιβλικῶν χωρίων, εἶναι συναγωγή τῆς «διανοίας» τῆς Γραφῆς, εἶναι ἀνάπτυξη ἐκείνου πού ἁπλῶς σημειώνει ἡ Γραφή, εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ πνεύματος κάτω ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς. Ὅ,τι νέο ἐκφράζεται μέ τόν τρόπο τοῦτο καί μέ μή βιβλικούς ὅρους δέν πρέπει ποτέ νά ἀντιτίθεται σέ ὅ,τι εἶναι ἤδη διατυπωμένο στήν Γραφή καί τήν Παράδοση. Τό νικαϊκό π.χ. «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» δέν εἶναι ἀντίθετο πρός τό βιβλικό «ἐκ τοῦ Πατρός», ἀλλά τό βαθύτερο πνεῦμα του, ἡ εὐρύτερη φανέρωση τῆς ἴδιας ἀλήθειας. Βέβαια ἡ Ἐκκλησία θά μποροῦσε νά μένει μόνο μέ τούς ἁπλούς ὅρους τῆς Γραφῆς, ἄν δέν τήν ἀνάγκαζαν οἱ κακόδοξοι νά προχωρήσει στήν θεολογία τῶν ὅρων τούτων , δηλαδή στήν εὐρύτερη ἐκκάλυψη τῆς ἀλήθειας πού δηλώνουν. Θά προτιμοῦσε ἀκόμη νά μή χρησιμοποιεῖ «ἀγράφους», μή βιβλικούς, ὅρους στήν διατύπωση τῆς πίστεως. Ἀναγκάζεται ὅμως νά τό πράξει, διότι ἄγραφα

καί πιστοί στήν Γραφή μένουν καί τό βαθύτερο πνεῦμα της φανερώνουν:

> «ἀποκαλύπτειν χρή τόν νοῦν τοῦ (=βιβλικοῦ) ρητοῦ, ὡς κεκρυμμένον τοῦτον ζητεῖν» (*Κατά ἀρ.* Β' 44).
>
> «ἅ γάρ ἀγνοοῦμεν ἐν τοῖς λογίοις (=τῆς Γραφῆς) οὐκ ἐκβάλλομεν, ἀλλά ζητοῦμεν οὓς ἀπεκάλυψεν ὁ Κύριος καί παρ' αὐτῶν μανθάνειν ἀξιοῦμεν» (*Περί συνόδων* 40, 2-3).
>
> «τῷ δέ πνεύματι φωτιζομένων ἡμῶν» (*Πρός Σεραπίωνα* Α' 19).
>
> «ἔδει καί περί τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν Γραφῶν τά περί αὐτοῦ γεγραμμένα λέγεσθαι καί μή ἀγράφους ἐπεισάγεσθαι λέξεις... Ναί ἔδει, φαίην ἄν καί ἔγωγε... ἀλλ' ... ἡ ἀσέβεια ... ἠνάγκασε τούς ἐπισκόπους λευκότερον ἐκθέσθαι τά τήν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀνατρέποντα ρήματα» (*Περί Νικαίας* 32,1).
>
> «οἱ πατέρες, θεωρήσαντες ἐκείνων (=τῶν ἀρειανῶν) τήν πανουργίαν, λευκότερον εἰπεῖν τό 'ἐκ τοῦ Θεοῦ' καί γράψαι 'ἐκ τῆς οὐσίας τῆς Θεοῦ' εἶναι τόν Υἱόν» (αὐτόθι 19,2).
>
> «οἱ ἐπίσκοποι... ἠναγκάσθησαν ... συναγαγεῖν ἐκ τῶν Γραφῶν τήν διάνοιαν καί ἅπερ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν καί γράψαι 'ὁμοούσιον' εἶναι τῷ Πατρί τόν Υἱόν, ἵνα μή μόνον ὅμοιον τόν Υἱόν, ἀλλά ταὐτόν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι σημαίνωσιν» (αὐτόθι 20,3).
>
> «ἵνα... μάθωσιν ἀπό τοῦ γράμματος ἐπιστρέφειν εἰς τό πνεῦμα» (*Περί συνόδων* 45,3).

Ὁ χαρακτήρας τῆς ἀποφάσεως τῆς Οἰκουμ. Συνόδου εἶναι κυρίως θετικός καί δευτερευόντως ἀρνητικός. Ἡ διατύπωση τῆς ἀλήθειας γίνεται μέ τρόπο θετικό (π.χ. «ὁμοούσιος»), διότι μόνο μέ τήν θέση, δηλαδή τήν φανέρωση τῆς ἀλήθειας, καταρρίπτεται αὐτό, πού δέν εἶναι ἀλήθεια, ἡ κακοδοξία. Κρίση, κατάκριση καί καταδίκη τῆς κακοδοξίας ἀποβαίνει ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ἀλήθεια. Τήν συνοδική ἀπόφαση (τόν «ὅρο») ἀκολουθεῖ ἀναθεματισμός τῶν κακοδόξων, ὥστε οἱ ἀθεολόγητοι πιστοί νά ἀκούουν μέ ἔμφαση ποιούς πρέπει νά ἀποφεύγουν.

> ἡ Νίκαια «κατέκρινε (=τίς αἱρέσεις) διά τῆς ὑγιαινούσης πίστεως» (*Περί συνόδων* 6).
>
> οἱ πατέρες τῆς συνόδου «ἐδήλωσαν φανερῶς ὅτι τό 'ἐκ τῆς οὐσίας' καί τό 'ὁμοούσιον' ἀναιρετικά τῶν τῆς ἀσεβείας λογαρίων εἰσίν, ἅπερ ἐστίν 'κτίσμα' καί 'ποίημα' καί 'οὐκ ἦν πρίν γεννηθῇ'» (*Περί Νικαίας* 20,6).
>
> «οὕτω νοήσαντες οἱ πατέρες, ἔγραψαν (=θετικός χαρακτήρας) ὁμοούσιον εἶναι τόν Υἱόν τῷ Πατρί καί ἀνεθεμάτισαν (=ἀρνητικός χαρακτήρας) τούς λέγοντας ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως εἶναι τόν Υἱόν» (αὐτόθι 20,3).

Ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου χαρακτηρίζεται συνήθως «αὐτάρκης». Ἡ Σύνοδος «ἀρκεῖ» γιά νά ὀρθοδοξοῦν οἱ πιστοί καί νά κατακρίνονται οἱ κακόδοξοι. Ὁ Ἀθανάσιος δέν χρησιμοποιεῖ γιά τήν Σύνο-

δο ὅρους ὅπως «αὐθεντία» ἤ «ἀλάθητος». Τό γεγονός ἔχει μεγάλη σημασία. Ἡ ἀπόφαση, ὁ ὅρος ἤ ἡ «πίστη» τῆς Συνόδου, δέν εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ἀλήθεια καί δή ὅλη ἡ ἀλήθεια. Ἀποτελεῖ ἁπλῶς δήλωση-ἐπισήμανση ἐκείνου τοῦ μέρους τῆς ἀλήθειας, τό ὁποῖο παρεξήγησε κάποιος κακόδοξος. Ἡ ἀπόφαση τῆς Νίκαιας εἶναι «αὐτάρκης» «ὡς πρός» τήν ἀρειανική αἵρεση κυρίως. Τό αὐτάρκης ἐδῶ εἶναι ταυτόσημο πρός τά: «θεόπνευστος», «ἀποστολική», σύμφωνα μέ τήν Γραφή, ἡ ὁποία καί αὐτή χαρακτηρίζεται «αὐτάρκης». Ἡ «αὐτάρκεια» «ὡς πρός τι» ἀφήνει τόν δρόμο ἀνοικτό γιά νέα Σύνοδο, ἄν παραστεῖ ἀνάγκη, ὅπως καί παρέστη.

> «ἡ γάρ ἐν αὐτῇ (= τῇ συνόδῳ τῆς Νίκαιας) ... ὁμολογηθεῖσα πίστις αὐτάρκης ἐστί» (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ* 1).
>
> «ἀρκούσης τῆς ἐν Νικαίᾳ γενομένης (= συνόδου) πρός τε τήν ἀρειανικήν καί τάς ἄλλας αἱρέσεις, ἅς κατέκρινεν» (= ὅσες μέ τά ἄρθρα τοῦ *Συμβόλου* καταδίκασε) (*Περί συνόδων* 6,1).

Ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου ὡς «αὐτάρκης» καί θεόπνευστη εἶναι ὀρθή καί ἀμετάβλητη. Ὡς ἔκφραση ὅμως τῆς ἀλήθειας, ὡς μορφή δηλαδή, ἀντιμετωπίστηκε ρεαλιστικά. Ὁ Ἀθανάσιος εἶχε συνειδητοποιήσει ὅτι ἀπόλυτη καί ἀμετάβλητη εἶναι μόνο ἡ ἀλήθεια. Ἡ γλωσσική μορφή πού τήν ἐκφράζει μπορεῖ νά μεταβληθεῖ:

> «οὐ γάρ αἱ λέξεις τήν φύσιν παραιροῦνται, ἀλλά ἡ φύσις (ἡ ἀλήθεια, τό πρᾶγμα) τάς λέξεις εἰς ἑαυτήν ἕλκουσα μεταβάλλει. Αἱ οὐσίαι πρῶται καί δεύτεραι τούτων αἱ λέξεις» (*Κατά ἀρ.* Β' 3).

Στήν θεολογία προσδιοριστική ἀρχή ἀποτελεῖ τελικά ἡ ἀλήθεια. Ἡ ἔκφραση εἶναι τό προσδιοριζόμενο, τό μεταβαλλόμενο μέ κριτήριο τήν ἀλήθεια. Ὅταν οἱ ὁμοιουσιανοί ἔδειχναν ὅτι πιστεύουν ὀρθόδοξα καί ἐπιθυμοῦν νά ἐνσωματωθοῦν στήν Ἐκκλησία, ἀλλά ὑποπτεύονταν τόν ὅρο «ὁμοούσιος», ὁ Ἀθανάσιος ἔκανε τήν ὑποχώρηση νά δεχτεῖ ἀπό αὐτούς τήν χρήση ἄλλου ὅρου (μορφή γλωσσική), πού θά ἐξέφραζε ὅμως τήν ἴδια ἀλήθεια. Ἔτσι ὁ κατ' ἐξοχήν ἐμπνευστής καί ὑπερασπιστής τῆς θεολογίας (καί τῶν ὅρων) τῆς Νίκαιας εἶχε τήν τόλμη νά προτείνει γιά τούς ὀρθοδοξοῦντες ὁμοιουσιανούς τόν ὅρο «φύσει Υἱός»:

> «εἰ δέ... προσποιοῦνται... τήν λέξιν φοβεῖσθαι τοῦ ὁμοουσίου, εἰπάτωσαν καί φρονείτωσαν ἁπλούστερον ...(= ἄς χρησιμοποιοῦν δηλ. τήν διατύπωση) ἀληθῶς τόν Υἱόν φύσει Υἱόν» (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ* 9).

α. Τό πρόβλημα

Ὁ Ἀθανάσιος ὑπῆρξε ὁ πρῶτος μεγάλος θεολόγος, ἀφότου ἡ Ἐκκλησία ἀπέκτησε «καλές σχέσεις» μέ τήν πολιτεία, ἀφότου βγῆκε ἀπό τίς κατακόμβες καί δέχτηκε τήν προστασία τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας. Τό γεγονός τῆς «προστασίας» αὐτῆς δημιούργησε τεράστια προβλήματα στήν Ἐκκλησία, ὄχι μικρότερα ἴσως ἀπό αὐτά πού τῆς προκάλεσαν οἱ διωγμοί. Καί πρωταρχικό πρόβλημα ἔγινε ἡ ἀνάμιξη τοῦ χριστιανοῦ αὐτοκράτορα στά πράγματα τῆς Ἐκκλησίας, ἄλλοτε αὐτοβούλως καί ἄλλοτε μέ πρόσκληση ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν. Ἡ πρόσκληση αὐτή καί ἡ χρήση τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας ἔγινε πληθωρική ἀπό τούς ἀρειανόφρονες, πρῶτον γιά τήν ἀνατροπή τῆς ἀποφάσεως τῆς Νίκαιας καί τῆς θεολογίας τοῦ Ἀθανασίου καί δεύτερον γιά τήν προσωπική καταδίκη τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀθανασίου καί τῶν ὁμοφρόνων του ἐπισκόπων. Γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ διπλοῦ αὐτοῦ σκοποῦ συγκλήθηκε μεγάλος ἀριθμός συνόδων μέ τήν ἐκβιαστική παρουσία αὐτοκρατόρων ἤ ἀντιπροσώπων τους. Ἡ ἀντίδραση τοῦ Ἀθανασίου, πού γνώρισε διάφορες φάσεις, ἐκδηλώθηκε ἔντονα καί ἀπέβλεπε στήν στερέωση τοῦ κύρους τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας καί στήν ἀθώωση τοῦ ἑαυτοῦ του, πού τόν συκοφαντοῦσαν γιά ἐκκλησιαστικά ἀδικήματα καί συνήθως γιά κοινά ποινικά ἐγκλήματα. Ἡ διπλή αὐτή ἐπιδίωξη τοῦ ἐπέβαλλε μιά θεολογική θεώρηση τοῦ προβλήματος καί μιά ρεαλιστική τακτική.

β. Θεολογική θεώρηση

Μέ τήν θεολογική θεώρηση διέκρινε σαφῶς μεταξύ ἐπισκόπων καί βασιλέα, μεταξύ τῆς φύσεως τῶν ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν θεμάτων καί τῶν ἀντικειμένων τῆς βασιλικῆς φροντίδας. Ἄλλο εἶναι ἡ ἐκκλησιαστική ἀπόφαση καί ἄλλο ἡ «ρωμαϊκή ἀρχή». Ὁ βασιλέας δέν ἔχει καμμία θέση στήν ἀπόφαση («κρίσιν») τῶν ἐπισκόπων. Τό γεγονός ὅτι ὁ αὐτοκράτορας εἶχε τήν βασιλεία (ἀπό τόν Θεό) δέν τοῦ ἐξασφάλιζε τό δικαίωμα νά ἀποφασίζει γιά τά ἐκκλησιαστικοθεολογικά, ὅπως δίδαξε ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, θεμελιώνοντας τόν καισαροπαπισμό. Ὁ Ἀθανάσιος ἀπέρριψε ἔντονα τήν ὑπερφίαλη ἀπαίτηση τοῦ Κωνσταντίου (361): «ὅπερ ἐγώ βούλομαι τοῦτο κανών (=ἐκκλησιαστικός) νομιζέσθω» (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 33,7). Ἡ ἀπόφαση τῶν ἐπισκόπων δέν ἀποκτᾶ «κῦρος» ἀπό τόν βασιλέα, μολονότι ἀποφάσεις συνόδων καί ἐπισκόπων συνοδεύονταν ἀπό βασιλικά διατάγματα. Οἱ ἐπίσκοποι εἶναι οἱ μόνοι ἐγγυητές τῆς ὀρθότητας τῶν ἀποφάσεών τους. Αὐτοί κρίνουν ἐάν ὁ βασιλέας πιστεύει ἤ ὄχι ὀρθόδοξα. Αὐτοί μποροῦν νά τόν συμβουλεύσουν σχε-

τικά, ἀκόμη καί νά τόν ἀπειλήσουν μέ θεία τιμωρία. Τήν τακτική προκλήσεως τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντα νά ἀναμιχτεῖ στά ἐκκλησιαστικά ἐγκαινίασαν οἱ ἀρειανοί μετά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Ἔτσι, ἐνῶ στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας ὁ Κωνσταντῖνος ἁπλῶς παρακολούθησε μέ ἐνδιαφέρον τίς ἐργασίες της, δεχόμενος τίς ὀρθόδοξες θέσεις, στίς μετέπειτα φιλοαρειανικές συνόδους ὁ αὐτοκράτορας ἤ ὁ ἀντιπρόσωπός του πίεζε κι ἐξεβίαζε τούς ἐπισκόπους καί συχνά κατηύθυνε τίς ἐργασίες τῆς συνόδου, οἱ ἀποφάσεις τῆς ὁποίας γι' αὐτό δέν εἶχαν κῦρος. Ὁ Ἀθανάσιος βεβαιώνει ὅτι πρίν ἀπό τίς συνόδους αὐτές ποτέ ὁ κοσμικός ἄρχοντας δέν ἐπενέβαινε στά ἐκκλησιαστικά. Τουλάχιστον ἀποκρουόταν ἡ ἐπέμβασή του, ὅπως συνέβη στήν περίπτωση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού μάταια ζητοῦσε ἀπό τούς Ἀλέξανδρο καί Ἀθανάσιο Ἀλεξανδρείας νά δεχτοῦν στήν Ἐκκλησία τόν Ἄρειο:

«εἰ γάρ ἐπισκόπων ἐστί κρίσις, τί κοινόν ἔχει πρός ταύτην ὁ βασιλεύς; Εἰ δέ βασιλέως ἐστίν ἀπειλή, τίς ἐνταῦθα χρεία τῶν λεγομένων ἐπισκόπων; Πότε γάρ ἐκ τοῦ αἰῶνος ἠκούσθη τοιαῦτα; Πότε κρίσις Ἐκκλησίας παρά βασιλέως ἔσχε τό κῦρος ἤ ὅλως ἐγνώσθη τοῦτο τό κρῖμα; ... Παῦλος ἀπόστολος εἶχε φίλους τούς τῆς Καίσαρος οἰκίας... ἀλλ' οὐκ εἰς κρίματα (=ἀποφάσεις, κρίσεις) τούτους κοινωνούς παρελάμβανε. Νῦν δέ θέαμα καινόν καί τοῦ τῆς ἀρειανῆς αἱρέσεώς ἐστιν εὕρημα· συνῆλθον γάρ αἱρετικοί καί βασιλεύς Κωνστάντιος, ἵνα... καθ' ὧν ἄν ἐθέλοι πράττῃ ... καί οὗτοι δέ (=οἱ ἀρειανοί), τήν βασιλέως ἔχοντες δυναστείαν, ἐπιβουλεύωσιν οἷς ἄν ἐθέλωσι, θέλουσι δέ τοῖς μή ἀσεβοῦσιν ὡς αὐτοί» (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 52, 3-5).

«οἱ ἐπίσκοποι... μετά λόγων ἐχρήσαντο διδάσκοντες μή εἶναι τήν βασιλείαν αὐτοῦ (=τοῦ Κωνσταντίου), ἀλλά τοῦ δεδωκότος Θεοῦ, ὅν καί φοβεῖσθαι αὐτόν ἠξίουν, μή ἐξαίφνης αὐτήν ἀφέληται. Ἠπείλουν τε τήν ἡμέραν τῆς κρίσεως καί συνεβούλευον αὐτῷ μή διαφθείρειν τά ἐκκλησιαστικά μηδέ ἐγκαταμίσγει τήν ρωμαϊκήν ἀρχήν τῇ τῆς Ἐκκλησίας διαταγῇ, μηδέ τήν ἀρειανήν αἵρεσιν εἰσάγειν εἰς τήν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ» (αὐτόθι 34,1).

«Δέσποτα παντοκράτορ, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν... λάμψον εἰς τήν καρδίαν αὐτοῦ (=τοῦ Κωνσταντίου), ἵνα, γνούς τήν καθ' ἡμῶν συκοφαντίαν, εὐμενῶς μέν αὐτός δέξηται τήν ἀπολογίαν, πάντας δέ ποιήσῃ γνῶναι ὅτι αἱ ἀκοαί αὐτοῦ ἠσφαλίσθησαν ἐν ἀληθείᾳ» (*Ἀπολογία πρός Κωνστάντιον* 12).

Εἶναι πολύ χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἀθανάσιος υἱοθετεῖ καί προβάλλει ἐμφαντικά τίς ἀνάλογες ἀπόψεις τοῦ γηραιοῦ καί πανσέβαστου Ὁσίου Κορδούης, πού ἀπέτρεπε τόν βασιλέα Κωνστάντιο νά ἀναμιγνύεται στά ἐκκλησιαστικά, γιατί σ' αὐτόν ὁ Θεός ἐμπιστεύτηκε μόνο τήν κοσμική ἐξουσία:

«μή τίθει σεαυτόν εἰς τά ἐκκλησιαστικά, μηδέ σύ περί τούτων ἡ-

μῖν παρακελεύου, ἀλλά μᾶλλον παρ' ἡμῶν σύ μάνθανε ταῦτα. Σοί βασιλείαν ὁ Θεός ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τά τῆς 'Εκκλησίας ἐπίστευσε. Καί ὥσπερ ὁ τήν σήν ἀρχήν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ Θεῷ, οὕτω φοβήθητι, μή καί σύ τά τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτόν ἕλκων ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένῃ. ''Απόδοτε', γέγραπται, 'τά καίσαρος καίσαρι καί τά τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ'. Οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπί τῆς γῆς ἔξεστιν οὔτε σύ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ!» (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 44,7).

γ. *Ρεαλιστική τακτική ἔναντι τοῦ βασιλέα*

'Η ρεαλιστική τακτική τοῦ 'Αθανασίου εἶχε ἀφορμή τόν «ἐναγκαλισμό» 'Εκκλησίας καί βασιλέα καί τήν ἐπιτυχία τῶν ἀρειανῶν νά συγκαλοῦν αὐτοβούλως οἱ βασιλεῖς συνόδους. Καί ὁ ἴδιος ὁ 'Αθανάσιος προκάλεσε ἐπέμβαση τῶν αὐτοκρατόρων, ὄχι ὅμως γιά νά κρίνουν τήν ὀρθότητα τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας, ἀλλά γιά νά ἀκυρώσουν ὅσα ἔγιναν πρός ἀνατροπή τῶν ἀποφάσεων αὐτῶν καί ὅσα βάσει ψευδῶν κατηγοριῶν ἀποφασίστηκαν κατά τοῦ 'Αθανασίου σέ συνόδους, πού ἐργάστηκαν μέ τήν βία τῶν αὐλικῶν καί τῶν ἀρειανῶν. 'Ακόμα δέχτηκε νά ζητήσει ἄδεια βασιλική γιά ἐγκαίνια ναοῦ, κάτι ὅμως πού σχετιζόταν μέ τόν δημόσιο βίο. 'Επιδίωξε λοιπόν μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ βασιλέα νά ἀρθεῖ ὅ,τι κακό εἶχε γίνει μέ βασιλική εὐθύνη:

> «ἐκεῖνοι μέν οὖν οὕτως ἐτύρευον καί τάς συσκευάς ἔπλαττον (=εἰς τήν σύνοδον τῆς Τύρου τό 335), ἡμεῖς δέ ἀνελθόντες ἐδείξαμεν βασιλεῖ τάς ἀδικίας τῶν περί Εὐσέβιον, ἐπεί καί αὐτός ἦν ὁ τήν σύνοδον γενέσθαι κελεύσας καί κόμης αὐτοῦ καθηγεῖτο ταύτης» (*'Απολογητικός* Β' 86,1).

Παρά ταῦτα ἡ παρουσία τοῦ βασιλέα στά ἐκκλησιαστικά πράγματα καί στίς Συνόδους ἀκόμη δέν ἀποκλείεται· ἀντίθετα, εἶναι ἐπιθυμητή καί τουλάχιστον δέν ἐνοχλεῖ, ἀλλά μέ τόν ὅρο ὅτι ὁ βασιλέας ὀρθοδοξεῖ ἤ τουλάχιστον δέχεται τήν «κρίσιν» τῶν ἐπισκόπων, ὅπως ἔκανε ὁ Μ. Κωνσταντῖνος στήν Νίκαια. Ὅταν ὅμως ὁ βασιλέας γίνεται ὄργανο τῶν κακοδόξων, ἡ παρουσία του στήν σύνοδο εἶναι ἀνεπιθύμητη, ὅπως καί οἱ πρωτοβουλίες του σ' αὐτήν. Τελικά, τό ὀρθοδοξεῖν καί ἡ εἰλικρίνεια τοῦ βασιλέα εἶναι τό κριτήριο τῆς σχέσεως 'Εκκλησίας καί κοσμικοῦ ἄρχοντα, πού μάλιστα εἶναι καί μέλος της. Γι' αὐτό καί ὁ 'Αθανάσιος, ὅσο ἤλπιζε ὅτι θά κατανοοῦσε τήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας καί τήν τοποθέτησή του ὁ Κωνστάντιος, τόν ἀποκαλοῦσε «θεοφιλέστατον Αὔγουστον», «φιλανθρωπότατον» καί «πλήρη θεοσεβείας καί εὐλαβείας» (*'Απολογία πρός Κωνστάντιον* 1). Ὅταν ὅμως πείστηκε ἀπόλυτα γιά τήν κακή διάθεση τοῦ ἴδιου βασιλέα, τόν χαρακτήρισε «ὠμόν», «μή κατά φύσιν ἔχοντα τάς φρένας» καί «διώκτην θηριώδη», ἐνῶ τοῦ ὑπενθύμισε τά φοβερά ἐγκλή-

ματά του κατά τῶν συγγενῶν του (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 69, 1-2).

Τό πρόβλημα ἑπομένως τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καί κοσμικοῦ ἄρχοντα τίθεται ἀπό τόν Ἀθανάσιο σέ προσωπική βάση. Κανένα πάγιο θεωρητικό σύστημα δέν διανοήθηκε νά προβάλει. Ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπό τήν ὀρθοδοξία ἤ τήν κακοδοξία τῶν συγκεκριμένων κοσμικῶν ἀρχόντων ἤ γενικότερα ἀπό τίς ἐποχές, κατά τίς ὁποῖες οἱ κοσμικοί ἄρχοντες ἐμφοροῦνται ἀπό φιλορθόδοξη ἤ ἀντορθόδοξη νοοτροπία.

ΒΙΟΣ

Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος γεννήθηκε κατά πᾶσαν πιθανότητα τό 295 στήν Ἀλεξάνδρεια. Εἰδήσεις γιά τήν παιδική καί τήν ἐφηβική του ἡλικία ἔχουμε λίγες καί αὐτές ὄχι ἀσφαλεῖς. Οἱ γονεῖς του ἦταν Ἕλληνες καί μᾶλλον ἐθνικοί. Ἀπέκτησε ἱκανοποιητική θύραθεν παιδεία (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* ΚΑ' 6) στίς ἐκεῖ ἐθνικές σχολές. Ἀπό ἔφηβος βρέθηκε στό στενό περιβάλλον τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, ἀπό τόν ὁποῖο ἔγινε ἀναγνώστης, γραμματέας καί διάκονος (319). Ἔτσι γνώρισε ἄριστα τήν ἐκκλησιαστικοθεολογική κατάσταση τῆς ἐποχῆς, ὅπως καί τόν ἀσκητικό βίο. Ζώντας πλησίον τοῦ Ἀλεξάνδρου, τόν ἐπηρέαζε ποικιλοτρόπως ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῆς ἐμφανίσεως τοῦ ἀρειανισμοῦ (περίπου τό 318). Ἦταν τόσο γνωστή ἡ ἐπιρροή τοῦ Ἀθανασίου στόν Ἀλέξανδρο, ὥστε, ὅταν ὁ δεύτερος ἀρνιόταν νά δεχτεῖ στήν Ἐκκλησία τόν Ἄρειο μετά τήν καταδίκη του ἀπό ἀλεξανδρινές συνόδους (320-322/3), οἱ ἀρειανόφρονες θεωροῦσαν ὑπαίτιο τόν Ἀθανάσιο, ὅπως ὁ ἴδιος πληροφορεῖ (*Ἀπολογητικός* Β' 6,2). Τήν ἴδια ἐποχή βοήθησε τόν Ἀλέξανδρο νά ἀναιρέσει τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀρείου (μέ τήν *Ἐπιστολή πρός Ἀλέξανδρον Θεσσαλονίκης*) καί νά ὑποστηρίξει τήν ὀρθόδοξη ἄποψη στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Νίκαιας τό 325: «Ἀρείου... τῆς Ἐκκλησίας ἐκβληθέντος... οἱ περί Εὐσέβιον... ἔγραφον πολλά παρακαλοῦντες Ἀλέξανδρον τόν ἐπίσκοπον μή ἀφεῖναι τόν αἱρετικόν Ἄρειον ἔξω τῆς Ἐκκλησίας. Ἀλεξάνδρου δέ, διά τήν εἰς Χριστόν εὐσέβειαν μή δεχομένου τόν ἀσεβῆ (=Ἄρειον), εἰς Ἀθανάσιον, τότε διάκονον ὄντα ἐλυποῦντο, ἐπειδή τά πλεῖστα συνόντα Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἐπισκόπῳ πολυπραγμονοῦντες αὐτόν ἤκουον καί τιμώμενον παρ' αὐτοῦ. Πεῖραν δέ αὐτοῦ (=τοῦ Ἀθανασίου) καί τῆς εὐσεβείας τῆς εἰς Χριστόν λαβόντες ἐκ τῆς συνόδου τῆς κατά Νίκαιαν συγκροτηθείσης, ἐν οἷς ἐπαρρησιάζετο κατά τῆς ἀσεβείας τῶν ἀρειομανιτῶν μειζόνως τό μῖσος ηὔξανον» (*Ἀπολογητικός* Β' 6,2). Ἑπομένως ἀπό τό 320 τουλάχιστον σήκωνε τό θεολογικό βάρος τοῦ ἀντιαρειανικοῦ ἀγώνα, πού δικαιώθηκε στήν Νίκαια (325). Ἐκεῖ ἔγινε καθολικά γνωστός διότι πρωτοστάτησε στίς παρασκηνιακές θεολογικές συζητήσεις, πού ὁδήγησαν στήν διατύπωση τῆς ἀλήθειας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «Θεός ἀληθινός», «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» καί «ὁμοούσιος», μέ τήν ὁποία ἀνατράπηκε ὁ ἀρειανισμός. Τήν ἐποχή αὐτή, καί ἀσφαλῶς μετά

τήν ἐμφάνιση τοῦ ἀρειανισμοῦ, ἄρχισε τήν συγγραφική θεολογική του δραστηριότητα. Οἱ δύο πολυσήμαντοι λόγοι του «*Κατά ἐλλήνων*» καί «*Περί ἐνανθρωπήσεως*» γράφηκαν τότε, ὅπως τότε πρέπει νά συντάχτηκαν σέ μία πρώτη μορφή οἱ «*Κατά ἀρειανῶν*» λόγοι του, μέ τούς ὁποίους θεμελίωσε τήν θεολογία του καί τούς ὁποίους ἀσφαλῶς ἐπεξεργάστηκε καί μετά τήν ἐπισκοποποίησή του.

Λίγο πρίν πεθάνει ὁ ἐπίσκοπος 'Αλέξανδρος (+ 17.4.328) ὑπέδειξε γιά διάδοχό του τόν 'Αθανάσιο, γεγονός πού δημιούργησε μεγάλη ἀντίδραση. 'Αναζωπυρήθηκε τό καταδικασμένο καί στήν Νίκαια μελιτιανό σχίσμα καί προβλήθηκε μελιτιανός γιά τόν θρόνο 'Αλεξανδρείας. 'Ομάδα ὀρθοδόξων ἐπισκόπων, ἐνθαρρυνόμενη καί πιεζόμενη ἔντονα ἀπό τό ὀρθόδοξο πλήρωμα, προχώρησε (8.6.328) στή ' ἐκλογή καί τήν χειροτονία τοῦ 'Αθανασίου ὡς ἐπισκόπου 'Αλεξανδρείας, τόν ὁποῖο ἀναγνώρισαν ἀργότερα καί οἱ λοιποί ἐπίσκοποι Αἰγύπτου καί Λιβύης. 'Η ἀντίδραση κατά τοῦ 'Αθανασίου συνεχίστηκε μέ τήν συνεργασία τώρα φίλων τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας καί μελιτιανῶν, οἱ ὁποῖοι εἶχαν δικό τους κλῆρο. Σκοπός τους ἦταν ἡ ἀκύρωση τῆς ἐκλογῆς τοῦ 'Αθανασίου, ἐνῶ τόν συκοφαντοῦσαν στόν αὐτοκράτορα ὅτι π.χ. ἐπέβαλε φόρο παράνομο στούς 'Αλεξανδρινούς, ὅτι ἐνίσχυσε μέ ἄφθονο χρυσό τόν ἐπικίνδυνο ἀνώτερο κρατικό ὑπάλληλο Φιλούμενο καί ὅτι φόνευσε τόν ἐπίσκοπο 'Αρσένιο. 'Αποδείχτηκε τελικά ὅτι τόν τελευταῖο τόν ἔκρυβαν οἱ μελιτιανοί. Τό κλίμα γινόταν ἀκόμη δυσμενέστερο ἀπό τήν ἄρνηση τοῦ 'Αθανασίου νά ὑποκύψει στίς ὑποδείξεις τοῦ αὐτοκράτορα καί νά δεχτεῖ σέ κοινωνία τόν "Αρειο, καταδικασμένο στήν Νίκαια ὁριστικά. Τήν κατάσταση αὐτή ὁ 'Αθανάσιος ἀντιμετώπισε μέ διαφωτιστικές ἐγκύκλιες *'Επιστολές* καί δή μέ συχνές ἐπισκέψεις στίς ἐπισκοπές τῆς Αἰγύπτου καί τά μοναστικά κέντρα, ὅπως τοῦ Παχωμίου, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐνισχύσει τήν ἑνότητα καί τό ὀρθόδοξο φρόνημα τῶν πιστῶν.

Παράλληλα προσπαθοῦσε ν' ἀποδεικνύει ἀβάσιμες τίς ἐναντίον του κατηγορίες στόν αὐτοκράτορα. Αὐτές αὐξάνονταν καί τό 334 ὁ Μ. Κωνσταντῖνος δέχτηκε τήν ὑπόδειξη τῶν μελιτιανῶν γιά σύγκληση συνόδου, πού θά ἔκρινε συνολικά τό πρόβλημα 'Αθανάσιος. "Ηδη ὅμως ὁ Κωνσταντῖνος εἶχε ἀπόλυτα πειστεῖ ὅτι ἡ ἐμμονή τοῦ 'Αθανασίου στήν ὀρθοδοξία καί ἡ πολεμική κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἁπλωνόταν ὁλοένα καί περισσότερο, ἀντιστρατευόταν τήν δική του πολιτική. Τήν τελευταία τοῦ εἶχαν ἐμπνεύσει οἱ ἀρειανόφρονες καί μάλιστα ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας, μέ τόν ὁποῖο εἶχε μακρινή συγγένεια. Σύμφωνα μέ τήν πολιτική αὐτή θά πετύχαινε στέρεη ἑνότητα τοῦ ἀπέραντου ρωμαϊκοῦ κράτους μέ βάση τήν ἐκκλησιαστική ἑνότητα ὀρθοδόξων καί ἀρειανῶν, ὑποτιμώντας βέβαια ἀφελῶς τίς θεολογικές καί δογματικές διαφορές. Εἶχε λοιπόν καί ὁ Κωνσταντῖνος ἰσχυρό λόγο νά λησμονήσει τόν θαυμασμό, πού ὄντως εἶχε γιά τό πρόσωπο τοῦ 'Αθανασίου.

"Ετσι οἱ μελιτιανοί καί οἱ ἀρειανοί, μέ τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας ἐπικεφαλῆς, ὀργάνωσαν εὐρύ κατηγορητήριο γιά δῆθεν ἐκκλησιαστικοκοινωνικά καί ποινικά παραπτώματα τοῦ 'Αθανασίου καί ὁ Κωνσταντῖνος κάλεσε τό 335 σύνοδο στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης μέ σκοπό τήν ἐξέταση τῶν κατηγοριῶν. 'Ο 'Αθανάσιος ὅμως ἀρνήθηκε νά προσέλθει, ἐπειδή ὁ ἐπίσκο-

πος τῆς πόλεως Εὐσέβιος ἦταν φίλος καί ὄργανο τῶν ἀρειανοφρόνων καί ἡ ἀπόφαση τῆς συνόδου προδικασμένη. Τότε οἱ ἐπίσκοποι κλήθηκαν στήν Τύρο τῆς Φοινίκης, ἀλλά οἱ ἀρειανόφρονες ἦταν 60 καί οἱ ὀρθόδοξοι μέ τόν Ἀθανάσιο, πού μέ τήν βία τόν ἀνάγκασαν νά προσέλθει, 49, ὅλοι ἀπό τήν Αἴγυπτο.

Στήν σύνοδο ἀνέτρεψε μέ ἄνεση τίς κατηγορίες: ὅτι ὁ ἀποσταλμένος του Μακάριος φέρθηκε βάναυσα στό ἱερό πού λειτουργοῦσε ὁ Ἰσχύρας, τόν ὁποῖο δῆθεν κακοποίησε (ἀποδείχτηκε ὅτι ὁ Ἰσχύρας ἦταν αὐτοχειροτονημένος πρεσβύτερος καί τήν ἡμέρα πού τάχα συνέβησαν αὐτά ἦταν κλινήρης, ἀπών ἀπό τόν ναό)· ὅτι φόνευσε τόν μελιτιανό ἐπίσκοπο στήν Θηβαΐδα Ἀρσένιο, τοῦ ὁποίου μάλιστα τό δεξί χέρι χρησιμοποιοῦσε γιά μαγεία (ὁ Ἀρσένιος βρέθηκε στό κρησφύγετό του καί μάλιστα μέ τά δύο του χέρια στήν θέση τους)· ὅτι παρέσυρε στήν ἀκολασία γυναίκα (ἡ ψευδομάρτυς, πού πληρώθηκε γιά νά παραστήσει τό θύμα καί πού δέν γνώριζε προσωπικά τόν Ἀθανάσιο, ἐξέλαβε γιά Ἀθανάσιο κάποιον Τιμόθεο, τόν ὁποῖο καί κατηγόρησε ὡς ἐκπαρθενευτή της). Τέτοιου εἴδους κακοήθειες, ἐνῶ ἀπορρίπτονταν εὔκολα, ἔπεισαν ἀπόλυτα τόν Ἀθανάσιο γιά τόν σκοπό τῶν ἀρειανῶν, πού πλειοψηφοῦσαν στήν Σύνοδο. Γι' αὐτό καί, μετά ἀπό πληροφορίες ὅτι ὀργάνωναν ἐναντίον του δολοφονική ἀπόπειρα, ἔφυγε κρυφά γιά νά συναντήσει προσωπικά τόν Κωνσταντῖνο στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου ἔφτασε, ἀλλά χωρίς νά πετύχει τήν ἐπιθυμητή ἀκρόαση.

Ἀπογοητευμένος ἀπό τά συμβαίνοντα στήν αὐλή τοῦ αὐτοκράτορα, μά καί ἀποφασισμένος νά τοῦ ἐξηγήσει τήν κατάσταση, τόν περίμενε σέ κάποιο μέρος, τήν ὥρα πού θά ἐπέστρεφε ἀπό περίπατο. Ἐμφανίστηκε ἀπρόοπτα στόν ἔφιππο βασιλιά, τόν σταμάτησε, τοῦ ζήτησε νά τόν ἀκούσει, ἀλλά ὁ βασιλιάς, ἄν κι ἐντυπωσιάστηκε βαθιά, δέν εἶχε τήν δύναμη νά ξεπεράσει τόν κλοιό, πού εἶχαν σχηματίσει γύρω του οἱ ἀρειανοί. Τό μόνο πού τότε ἀποφάσισε ἦταν νά καλέσει ὁλόκληρη τήν σύνοδο (πού εἶχε ἤδη καθαιρέσει τόν Ἀθανάσιο βάσει πορίσματος ἐξεταστικῆς ἐπιτροπῆς ἀπό ἀρειανούς) στήν Κωνσταντινούπολη πρός ἐπανεξέταση τῶν πραγμάτων. Πέτυχαν ὅμως οἱ περί τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας νά μή μεταβοῦν στήν πρωτεύουσα παρά μόνο μερικοί ἀπό τούς φανατικούς ἀρειανούς ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι συνάντησαν τόσες δυσκολίες στήν ἐξουθένωση τοῦ Ἀθανασίου, ὥστε νά καταφύγουν σέ δραστική συκοφαντία. Ὁ Ἀθανάσιος δῆθεν εἶπε ὅτι θά ἐμποδίσει τήν ἀποστολή σίτου ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια στήν Κωνσταντινούπολη. Ὁ βασιλέας τότε θύμωσε —ἤ ἔδειξε ὅτι θύμωσε— καί, δεχόμενος τήν συνοδική καθαίρεση, ἐξόρισε τόν Ἀθανάσιο (τόν Ἰούλιο τοῦ 335) στά Τρέβιρα (Γερμανία), ὅπου εἶχε τήν αὐλή του ὁ ὁμώνυμος νεώτερος γιός του καί ὅπου ἐπισκόπευε ὁ Μαξιμῖνος. Καί οἱ δύο ἄντρες δέχτηκαν καί τίμησαν πολύ τόν Ἀθανάσιο, πού στά 40 του χρόνια εἶχε γίνει ὁ κατ' ἐξοχήν ἐκφραστής καί ὑπερασπιστής τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἥρωας τῆς Ἐκκλησίας. Στίς παρακλήσεις ἀλεξανδρινῶν καί μάλιστα τοῦ Μ. Ἀντωνίου γιά ἀνάκληση τῆς ἀποφάσεως δέν ὑποχώρησε ὁ Κωνσταντῖνος. Ἡ μόνη χειρονομία του, πού δείχνει ὅτι παρά ταῦτα ἐκτιμοῦσε τόν Ἀθανάσιο, ἦταν ὅτι δέν ἐπέτρεψε νά χειροτονηθεῖ ἄλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας καί δέν ἐμπόδισε τόν Ἀθανάσιο νά ἐπικοινωνεῖ μέ τό ποίμνιό του. Συγχρόνως οἱ διωγμοί

καί οἱ καταπιέσεις εἰς βάρος τῶν ὀρθοδόξων αὐξάνονταν ἐπικίνδυνα στήν Ἀνατολή.

Ὁ Μ. Κωνσταντῖνος πέθανε τό 337 καί ὁ γιός του Κωνσταντῖνος ἔδωσε ἀμνηστία (πού τήν ἀναγνώρισε καί ὁ Κωνστάντιος) καί ὑπέγραψε διάταγμα ἐπανόδου ὅλων τῶν ἐξόριστων ὀρθοδόξων καί τοῦ Ἀθανασίου, ὁ ὁποῖος ἐπέστρεψε στήν Ἀλεξάνδρεια (23.11.337) κι ἔγινε δεκτός μέ πολύ ἐνθουσιασμό ἀπό τόν λαό.

Ἐντός τοῦ 338 ὁ Ἀθανάσιος κάλεσε σύνοδο 100 περίπου ἐπισκόπων τῆς Αἰγύπτου, τῆς Λιβύης καί τῆς Πενταπόλεως. Στήν σύνοδο καταδικάστηκαν οἱ μέχρι τότε ἐνέργειες τῶν ἀρειανῶν καί τονίστηκε ἡ ἐγκυρότητα τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας καί ἡ κανονικότητα τῆς θέσεως τοῦ Ἀθανασίου.

Οἱ ἀρειανοί ὅμως, στηριζόμενοι καί στήν βοήθεια τοῦ νέου αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, τόν ὁποῖο εἶχαν κάνει ἀρειανόφρονα, χάλκευσαν πολλές νέες κατηγορίες ἐναντίον τοῦ Ἀθανασίου καί τό 339 πέτυχαν σύγκληση συνόδου στήν Ἀντιόχεια, ὅπου τόν καθαίρεσαν (Ἀπρίλιος), ἀφοῦ εἶχαν ἀποτύχει νά πείσουν τήν Ρώμη νά στραφεῖ ἄμεσα κατά τοῦ Ἀθανασίου.

Μέ πολλές δυσκολίες βρῆκαν καί ὅρισαν ἀντικαταστάτη του τόν καππαδόκη Γρηγόριο, πού ἦρθε στήν Ἀλεξάνδρεια παρά τήν λαϊκή ἀντίδραση, ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας ἦταν βιαιότητες καί διωγμοί σέ βάρος ὀρθόδοξων κληρικῶν καί λαϊκῶν. Ὁ Ἀθανάσιος, ὅταν εἶδε νά ἐκτραχύνονται τά πράγματα σέ βάρος τῶν ὀρθοδόξων πῆρε μόνος τόν δρόμο τῆς ἐξορίας.

Αὐτή τήν φορά πῆγε στήν Ρώμη (340), ὅπου τόν δέχτηκαν μέ σεβασμό καί πολλές τιμές. Συνοδευόταν ἀπό δύο μοναχούς, μέ τούς ὁποίους συνέβαλε στήν γνωστοποίηση τοῦ μοναχισμοῦ στήν Δύση. Ἡ παρουσία τοῦ Ἀθανασίου στήν Ρώμη ἀπέβη πολυσήμαντη, γιατί ἔγινε ἡ αἰτία εὐρύτερου θεολογικοῦ κατατοπισμοῦ τῶν δυτικῶν, οἱ ὁποῖοι γιά πρώτη φορά, μετά ἕναν αἰώνα, εὐτύχησαν νά ἀκούσουν μεγάλο θεολόγο τῆς Ἀνατολῆς. Δέν εἶναι ὑπερβολή αὐτό πού εἰπώθηκε, ὅτι (ἀπό μία ἄποψη) ἡ Δύση ἔγινε ἀπό τήν ἐποχή αὐτή ἀθανασιανή. Τότε κατάλαβε ὀρθά τά μεγάλα θεολογικά προβλήματα καί τό πνεῦμα τοῦ Ἀθανασίου, πού ἔγινε πίστη καί Παράδοση στήν Ἐκκλησία.

Ἀπό τήν Ρώμη καί μέ πρωτοβουλία τοῦ ἐπισκόπου της Ἰουλίου Α' ἔγιναν προσπάθειες γιά δικαίωση καί ἐπιστροφή τοῦ Ἀθανασίου, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Ἐπίσης ἔγινε καί προσπάθεια καθολικῆς συνεννοήσεως Δύσεως καί Ἀνατολῆς, πάλι χωρίς ἀποτέλεσμα, διότι τελικά οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι συνάχτηκαν στήν Ρώμη (341), γιά νά δικαιώσουν τόν Ἀθανάσιο καί νά ἀθωώσουν τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, ἐνῶ οἱ ἀνατολικοί συνάχτηκαν στήν Ἀντιόχεια (341), ὅπου καταδίκασαν τούς παραπάνω δύο ἐπισκόπους καί διατύπωσαν *4 σύμβολα* συμβιβαστικά, σ' ἕνα τῶν ὁποίων ὁ Υἱός χαρακτηρίζεται «ἀπαράλλακτος» εἰκόνα τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα. Γιά τήν λύση τοῦ σχίσματος ὀργανώθηκε νέα σύνοδος γιά τά Μεδιόλανα, πού τελικά ἔγινε τό 343 στήν Σαρδική (σημ. Σόφια). Ἐκεῖ ἔλαβαν μέρος πολλοί ὀρθόδοξοι δυτικοί, ἐνῶ ἀργότερα ἦρθαν καί οἱ ἀνατολικοί ἀρειανόφρονες. Οἱ τελευταῖοι, μόλις διαπίστωσαν ὅτι ὁ βασιλέας δέν ἀσκεῖ πίεση, ὅτι πρόεδρος τῆς συνόδου ἦταν ὁ φίλος τοῦ Ἀθανασίου Ὅσιος Κορδούης καί ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι πλειοψηφοῦσαν, βρῆκαν μιά πρόφαση καί ἄφησαν τήν Σαρ-

δική· ἦρθαν στήν Φιλιππούπολη καί σχημάτισαν σύνοδο, ἡ ὁποία ἀνανέωσε τήν καθαίρεση τοῦ 'Αθανασίου καί καταδίκασε σημαίνοντες ὀρθοδόξους τῆς Δύσεως.

Παράλληλα στήν Σαρδική ὁ 'Αθανάσιος ἀπολογήθηκε, ἀθωώθηκε καί ἀποκαταστάθηκε, ἀλλά ὁ Κωνστάντιος ἀπείλησε ὅτι θά τόν θανάτωνε, ἄν ἐπιχειροῦσε νά ἐπιστρέψει στήν 'Αλεξάνδρεια. Οἱ συνεχεῖς ὅμως πιέσεις τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα, ἡ βαρβαρική ἀπειλή καί ὁ θάνατος τοῦ ἐπιβήτορα Γρηγορίου ἔκαναν τόν Κωνστάντιο νά συναινέσει στήν ἀποκατάσταση τοῦ 'Αθανασίου. Τόν προσκάλεσε (345) λοιπόν ἐπίμονα καί, μέ ἔγγραφες διαβεβαιώσεις γιά τήν ἀσφάλεια τῆς ζωῆς του, τόν προέτρεψε νά ἐπανέλθει στήν 'Αλεξάνδρεια. 'Ο ἱεράρχης ταξίδεψε στήν Ρώμη καί στά Τρέβιρα, γιά νά εὐχαριστήσει καί νά ἀποχαιρετήσει τούς φίλους καί εὐεργέτες του. 'Από ἐκεῖ ἦρθε στήν 'Ανατολή, πέρασε ἀπό τήν 'Αντιόχεια, τήν Λαοδίκεια καί τά 'Ιεροσόλυμα καί στίς 21.10.346 ἔφτασε στήν 'Αλεξάνδρεια, ὅπου τό πλῆθος τόν ὑποδέχτηκε ὡς ὁμολογητή καί σύμβολο τῆς 'Ορθοδοξίας μέ συγκινητικές ἐκδηλώσεις.

Στά χρόνια πού ἀκολούθησαν ἐργάστηκε ἔντονα γιά τήν θεραπεία τῶν ποιμαντικῶν ἀναγκῶν τῆς περιοχῆς, γιά τήν θεολογική διαφώτιση ὅσων «καλῇ τῇ πίστει» παρασύρθηκαν στόν ἀρειανισμό καί γιά τήν ὑποστήριξη τῆς 'Ορθοδοξίας σέ ὅλες κατά τό δυνατόν τίς τοπικές 'Εκκλησίες.

'Η δράση του ἔφερε σέ δύσκολη θέση τούς ἀρειανούς, πού ἔβλεπαν νά χάνεται ἡ κυριαρχία τους στήν 'Ανατολή. Κίνησαν λοιπόν πάλι γῆ καί οὐρανό γιά τήν ἐξόντωση τοῦ 'Αθανασίου. Στήν ἀρχή ὁ Κωνστάντιος δέν συναινοῦσε. "Υστερα ὅμως, ἀπό τό 353, ὁπότε ἐξουδετέρωσε τόν Μαξέντιο, φονέα τοῦ ἀδελφοῦ του Κώνστα, ἄλλαξε στάση· παρασύρθηκε στά σχέδιά τους, διότι ἔβλεπε καί τήν τεράστια σημασία πού εἶχε γι' αὐτόν μιά ὑποχείρια ἐκκλησιαστικοπολιτική κατάσταση στήν Αἴγυπτο. Πρῶτα φρόντισαν νά ἀπομακρύνουν τόν 'Αθανάσιο ἀπό τήν 'Αλεξάνδρεια μέ τέχνασμα, τό ὁποῖο ἐκεῖνος κατάλαβε καί στό ὁποῖο ἀντέδρασε (ὁ Κωνστάντιος τόν κάλεσε τόν Μάιο τοῦ 353 γιά νά τόν δεχτεῖ σέ ἀκρόαση, τήν ὁποία δέν εἶχε ποτέ ζητήσει ὁ 'Αθανάσιος).

Στό πλαίσιο τῆς προσπάθειας πρός διάλυση τῆς ὀρθόδοξης 'Εκκλησίας καί ἐξόντωση προσωπική τοῦ 'Αθανασίου ἔγιναν δύο σύνοδοι: 'Η μία στήν 'Αρελάτη (Arles) τό 353 καί ἡ ἄλλη στά Μεδιόλανα (Μιλάνο) τό 355, μέ τετρακόσιους περίπου ἐπισκόπους, κυρίως ἀπό τήν Δύση. Οἱ τελευταῖοι καταδίκασαν τόν 'Αθανάσιο καί μάλιστα ὡς αἱρετικό μαζί μέ τόν Φωτεινό καί τόν Μάρκελλο 'Αγκύρας. 'Ελάχιστοι, πού ἀντιστάθηκαν στήν θέληση τοῦ Κωνσταντίου, (ὁ ὁποῖος παρευρέθηκε προσωπικά στήν σύνοδο), ἐξορίστηκαν.

'Ο Ρώμης Λιβέριος στήν ἀρχή ἔμεινε πιστός στίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας καί στόν 'Αθανάσιο. Δυστυχῶς ὅμως κάμφθηκε ἀργότερα (357) καί ὑπέγραψε ἡμιαρειανικό *σύμβολο* πίστεως καί καταδίκη τοῦ 'Αθανασίου. Τό λυπηρό εἶναι ὅτι τό ἴδιο ἔκανε καί ἡ μεγαλύτερη φυσιογνωμία τότε στήν Δύση, ὁ "Οσιος Κορδούης, πού, παρά τούς μέχρι τότε ἀγῶνες του, ὑπέκυψε στίς πιέσεις καί ὑπέγραψε καί αὐτός ἡμιαρειανικό *σύμβολο*. Τά γεγονότα αὐτά, πού συνέβησαν ὅλα στήν Δύση, σήμαιναν κυριολεκτικά ὅτι καί

ἡ δυτική Ἐκκλησία παραδόθηκε ὁλόκληρη στόν ἀρειανισμό, μολονότι ἀπό φόβο, ἐνίοτε καί ἄγνοια.

Τίς ἀποφάσεις τῶν συνόδων Ἀρελάτης καί Μεδιολάνων στάλθηκαν νά ἐφαρμόσουν μέ κάθε μέσο στήν Ἀλεξάνδρεια ὁ νοτάριος Διογένης (355) καί μάλιστα ὁ στρατηγός Συριανός (Ἰανουάριος 356), πού χρησιμοποίησε βίαια μέτρα. Ἐπειδή ὁ λαός τῆς πόλεως ἔμενε πιστός στόν ἐπίσκοπό του κι ἐπέμενε στήν μή ἐκτέλεση τῶν ληστρικῶν συνοδικῶν ἀποφάσεων, ὁ Ἀθανάσιος ἔμεινε στήν Ἀλεξάνδρεια μέχρι καί τήν 8η Φεβρουαρίου. Τήν νύχτα ὅμως τῆς 8ης Φεβρουαρίου κι ἐνῶ πλῆθος πιστῶν μέ τόν Ἀθανάσιο μαζί παρακολουθοῦσαν ἀγρυπνία στόν ναό τοῦ Ἁγίου Θεωνᾶ, ὁ Συριανός, μέ πέντε χιλιάδες στρατιῶτες, κύκλωσε τόν ναό γιά νά συλλάβει τόν ἱεράρχη. Αὐτός ἀρνήθηκε νά φυγαδευτεῖ, πρίν ἀπομακρυνθοῦν οἱ πιστοί καί ἀσφαλιστεῖ ἡ ζωή τους. Πολλοί ὑπάκουσαν καί ἀπομακρύνθηκαν. Ἄλλοι ἔμειναν κοντά του. Σέ κάποια στιγμή συγχύσεως οἱ στρατιῶτες εἰσέβαλαν στόν ναό, ἀλλά μερικοί κληρικοί καί μοναχοί, μέ κάλυψη πολλῶν πιστῶν, ἅρπαξαν τόν Ἀθανάσιο καί τόν ὁδήγησαν σέ ἀσφαλές μέρος. Ἔτσι ἄρχισε ἡ τρίτη ἐξορία τοῦ Ἁγίου, κοντά στούς μοναχούς τώρα, οἱ ὁποῖοι τοῦ παραστάθηκαν ἀφάνταστα καί γιά τήν θεολογική ἐνημέρωση τῶν ὁποίων ἔγραψε σπουδαῖα ἔργα. Τό 354 μάλιστα, πρῶτος ὁ Ἀθανάσιος, καθόσον γνωρίζουμε, χειροτόνησε μοναχούς σέ ἐπισκόπους. Τήν φυγή τοῦ Ἀθανασίου ἀκολούθησαν βιαιότητες καί διωγμοί τῶν ὀρθοδόξων. Μέ τήν προστασία μοναχῶν τῆς Ἄνω Αἰγύπτου ἄλλαζε συνεχῶς στήν ἔρημο κρησφύγετο, γιατί οἱ ἀρειανοί κοσμικοί ἄρχοντες, μέ προσωπική ἐντολή τοῦ Κωνσταντίου, τόν καταδίωκαν καί τόν ἀναζητοῦσαν παντοῦ.

Πολλοί μοναχοί διώχτηκαν καί ὑπέστησαν πολλά μαρτύρια, γιά νά φανερώσουν τήν καλύβη ἤ τό σπήλαιο τοῦ Ἀθανασίου. Ἄντεξαν ὅμως ὅλοι καί δέν πρόδωσαν τόν προστατευόμενό τους. Ἀντίθετα, ἔκαναν τό πᾶν γιά νά εὐκολύνουν τήν δράση του, τήν σύνταξη ἀπολογητικῶν καί πολεμικοϊστορικῶν ἔργων καί τήν ἀπό τά κρησφύγετά του διαποίμανση τῶν ὀρθοδόξων τῆς Ἀλεξάνδρειας καί τῆς Αἰγύπτου γενικά, πού βέβαια στέναζαν ὑπό τούς αὐλικοαρειανούς κοσμικούς καί ἐκκλησιαστικούς ἄρχοντες. Οἱ ἀρειανοί στό μεταξύ ἐγκατέστησαν (24.2.357) στόν θρόνο τῆς Ἀλεξάνδρειας τόν ἀγροῖκο Γεώργιο, τόν ὁποῖο ἐκδίωξε ὁ λαός (2.10.358) μέ ἐξέγερση. Αὐτός ὅμως ἐπανῆλθε σέ τρία χρόνια μέ ὑψηλή προστασία, γιά νά δολοφονηθεῖ ἀργότερα (24.12.361) ἀπό ἐξαγριωμένα πλήθη ἐθνικῶν.

Παρά τίς κακουχίες καί τούς κατατρεγμούς, ἡ ἐποχή αὐτή, μέχρι τό 361, ἦταν ἐξαιρετικῶς καρποφόρα γιά τόν Ἀθανάσιο. Τότε ἔγραψε μερικά ἀπό τά καλύτερα ἔργα του. Παρακολουθοῦσε ἄγρυπνα καί κατηύθυνε τό ποίμνιό του, τό ὁποῖο μάλιστα ἐπισκεπτόταν κάποτε κάποτε κρυφά, μέ τήν βοήθεια τῶν πιστῶν. Τήν ἐποχή αὐτή ἀρχίζει καί νέα φάση τῆς θεολογικῆς προσφορᾶς τοῦ Ἀθανασίου. Αὐτῆς πού ἀφορᾶ στήν θεολογία καί τήν προβολή τοῦ μοναχισμοῦ καί τῆς ἀσκήσεως γενικά μέ τήν σύνταξη τοῦ *Βίου τοῦ Μ. Ἀντωνίου* (356). Αὐτῆς πού ἀφορᾶ στήν πνευματολογία (*Ἐπιστολές πρός Σεραπίωνα* τό 359), μέ τήν ὁποία ἑρμήνευε, ἐπεξέτεινε, ἐμπλούτιζε, ἀλλά καί στερέωνε περισσότερο τήν θεολογία τῆς Νίκαιας. Καί αὐτῆς πού θεμελίωνε τήν στάση τοῦ ἐπισκόπου (Ἐκκλησίας) ἔναντι τοῦ κοσμι-

κοῦ ἄρχοντα (πολιτείας), εἴτε αὐτός εἶναι χριστιανός, εἴτε εἶναι ἐθνικός.

Ἡ ἄνοδος στόν θρόνο τοῦ Ἰουλιανοῦ (Νοέμβριος 361) σήμανε τό τέλος τῶν μακρῶν ἐξοριῶν τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ νέος παγανιστής αὐτοκράτορας ἔδωσε ἀμνηστία στούς ὀρθοδόξους, πού εἶχε ἐξορίσει ὁ Κωνστάντιος. Ἔτσι ὁ Ἀθανάσιος ἐπανέρχεται στήν Ἀλεξάνδρεια (21.2.362), γιά νά ἐγκαινιάσει πολυσήμαντη τακτική μέ τήν περίφημη «Σύνοδο τῶν ὁμολογητῶν» τοῦ ἴδιου ἔτους. Μέ τό αὐξημένο κῦρος του σέ Ἀνατολή καί Δύση, ἀλλά καί μέ τό κῦρος τῶν συνοδικῶν μελῶν, πού καί αὐτοί εἶχαν πολλά ὑποστεῖ γιά τήν ὀρθοδοξία, προσπάθησε: α) νά δημιουργήσει γέφυρα ἐπανόδου ὅσων πίστευαν ὀρθά, ἀλλά δίσταζαν στήν χρήση τοῦ ὅρου «ὁμοούσιος»· β) νά ἐπαναβεβαιώσει τήν «αὐτάρκεια» τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας, ἀπό τό *σύμβολο* τῆς ὁποίας προκύπτει ἔμμεσα καί ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κτίσμα· γ) νά ἀποτρέψει περαιτέρω συζήτηση γιά τόν ὅρο ὑπόσταση, χωρίς νά ἐμποδίζει τήν χρήση τοῦ ὅρου «τρεῖς ὑποστάσεις» καί χωρίς νά ἐγκαταλείπει τήν ἀρχική του θέση ὅτι ἡ ὑπόσταση ταυτίζεται μέ τήν οὐσία, θέση πού θεολογικά θά ξεπεραστεῖ μέ τόν Μ. Βασίλειο· δ) νά προβάλει ὀρθόδοξη χριστολογία μέ βάση τούς ὅρους τῆς Νίκαιας «σαρκωθέντα» καί «ἐνανθρωπήσαντα», ἀντιμετωπίζοντας ἔτσι τήν πρώτη φάση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ· καί ε) νά δείξει τίς ἀναγκαῖες ἐκκλησιαστικοθεολογικές προϋποθέσεις, μέ τίς ὁποῖες θά μποροῦσαν τότε νά ἑνωθοῦν οἱ ἀνατολικοί (προπαντός οἱ ἀντιοχειανοί) καί οἱ δυτικοί πού ἀσπάζονταν τό *σύμβολο* τῆς Νίκαιας (Βλ. σχετικά στόν *Τόμον πρός Ἀντιοχεῖς*). Βέβαια, ἡ συζήτηση γιά τίς ὑποστάσεις (τριαδολογία) δέν σταμάτησε. Τήν σχετική ὀρθόδοξη θεολογία θά τήν πραγματώσει ὁ Μ. Βασίλειος δύο χρόνια μετά στό *Κατά Εὐνομίου* ἔργο του. Ἐπίσης ἡ χριστολογική διαμάχη θά συνεχιστεῖ μέ τούς Καππαδόκες καί θά λυθεῖ συνοδικά τόν ἑπόμενο αἰώνα.

Ἀλλά καί στόν ποιμαντικό καί κατηχητικό τομέα τό ἔργο τοῦ Ἀθανασίου ὑπῆρξε ἐντυπωσιακό. Ὅλ' αὐτά καί τό γεγονός ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας κατήχησε γυναῖκες τῆς ἀλεξανδρινῆς ἀριστοκρατίας ἐξόργισαν τόν Ἰουλιανό, πού ἔδειξε πόσο ἐπιφανειακά καί σκόπιμα εἶχε σκεφτεῖ τήν ἀμνηστία τῶν ὀρθοδόξων. Μέ ἀστεῖες λοιπόν προφάσεις διέταξε ὄχι μόνο νά ἐκδιωχτεῖ ὁ Ἀθανάσιος ἀπό τήν ἐπισκοπή του, «ἀλλά καί ἀναιρεθῆναι», νά φονευτεῖ.

Ἔτσι στίς 24.10.362 πῆρε γιά τέταρτη φορά τόν δρόμο τῆς ἐξορίας. Μπῆκε σ' ἕνα πλοῖο μέ κατεύθυνση, μέσω Νείλου, τήν Θηβαΐδα. Τόν ἀκολούθησε ὅμως πλοῖο μέ στρατιωτικό ἀπόσπασμα μέ σκοπό νά τόν βρεῖ καί νά τόν φονεύσει. Ὅταν ὁ Ἀθανάσιος ἀντιλήφτηκε τό πλοῖο, ἄλλαξε πορεία. Σέ μιά καμπή τοῦ ποταμοῦ πῆρε τό δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς καί πέρασε ἐμπρός ἀπό τό πλοῖο τοῦ στρατιωτικοῦ ἀποσπάσματος. Οἱ συνοδοί του στήν ἐρώτηση τῶν διωκτῶν, ἄν εἶδαν τόν Ἀθανάσιο, ἀπάντησαν ὅτι προχωρώντας θά τόν προλάβουν. Ἐπέστρεψε λοιπόν στήν Ἀλεξάνδρεια κι ἔμεινε γιά λίγο ἔξω ἀπό τήν πόλη. Ἀλλά κάτι τέτοιο ἦταν πολύ ἐπικίνδυνο κι ἔφυγε γιά τήν Θηβαΐδα, ὅπου γνώρισε τούς Ταβεννησιῶτες μοναχούς, οἱ ὁποῖοι μέ τόν ἡγούμενό τους Θεόδωρο τόν φιλοξένησαν δείχνοντάς του σεβασμό καί ἀγάπη.

Κοντά στούς μοναχούς ἔμεινε περίπου 10 μῆνες. Ὁ Ἰουλιανός φονεύτη-

κε (26.6.363) καί ἀντικαταστάθηκε ἀπό τόν ἀγαθό καί φιλορθόδοξο Ἰοβιανό. Ἡ Ἐκκλησία δέχτηκε ὡς δῶρο Θεοῦ σέ καταιγίδα τήν ἄνοδο τοῦ νέου αὐτοκράτορα, τόν ὁποῖο ἀμέσως ἐπισκέφτηκε ὁ Ἀθανάσιος στήν ἕδρα του (Ἀντιόχεια). Ἐκεῖ, σέ διαδοχικές συναντήσεις τοῦ ἐξήγησε τήν ἐκκλησιαστικοθεολογική κατάσταση (χωρίς νά ἔρθει σ' ἐπαφή μέ τήν κοινότητα τοῦ Μελετίου). Ὁ Ἰοβιανός περιέβαλε μέ τιμή καί σεβασμό τόν Ἀθανάσιο γιά τούς ἀγῶνες του, ἐνέκρινε τήν τακτική του καί τόν ἐφοδίασε μέ ἐπίσημα ἔγγραφα γιά τήν ἐπιστροφή του στήν Ἀλεξάνδρεια (Φεβρουάριος 364). Δυστυχῶς ὅμως τήν ἴδια ἐποχή πέθανε ὁ Ἰοβιανός καί ὁ αὐτοκράτορας Οὐαλεντινιανός ὀνόμασε συνάρχοντα γιά τήν Ἀνατολή τόν Οὐάλη, μέ τόν ὁποῖο τό σκηνικό ἄλλαξε ριζικά.

Οἱ ὀρθόδοξοι γνώρισαν τόσους ἀπηνεῖς διωγμούς, πού ἡ Ἐκκλησία δέν ἔζησε οὔτε στήν ἐποχή τῶν κατακομβῶν. Ἡ ἀρειανική του τοποθέτηση ἦταν γνωστή ἀπό τό 360 (σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως). Ὑποστήριξε μέ κάθε μέσο τούς ἀρειανούς *ὁμοίους* καί τώρα (5.5.365) δημοσίευσε διάταγμα, βάσει τοῦ ὁποίου ἐξορίζονταν ὅλοι ὅσους εἶχε ἐξορίσει ὁ Κωνστάντιος καί φυσικά καί ὁ Ἀθανάσιος, πού ἦταν πλέον ἑβδομήντα ἐτῶν, κουρασμένος, ἀλλά μέ ἀκτινοβολία ἐντονότερη ἀπό ἄλλοτε. Τό ποίμνιό του ὅμως φαινόταν τώρα ἀποφασισμένο γιά ὅλα. Τήν λαϊκή ἀναταραχή τήν γνώριζε ὁ ἔπαρχος τῆς Αἰγύπτου καί ἄφηνε νά νοηθεῖ ὅτι δέν θά ἐκτελέσει τό διάταγμα στήν περίπτωση τοῦ Ἀθανασίου. Ὑποκρινόταν ὅμως. Γι' αὐτό καί ὁ Ἀθανάσιος, ἀναμετρώντας τίς συνέπειες μιᾶς ἐξεγέρσεως, ἐγκατέλειψε ἀπροειδοποίητα τήν Ἀλεξάνδρεια στίς 5.10.365, τήν νύχτα μάλιστα πού εἶχε ἀποφασίσει ὁ ἔπαρχος νά τόν συλλάβει, κυκλώνοντας τόν ναό τοῦ ἁγίου Διονυσίου, στόν ὁποῖο ὁ Ἀθανάσιος θά τελοῦσε ἀγρυπνία μέ πολλούς πιστούς. Ἔτσι, ἄδικα τό στρατιωτικό ἀπόσπασμα εἰσόρμησε τήν νύχτα ἐκείνη στόν ναό. Ὁ Ἀθανάσιος κρυβόταν ἤδη κάπου κοντά στήν Ἀλεξάνδρεια, ἴσως καί μέσα σ' αὐτήν, «ἐν πατρῴῳ μνήματι», λέει ὁ ἱστορικός Σωκράτης (*Ἐκκλ. ἱστορία* Δ' 13).

Ἡ κατάσταση αὐτή κράτησε μόνο τέσσερες μῆνες. Ὁ Οὐάλης διακρινόταν τουλάχιστον γιά τήν πολιτική του σύνεση. Συνέχιζε τήν ἀφόρητη καταπίεση τῶν ὀρθοδόξων, ἀλλά, προκειμένου νά ἐπαναστατήσει ὁ λαός τῆς Ἀλεξάνδρειας, πού πράγματι βρισκόταν σέ μεγάλο ἀναβρασμό, προτίμησε νά ἀμνηστεύσει τόν Ἀθανάσιο, πού ὅπως εἴπαμε ἦταν γιά ὅλη τήν Ἐκκλησία σύμβολο τῆς ὀρθοδοξίας. Τό ἴδιο μάλιστα ἔκανε ἀργότερα μέ τόν Μ. Βασίλειο. Μποροῦσε νά τόν ἐξορίσει καί αὐτόν, ἀλλά κάτι τέτοιο θά ἦταν ἔσχατη πρόκληση. Τόν ἄφησε λοιπόν μέ πολλές πιέσεις στήν Καισάρεια, γιατί, μετά τόν Ἀθανάσιο, σύμβολο τῆς Ὀρθοδοξίας ἔγινε ὁ Βασίλειος. Ὁ Ἀθανάσιος ἐπέστρεψε ἀπό τήν τελευταία του ἐξορία τήν 1η Φεβρουαρίου τοῦ 366 καί δέν ἀπομακρύνθηκε πιά ἀπό τό ποίμνιό του, παρά γιά λίγες ἡμέρες, τόν Σεπτέμβριο τοῦ 367, ὅταν ὁ Λουκιανός, ἕνας ἀρειανός ἐπίσκοπος, ἀποπειράθηκε νά τόν ἐκθρονίσει.

Στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του καί δή ἀπό τό 370, ἐνδιαφέρθηκε γιά τήν λύση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος, διατηρώντας ἔντονη συμπάθεια πρός τούς εὐσταθιανούς, πού τούς ἐκπροσωποῦσε τώρα ὡς ἐπίσκοπός τους ὁ Παυλῖνος. Στό μεταξύ, ὁ νέος ἀστέρας τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Βασίλειος Και-

σαρείας τῆς Καππαδοκίας, καλοῦσε τόν 'Αθανάσιο, τόν μόνο στήν 'Εκκλησία πού διέθετε τόσο κῦρος καί τόσο φωτισμό, νά ἐπέμβει στήν 'Αντιόχεια, γιά δικαίωση τοῦ παρεξηγημένου, ἀκόμη καί ἀπό τόν 'Αθανάσιο, κανονικοῦ ἐπισκόπου Μελετίου καί τήν καταδίκη ὡς κακοδόξου τοῦ Μαρκέλλου 'Αγκύρας, ὁ ὁποῖος παλαιά εἶχε καταπολεμήσει τούς ἀρειανούς, ἦταν συμπαθής στόν 'Αθανάσιο κι ἔδειχνε ἐμμονή στήν πίστη τῆς Νίκαιας. 'Από τό πλέγμα τοῦτο δέν ἐξῆλθε ὁ 'Αθανάσιος. Κατά τά ἄλλα συνέχισε τό ἀνορθωτικό ἔργο τῆς ὀρθόδοξης πίστεως, μολονότι μέ τούς διωγμούς τοῦ Οὐάλη μόνο νησίδες ὀρθοδοξίας ἔμεναν στό ἀνατολικό κράτος. Στίς 2 (ἤ 3) Μαΐου τοῦ 373 παρέδωσε τό πνεῦμα, χωρίς νά δεῖ τήν νίκη τῆς ὀρθοδοξίας. Τήν προετοίμασε ὅμως τόσο καλά, ὥστε ἦρθε ὀκτώ χρόνια μετά τήν κοίμησή του μέ τήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381).

'Η 'Εκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 18 'Ιανουαρίου καί στίς 2 Μαΐου.

Πηγές

Πολλά στοιχεῖα γιά τόν βίο καί τήν δράση τοῦ 'Αθανασίου βρίσκουμε στά ἔργα του: *Πρός τόν βασιλέα Κωνστάντιον 'Απολογία, Περί τῶν διαβαλλόντων τήν ἐν τῷ διωγμῷ φυγήν, 'Απολογητικός δεύτερος, Πρός τούς ἁπανταχοῦ μοναχούς περί τῶν γεγενημένων παρά τῶν 'Αρειανῶν ἐπί Κωνσταντίου, Βίος τοῦ Μ. 'Αντωνίου* καί σποραδικά σέ ἄλλα. Πολύ χρήσιμος εἶναι ὁ *Λόγος* ΚΑ' (στόν 'Αθανάσιο) τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου (*PG* 35, 1081-1128), ὁ ἐλλιπής στήν λατινική βίος τοῦ 'Αθανασίου (*Historia acephala: PG* 26, 1443-1450), οἱ ἀναφορές τῶν Εὐσεβίου, 'Επιφανίου, Ρουφίνου, Σωζομενοῦ καί Σωκράτη, καί νέα κοπτικά κείμενα, ὅπως ἐπίσης ἐπιστολικά κείμενα τῆς ἐποχῆς (π.χ. Μ. Βασιλείου). Τά πολλά σχετικά ἁγιολογικά ἔργα (*Βίος* καί *'Εγκώμια τοῦ 'Αθανασίου*) ἔχουν καθαρά οἰκοδομητικούς σκοπούς καί γι' αὐτό μικρή ἱστορική ἀξία.

ΕΡΓΑ

ΓΕΝΙΚΑ

'Ο 'Αθανάσιος ὑπῆρξε γονιμότατος συγγραφέας, μολονότι οἱ συνθῆκες τῆς ζωῆς του ὑπῆρξαν ἀποτρεπτικές γιά συγγραφή. Πέρασε 16 σχεδόν χρόνια σέ ἐξορίες καί ἄλλα τόσα ζοῦσε σέ κλίμα διωγμοῦ καί μέ τό φάσμα τῆς ἐξορίας. 'Η ζωή καί ἡ ποιμαντορία του ταυτίζονται κυρίως μέ τόν ἀγώνα τῆς 'Εκκλησίας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῶν συνεπειῶν του. Ἔτσι λοιπόν, ἐνωρίς ἐπιδόθηκε στήν συγγραφή, ἀπό τά 25 του περίπου χρόνια, καί τήν συνέχισε μέχρι τά 78. Τά ἀθανασιανά κείμενα λίγες φορές μαρτυροῦν φροντίδα φιλολογική, δεδομένου ὅτι πολλά γράφηκαν στούς τόπους ἐξορίας του. Συντάχτηκαν μέ βία γιά νά προλάβουν τήν ἐνημέρωση, τήν ἀποτροπή ἐκκλησιαστικῶν ἐνεργειῶν, τήν δικαίωση ἤ τήν καταδίκη γεγονότων καί προσώπων. 'Αδιαμφισβήτητες ἀρετές τοῦ ἀθανασιανοῦ κειμένου εἶναι ἡ ἐνάργεια καί ἡ σαφήνεια τῆς φράσεως, ἡ αἴσθηση τοῦ πραγματικοῦ καί

στήν σκέψη, ἡ σέ βάθος τῆς ἀλήθειας εἴσοδος καί ἡ πειστικότητα. Ὁ Ἀθανάσιος ἔγραψε κείμενα:

Πολεμικά:
Κατά ἑλλήνων (ἤ ἐθνικῶν)
Περί ἐνανθρωπήσεως.

Ἐπιστολικά:
Ἑορταστικές ἐπιστολές
Διατριβές πνευματολογικές καί χριστολογικές (Πρός Σεραπίωνα, Πρός Ἐπίκτητον, Πρός Ἀδέλφιον)
Ἐγκύκλιες ἐπιστολές γιά ἐκκλησιαστικές ὑποθέσεις
Συνοδικές ἐπιστολές (Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς, Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ ἐπισκόπους).

Ἀντιαρειανικά:
Κατά ἀρειανῶν Α΄-Γ΄
Περί Διονυσίου Ἀλεξανδρείας
Πρός τούς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης.

Ἱστορικοαντιαρειανικά:
Περί Νικαίας
Ἀπολογητικός δεύτερος περί ἀρειανῶν
Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν
Περί συνόδων (Ἀριμίνου, Σελευκείας κ.ἄ.).

Ἀπολογητικά:
Ἀπολογία πρός τόν βασιλέα Κωνστάντιον
Περί τῆς φυγῆς αὐτοῦ (τοῦ Ἀθανασίου).

Ἀσκητικά:
Βίος Μ. Ἀντωνίου
Πρός μοναχούς
Πρός Ἀμούν
Κοπτικά κείμενα περί παρθενίας καί ποικίλα.

Ἑρμηνευτικά:
Πρός Μαρκελλῖνον
Ἐξηγήσεις (ἑρμηνεῖαι εἰς τούς Ψάλμούς)
Σχόλια ἑρμηνευτικά εἰς τήν *ΠΔ* καί *ΚΔ*.

Ὁμιλίες:
Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου καί εἰς τόν Σταυρόν
Εἰς τό «πάντα μοι παρεδόθη ὑπό τοῦ Πατρός μου».

Ἀμφιβαλλόμενα:
Ἡ σύγχυση τῶν χειρογράφων κωδίκων, οἱ ἐπεξεργασίες καί νοθεῖες τῶν

ἀθανασιανῶν ἔργων καί ἡ ἄγνοια τῶν ἐκδοτῶν δημιούργησαν τό πρόβλημα τῶν ἀμφιβαλλόμενων ἔργων, γιά μερικά ἀπό τά ὁποῖα ἔχουν γίνει εὐρύτατες συζητήσεις χωρίς γενικῶς ἀποδεκτά συμπεράσματα. Τό πρόβλημα ἐπιτείνεται ἰδιαίτερα μέ τήν ἀνεύρεση κοπτικῶν κειμένων, πού δέν σώζονται στήν ἑλληνική. Ἡ λύση πού προτάθηκε, ὅτι πολλά ἀπό αὐτά γράφηκαν ἀπευθείας ἀπό τόν Ἀθανάσιο στήν κοπτική, δέν ἔχει σοβαρά ἐρείσματα.

Νόθα:
Μέγας ἀριθμός κειμένων, κάποτε συγχρόνων ἀλλά συνήθως μεταγενεστέρων τοῦ Ἀθανασίου, κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομά του, γιά νά ἐξασφαλίσουν ἐπιτυχία καί ἀναγνώριση τοῦ περιεχομένου τους.
Τό πλῆθος τῶν διασωθέντων *ἀποσπασμάτων* ἀπό ἄδηλα ἔργα τοῦ Ἀθανασίου ὑποδεικνύουν ὅτι μᾶλλον ἔγραψε καί ἄλλα ἔργα (ὁμιλίες, ἑρμηνευτικά, ἀσκητικά), πού ἔχουν χαθεῖ.

ΕΙΔΙΚΑ

Λόγος κατά ἑλλήνων (ἤ ἐθνικῶν). Γράφηκε μεταξύ 319/20 καί 325. Ἐκφράζει πρωτοαθανασιανή θεολογία, προϋποθέτει τήν β' *Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου* Ἀλεξανδρείας (ἡ ὁποία φρονοῦμε πώς εἶναι ἔργο τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως ὑποστηρίξαμε στό κεφάλαιο περί Ἀλεξάνδρου) ἤ τουλάχιστον τίς ἀπαντήσεις στήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου (π.χ. χρησιμοποιεῖ, ὅπως ἡ παραπάνω *Ἐπιστολή*, ὡς θεολογικούς ὅρους τά ἐπίθετα «ἴδιος», «ἀληθινός» γιά τόν Υἱό/Λόγο), ὅπως ἴσως καί στοιχεῖα πού βρίσκονται στό *«Συνταγμάτιον»* τοῦ Ἀστερίου. Ἔχει χαρακτήρα πολεμικό (καί ὄχι ἀπολογητικό). Σέ 47 κεφάλαια καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές-ἑλληνικές ἀντιλήψεις περί Θεοῦ, κακοῦ καί εἰδωλολατρίας. Στά κεφάλαια 30-47 γίνεται ἡ θετική παρουσίαση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί δή τοῦ θείου Λόγου.

PG 25, 4-96. *ΒΕΠ* 30, 31-73. L. LEONE, Sancti Athanasii... Contra gentes, Napoli 1965. R.W. THOMSON, Athanasius 'Contra gentes' and 'De incarnatione' (Early Christian Texts), Oxford 1971. *ΑΜΑ* 1, 129-184. *ΕΠΕ* 6, 72-225. P. CAMELOT: *SCh* 18 bis (1977).

Λόγος περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καί τῆς διά σώματος πρός ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ. Ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ προηγουμένου, ἀνήκει στήν ἴδια ἐποχή, εἶναι σαφῶς θεολογικότερο ἐκείνου κι ἐκτείνεται σέ 57 κεφάλαια, στά ὁποῖα ὁ συγγραφέας κυριολεκτικά θέτει τίς βάσεις τῆς θεολογικῆς του σκέψεως γενικά καί περί ἐνανθρωπήσεως εἰδικά. Τό 1925 βρέθηκε μιά σύντομη μορφή τοῦ ἔργου στόν κώδικα 78 τῆς μονῆς Διοχειαρίου (Ἄθως) καί ἀλλοῦ μετέπειτα. Αὐτή φιλοτεχνήθηκε πιθανόν στό β' ἥμισυ τοῦ Δ' αἰ. καί ἀσφαλῶς ὄχι ἀπό τόν Ἀθανάσιο, ἀλλά ἀπό κάποιον ἀπολιναριστή.

PG 25, 96-197. Βλ. καί ἐκδόσεις προηγούμενου ἔργου. F. L. CROSS, Athanasius De incarnatione, an Edition of the Greek Text, London 1957. *ΒΕΠ* 30, 75-121. CH. KANNENGIESSER: *SCh* 199. Καί ἡ ἀρχαία συριακή ἔκδοση: R.W. THOMSON, Athanasiana syriaca I: *CSCO* 257. *ΑΜΑ* 2, 113-166. *ΕΠΕ* 6, 226-375. G. J. RYAN-R. P.

CASEY, The "De incarnatione" of Athanasius (*Studies and Documents* 14), London-Philadelphia 1945/6 (τό δεύτερο μέρος καλύπτει ἡ ἔκδοση τῆς σύντομης μορφῆς ἀπό τόν Casey).

Ἐπιστολαί ἑορταστικαί. Γράμματα μέ τά ὁποῖα ὁ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας γνωστοποιοῦσε τήν ἡμερομηνία τοῦ Πάσχα καί τήν ἔναρξη τῆς πρίν ἀπό αὐτό νηστείας. Ἡ συνήθεια εἶναι παλαιότερη. Ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος, τό 325, ἀνέθεσε στόν ἐπίσκοπο Ἀλεξανδρείας νά πληροφορεῖ ἔγκαιρα τήν ὅλη Ἐκκλησία γιά τήν ἡμερομηνία τοῦ Πάσχα. Στήν Ρώμη καί στήν Ἀντιόχεια ἔφθανε ἡ *Ἐπιστολή* καί οἱ ἐκεῖ ἐπίσκοποι ἀνακοίνωναν σχετικά στούς ἐπισκόπους τῶν πατριαρχείων τους (Γρ. Λαρεντζάκης). Οἱ πρῶτες σωζόμενες ἑορταστικές ἐπιστολές ἀνήκουν στόν Ἀθανάσιο, πού ἔβρισκε ἀφορμή νά γράφει καί γιά ποικίλα ἐκκλησιαστικοθεολογικά θέματα. Ἡ πρώτη ἀπό αὐτές γράφηκε τό 329. Σήμερα σώζονται 12 ἀκέραιες, 2 στό μεγαλύτερο μέρος τους καί 16 ἀποσπασματικά. Στό ἑλληνικό πρωτότυπο, στήν κοπτική (σαχιδική) καί τήν ἀρμενική ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα, ἐνῶ στά συριακά πλῆρες κείμενο 12 ἐπιστολῶν. Ἡ σημασία τους εἶναι μεγάλη γιά τόν θεσμό τῆς νηστείας (πού στήν 1η ἐπιστολή ὁρίζεται μόνο σέ ἕξη ἡμέρες καί στίς ἄλλες σέ σαράντα ἡμέρες), γιά τά κανονικά βιβλία τῆς Γραφῆς (στήν *ΛΘ' ἐπιστολή* τοῦ 367 περιέχεται ὁ πρῶτος *ἐπίσημος* κατάλογος-κανόνας τῆς *ΚΔ*, ἀλλά καί κατάλογος τῶν παλαιοδιαθηκικῶν βιβλίων, στόν ὁποῖο τά δευτεροκανονικά χαρακτηρίζονται ὡς μή «κανονιζόμενα» καί ἁπλῶς χρήσιμα γιά τήν κατήχηση) καί ἄλλα ἐκκλησιαστικά θέματα.

Ἑλλην.: *PG* 26, 1367 (33), 1379 (46), 1389 (52), 1432-1444. W. WOLSKA CONUS: *SCh* 197 (1973), σσ. 241-253. *ΒΕΠ* 33, 75-79. ΣΤ. ΣΑΚΚΟΥ, Ἡ *ΛΘ'* ἑορταστική ἐπιστολή τοῦ Μ. Ἀθανασίου, Θεσσαλονίκη 1973 (ἀνάτυπο). *ΑΜΑ* 10, 416-424. *ΕΠΕ* 10, 326-354. Συριακά: W. CURETON, The Festal Letters of Athanasius, London 1848. J. LEBON: *CSCO* 101 (1952), σσ. 293-295 καί μετάφραση στόν Τόμο 102. Κοπτικά: L. TH. LEFORT, S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte: *CSCO* 150 (1955), σσ. 1-72 καί μετάφραση τόμος 151, σσ. 1-54. R. G. COQUIN-E. LUCCHESI: *OLP* 13 (1982) 137-142 καί 15 (1984) 133-158. Ἀρμενικά: *CPG* II 2102, 2.

Λόγοι κατά Ἀρειανῶν τρεῖς. Ἡ χρονολόγησή τους συζητήθηκε καί συζητεῖται. Πρόκειται γιά ἔργο πού ἀσφαλῶς γνώρισε ἀπό τόν Ἀθανάσιο πολλές ἐπεξεργασίες. Ἡ τελική του μορφή δόθηκε μᾶλλον περί τό 338. Πρόκειται γιά τρεῖς θεολογικότατες διατριβές, μέ τίς ὁποῖες, θεολογώντας γιά τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ καί δή γιά τόν τρόπο γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ, ἀντικρούει τήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου καί τῶν ὀπαδῶν του (Ἀστερίου κ.ἄ.). Τό ἔργο ἀνήκει στά σημαντικότερα ἔργα τῆς καθόλου θεολογίας καί ἀποτελεῖ τήν ἀσφαλή βάση τῆς τριαδολογίας.

Σώζονται ἀποσπάσματα λατινικῆς μεταφράσεως καί παλαιοσλαβική μετάφραση τοῦ Α' *Λόγου*.

PG 26, 12-468. *ΒΕΠ* 30, 123-305. *ΑΜΑ* 2-4. *ΕΠΕ* 11-12 (σσ. 12-199). B. ALTANER: *BZ* 41 (1941) 57-58. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, σσ. 405 ἑξ. (λατ. μετάφρ.). A. VAILLANT, Discours contre les Ariens de St. Athanase. Version slave et traduction en francais, Sofia 1954 (σλαβική μετάφραση).

Ἐγκύκλιος ἐπιστολή (πρός τούς ἀπανταχοῦ ἐπισκόπους). Γράφηκε τό 339 γιά νά ἐξηγήσει τήν ἀντικανονικότητα τοῦ σφετεριστῆ του Γρηγορίου καί νά διεκτραγωδήσει τίς βιαιότητες, πού συνέβησαν μέ τήν ἐνθρόνιση (15.4. 339) τοῦ τελευταίου.

PG 25, 221-240. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II, Berlin-Leipzig 1935-1941, σσ. 169-177. *ΒΕΠ* 31, 194-201. *ΑΜΑ* 10, 408-415.

Περί τῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου (*«Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ Σύνοδος ἑωρακυῖα τήν πανουργίαν τῶν περί Εὐσέβιον ἐξέθετο πρεπόντως καί εὐσεβῶς κατά τῆς ἀρειανικῆς αἱρέσεως τά ὁρισθέντα»*). Γράφηκε τό 350/1 καί ἀποτελεῖ ἱστορικοθεολογική δικαίωση καί ἑρμηνεία τῆς ἀποφάσεως τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (325). Δείχνει ὅτι οἱ ὅροι της *ἐκ τῆς οὐσίας* καί *ὁμοούσιος*, καίτοι μή βιβλικοί, συμφωνοῦν ἀπόλυτα μέ τό πνεῦμα τῆς Γραφῆς, τό ὁποῖο μέ φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος ἑρμήνευσαν οἱ πατέρες τῆς Συνόδου. Γιά τήν ἐνίσχυση τῶν θέσεών του παραθέτει στό ἔργο του δέκα σπουδαῖα κείμενα, μεταξύ τῶν ὁποίων 5 *Ἐπιστολές τῆς γραμματείας* τοῦ Μ. Κωνσταντίνου.

PG 25, 416-476. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 1-45. *ΒΕΠ* 31, 144-193. *ΑΜΑ* 7, 273-322.

Περί Διονυσίου Ἀλεξανδρείας (*«Περί Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ὅτι καί αὐτός κατά τῆς ἀρειανικῆς αἱρέσεως ἐφρόνει ὡς ἡ ἐν Νικαίᾳ Σύνοδος καί μάτην αὐτόν συκοφαντοῦσιν οἱ ἀρειομανῖται ὡς ὁμόδοξον αὐτῶν»*). Γράφηκε λίγο μετά τό προηγούμενο καί ἀναιρεῖ τόν ἰσχυρισμό τῶν ἀρειανῶν ὅτι δῆθεν ἀκολουθοῦν τήν διδασκαλία τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας (+264/5), ἀναλύοντας ἀμφιλεγόμενα κείμενα τοῦ τελευταίου, τόν ὁποῖο ὁ Ἀθανάσιος χαρακτηρίζει «διδάσκαλο» τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας.

PG 25, 480-521. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 46-67. *ΒΕΠ* 31, 202-219. *ΑΜΑ* 7, 323-340. *ΕΠΕ* 14, 16-76.

Πρός Δρακόντιον Ἐπιστολή. Γράφηκε τό 354 γιά νά πείσει τόν ἡγούμενο μοναστηρίου Δρακόντιο νά δεχτεῖ ἐπισκοπή, μέ τά ἑξῆς ἐπιχειρήματα: δέν πρέπει νά ἀμελεῖ τό χάρισμα πού τοῦ ἔδωσε ὁ Θεός· ἡ διαποίμανση εἶναι ἱερό ἔργο· καί ἄλλους ἡγουμένους εἶχε χειροτονήσει ὁ Ἀθανάσιος σέ ἐπισκόπους (πρώτη μαρτυρία ἐπισκοποποιήσεως μοναχῶν-ἡγουμένων)· ἐπίσκοποι ἄγαμοι ὑπῆρχαν καί ἄλλοι· μποροῦσε καί ὡς ἐπίσκοπος νά ζήσει ἀσκητικά.

PG 26, 524-533. *ΒΕΠ* 33, 171-179. *ΕΠΕ* 26, 216-233.

Ἀπολογητικός δεύτερος κατά ἀρειανῶν. Γράφηκε τό 358. Ὄχι νωρίτερα, διότι στήν §89 μνημονεύεται ὁ πάπας Λιβέριος ἤδη στήν Ρώμη μετά τήν διετή ἐξορία του (356-358). Σπουδαιότατο ἔργο γιά τήν συνοδική καί λοιπή δράση τῶν ἀρειανῶν πρός παραμερισμό τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας *καί ὁριστική καταδίκη* τοῦ Ἀθανασίου. Μέ συλλογή 35 *σπουδαίων ἐγγρά-*

ροσολύμων, 335· ἐπίσημων προσώπων: αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, Ἰουλίου Ρώμης, Οὐρσακίου καί Οὐάλη, Μ. Κωνσταντίνου καί ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν καί πολιτικῶν ἀνδρῶν) καλύπτει τήν περίοδο ἀπό τό 335 περίπου μέχρι τό 347.

PG 25, 248-409. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 87-168. *ΒΕΠ* 31, 50-123. *ΑΜΑ* 5, 171-244 (κείμενο Opitz). *ΕΠΕ* 4, 32-260.

Ἀπολογία πρός τόν βασιλέα Κωνστάντιον. Ἐπίσης περί τό 358. Ὁ Ἀθανάσιος μέ ἀσυνήθιστη γι' αὐτόν φιλολογική φροντίδα ἀπολογεῖται καί ἀναιρεῖ τήν κατηγορία ὅτι δῆθεν προσπάθησε νά στρέψει τόν αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα ἐναντίον τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Ἀνατολῆς Κωνσταντίου.

PG 25, 596-641. J. M. SZYMUSIAK: *SCh* 56 (1958) σσ. 88-132 (καί βελτιωμένη ἔκδοση τό 1987). *ΒΕΠ* 31, 11-33. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. Ἀθανασίου ἀπολογητικός πρός Κωνστάντιον..., Ἀθήνα 1978, σσ. 66-87. *ΑΜΑ* 6, 141-163. *ΕΠΕ* 4, 262-336.

Περί τῆς φυγῆς αὐτοῦ (*«Περί τῶν διαβαλλόντων τήν ἐν τῷ διωγμῷ φυγήν αὐτοῦ»*). Μετά τό Πάσχα τοῦ 357. Ἔργο φροντισμένο καί μέ προσωπικό παλμό. Ὁ Ἀθανάσιος μετά τήν δραματική φυγή του ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια (Φεβρ. 356) κατηγορήθηκε ὅτι ἔφυγε ἀπό δειλία, ἐγκαταλείποντας τό ποίμνιο. Ἀπολογεῖται μέ τήν βοήθεια παραδειγμάτων ἀπό τήν Γραφή.

PG 25, 644-680. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 68-86. J. M. SZYMUSIAK: *SCh* 56 (1958) 133-167 (καί βελτιωμένη ἔκδοση τό 1987). *ΒΕΠ* 31, 34-49. *ΑΜΑ* 5, 155-170 (κείμενο Opitz). *ΕΠΕ* 4, 338-389.

Βίος Ἀντωνίου (*«Βίος καί πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Ἀντωνίου»*). Περί τό 357. Πολυσήμαντο ἔργο γιά τήν γένεση καί τήν πρώτη θεολογική θεμελίωση τοῦ μοναχισμοῦ. Βλ. στό κεφ. περί Ἀντωνίου (+356). Σώζονται μεταφράσεις λατινικές, κοπτική, ἀραβική, αἰθιοπική, συριακή, ἀρμενική καί γεωργιανή: *CPG* II 2101.

PG 26, 837-976. *ΒΕΠ* 33, 11-57. Μ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Βίος καί πολιτεία τοῦ... Ἀντωνίου... παρά τοῦ... Ἀθανασίου...: *ΕΦ* 32 (1932) 583-620· 33 (1934) 114-129, 303-320. Βίος ἁγ. Ἀντωνίου. Μετάφρ. Ἀρχιμανδρ. Ἰωαννικίου, Ἐκδόσεις «Τῆνος». *ΑΜΑ* 9, 381-427. CH. MOHRMANN-G. BARTELINK, Vita di Antonio (λατινικό κείμενο καί μετάφραση ἰταλική), Milano Mondadori 1974. *ΕΠΕ* 26, 14-169.

Πρός μοναχούς ἐπιστολή (*«Τοῖς ἁπανταχοῦ κατά τόπον τόν μονήρη βίον ἀσκοῦσι... χαίρειν»*). Περί τό 357/8, γιά νά ὑπογραμμίσει τήν θεμελιώδη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῶν ἀρειανῶν. Ἡ ἐπιστολή συνόδευε φαίνεται τό ἑπόμενο ἔργο *«Περί ἀρειανῶν»*, πού ἔγραψε γιά τούς μοναχούς.

PG 25, 692-695. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 181-183. *ΒΕΠ* 31, 240-241.

Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν (*«Πρός ἁπανταχοῦ μοναχούς περί τῶν εγενημένων παρά τῶν ἀρειανῶν ἐπί Κωνσταντίου»*). Ὅταν τόν φιλο-

ξενοῦσαν οἱ μοναχοί καί ὄχι πρίν τό 358, διότι ἀναφέρονται ὁ Λιβέριος Ρώμης ὡς ἐπανελθών στόν θρόνο του (τέλος 358) καί ὁ Ὅσιος Κορδούης ὡς μακαρίτης (357/8). Τά γεγονότα τοῦ 356 ἀφήρεσαν κάθε ἐλπίδα νά κατανοηθεῖ ὁ Ἀθανάσιος ἀπό τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο. Ἀναφέρεται στήν ἐποχή ἀπό τό 335 μέχρι τό 357 καί ἀναλύει τήν ἀντορθόδοξη καί φιλοαρειανική πολιτική τοῦ αὐτοκράτορα. Γιά πρώτη φορά ὁ Ἀθανάσιος εἶναι τόσο ὀξύς στίς κρίσεις του. Χαρακτηρίζει τόν Κωνστάντιο πολέμιο τῆς πίστεως, προστάτη τῆς αἱρέσεως, πρόδρομο τοῦ Ἀντιχρίστου, ὠμό καί σφαγέα τῶν συγγενῶν του. Ἀπορρίπτει κάθε εἴδους ἀνάμιξη τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντα στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά. Καί πάλι καταχωρίζει ἐπίσημα ἔγγραφα (δύο *Ἐπιστολές* τοῦ ἴδιου τοῦ Κωνσταντίου, *Ἐπιστολή τοῦ Ὁσίου Κορδούης* καί μία *Διαμαρτυρία* χριστιανῶν τῆς Ἀλεξάνδρειας γιά τά γεγονότα τοῦ 356).

PG 25, 691-796. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 183-230. *ΒΕΠ* 31, 342-389. *ΑΜΑ* 6, 164-211.

Ἐπιστολαί πρός Σεραπίωνα (3 *Περί ἁγ. Πνεύματος* καί 1 *Περί τοῦ θανάτου τοῦ Ἀρείου*). Περί τό 358/9. Οἱ Ἐπιστολές περί ἁγ. Πνεύματος ἐκδίδονται ὡς 4 κείμενα (πράγματι ὅμως οἱ θεωρούμενες ὡς Β΄ καί Γ΄ εἶναι μία Ἐπιστολή), ἐνῶ πρόκειται γιά τρεῖς, πού συνιστοῦν ἀπάντηση σέ ἐρωτήματα τοῦ ἐπισκόπου Θμούεως Σεραπίωνα σχετικά μέ πνευματομαχικές ἀντιλήψεις τῆς περιοχῆς. Μέ τήν εὐκαιρία ὁ Ἀθανάσιος δημιουργεῖ τήν πρώτη ἀναπτυγμένη πνευματολογία τῆς Ἐκκλησίας (Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, Ἀθαν. Ἀλεξ. περί ἁγ. Πνεύματος..., Ἀθήνα 1971). Ἡ ἄλλη *Ἐπιστολή* διηγεῖται ὅσα γνωρίζει ὁ Ἀθανάσιος γιά τήν διαδικασία τῆς δόλιας ἐπιστροφῆς τοῦ Ἀρείου στήν Ἐκκλησία καί τόν ἐπελθόντα στό μεταξύ ἀτυχή θάνατό του. Σώζεται ἀρμενική καί συριακή μετάφραση.

PG 26, 529-676. *ΒΕΠ* 33, 90-149, 176-179. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 178-180. *ΑΜΑ* 9, 293-352. *ΕΠΕ* 14, 78-284. G. A. EGAN, The Armenian Version of the Letters of Athanasius to Bishop Serapion concerning the Holy Spirit, Salt Lake City 1968. R. W. THOMSON, Athanasiana syriaca II: *CSCO* 272 (1967), 1-15 καί μετάφραση: *CSCO* 273, σσ. 1-13.

Πρός μοναχούς (*«Τοῖς τόν μονήρη βίον ἀσκοῦσι... χαίρειν»*). Μᾶλλον περί τό 358/9. Καί λατινική μετάφραση: *CPG* II 2108.

PG 26, 1185-1188. G. DE JERPHANION: *La voix des monuments*, II, Rome 1938, σσ. 95-110.

Πρός τούς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης. *Ἐπιστολή ἐγκύκλιος κατά ἀρειανῶν.* Γράφηκε τό 361 (ἀναφέρει ὅτι πρίν 55 χρόνια οἱ μελιτιανοί ἔγιναν σχισματικοί, δηλαδή τό 305: παραγρ. 22) ἀπό τίς αἰγυπτιακές ἐρήμους, γιά νά ἐνθαρρύνει τούς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης νά μήν ὑπογράψουν *σύμβολο* πίστεως διαφορετικό ἀπό τῆς Νίκαιας, ὅπως ἐπιδίωκαν οἱ ἀρειανοί.

PG 25, 537-593. *ΒΕΠ* 31, 220-239. *ΑΜΑ* 7, 341-360. *ΕΠΕ* 10, 20-84.

Περί συνόδων («*Ἐπιστολή περί τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καί ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων*»). Γράφηκε μετά τόν θάνατο (βλ. παραγρ. 31) τοῦ Κωνσταντίου (3.11.361) καί πρίν ἐπιστρέψει στήν Ἀλεξάνδρεια ὁ Ἀθανάσιος (21.2.362) μέ τήν ἀμνηστία τοῦ Ἰουλιανοῦ. Μέ τήν ἐπικουρία 17 σπουδαίων ἐπίσημων συνοδικῶν *ἐγγράφων* καί *ὁμολογιῶν* ἀρειανικῆς πίστεως ἱστορεῖ τήν συνοδική δραστηριότητα τοῦ 359/360, γιά νά δείξει ὅτι οἱ σύνοδοι αὐτές δέν εἶχαν λόγο νά συνέλθουν, ἀφοῦ νέα αἵρεση δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ καί ἀφοῦ τήν παλαιά, δηλαδή τόν ἀρειανισμό, τήν εἶχε ὁριστικά ἀντιμετωπίσει ἡ Σύνοδος τῆς Νίκαιας, ἡ ὁποία γι' αὐτό πρέπει νά μένει σεβαστή καί ἀπαρασάλευτη. Παράλληλα στό παρόν ἔργο κορυφώνεται ἡ ἐκκλησιαστικοθεολογική προσπάθεια τοῦ Ἀθανασίου νά προσελκύσει τούς ὁμοιουσιανούς, τονίζοντας ὅτι κριτήριο ἑνότητας εἶναι ἡ ὀρθή πίστη καί ὄχι οἱ ὅροι.

PG 26, 681-793. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 231-278. *ΒΕΠ* 31, 290-339. *ΑΜΑ* 7, 361-410. *ΕΠΕ* 10, 150-302.

Τόμος πρός τούς Ἀντιοχεῖς. Συντάχτηκε ἀπό τόν Ἀθανάσιο, ἀλλά εἶναι ἀπόφαση συνόδου, τήν ὁποία συνεκάλεσε ὁ ἴδιος μόλις ἐπέστρεψε στήν Ἀλεξάνδρεια (362). Πρόκειται γιά συνοδική κάλυψη τῆς προσπάθειάς του νά προσελκύσει τούς ὁμοιουσιανούς, νά εἰρηνεύσει τούς Ἀντιοχεῖς, νά σταματήσει τήν συζήτηση γιά τούς ὅρους «ὑπόστασις» (ἤ ὑποστάσεις) καί «οὐσία» καί νά δηλώσει τί ὁ Λόγος προσλαμβάνει στήν ἐνανθρώπησή του. Ὁ Ἀθανάσιος προτρέπει νά μήν ἐπιμένουν στήν συζήτηση γιά τούς παραπάνω ὅρους καί ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Λόγος προσλαμβάνει ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, μέ νοῦ καί ψυχή. Περιλαμβάνεται καί *ὁμολογία* τοῦ Παυλίνου Ἀντιοχείας γιά τό θέμα τῶν *ὑποστάσεων*. Σώζεται κοπτική, λατινική καί συριακή μετάφραση.

PG 26, 796-809. *ΒΕΠ* 31, 124-129. *ΑΜΑ* 6, 212-217. *ΕΠΕ* 10, 86-104. E. REVILLOUT: *Journal Asiatique* σειρά 7,5 (1875) 251 ἑξ. (κοπτική). R.W. THOMSON: *CSCO* 272 (1967) 30-36 (συριακή) καί μετάφρ. εἰς *CSCO* 273, σσ. 25-30.

Ἐπιστολή πρός Ρουφινιανόν. Περί τό 362, γιά νά συστήσει στόν ἐπίσκοπο Ρουφινιανό νά δέχεται στήν Ἐκκλησία τούς ἀρειανίσαντες ἀπό λάθος ἤ δειλία, ἀλλά νά μήν ἀναγνωρίζει τήν ἰδιότητα τοῦ κληρικοῦ σ' αὐτούς πού πρωτοστάτησαν στήν αἵρεση· στούς ἁπλούς κληρικούς νά ἀναγνωρίζει τήν ἰδιότητα αὐτή. Ἡ ἐπιστολή ἀπέκτησε κανονικό κῦρος στήν Ἐκκλησία.

PG 26, 1180-1181. *ΒΕΠ* 31, 86-87. P. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 76-80.

Ἐπιστολή πρός Ἰοβιανόν. Γράφηκε τό 363 ὡς ἀπάντηση στόν αὐτοκράτορα Ἰοβιανό, πού ζήτησε ὁμολογία πίστεως ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Τό κείμενο εἶχε τήν κάλυψη συνόδου τοῦ ἴδιου ἔτους στήν Ἀλεξάνδρεια. Προηγοῦνται στά χειρόγραφα καί τίς ἐκδόσεις ἡ σχετική *Ἐπιστολή* τοῦ Ἰοβια-

νοῦ καί *4 σύντομα κείμενα Συζητήσεων* μέ τόν 'Ιοβιανό κατά τοῦ 'Αθανασίου.

PG 26, 813-824. PARMENTIER-SCHEIDWEILER: *GCS* 44 (1954) 212-216 (κατά τόν Θεοδώρητο). *ΒΕΠ* 31, 130-134.

'Επιστολαί δύο πρός 'Ωρσίσιον. Δύο ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν πρός τόν ἡγούμενο 'Ωρσίσιο. 'Η μία τό 368 καί ἡ ἄλλη (πρώτη) νωρίτερα.

PG 26, 977-980. F. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σσ. 91, 95-96. *ΒΕΠ* 33, 180-181. *ΕΠΕ* 26, 244-249.

Πρός τούς ἐν 'Αφρικῇ ἐπισκόπους κατά ἀρειανῶν. Μεταξύ 369 καί 371. 'Απόφαση συνόδου 90 ἐπισκόπων στήν 'Αλεξάνδρεια. Συντάχτηκε ἀπό τόν 'Αθανάσιο γιά νά ἐξηγήσει τό ἀπόλυτο ἐκκλησιαστικό καί θεολογικό κῦρος τοῦ *συμβόλου* τῆς Νίκαιας, τό ὁποῖο ὁμοιουσιανοί προσπαθοῦσαν νά ἀντικαταστήσουν μέ τό *σύμβολο* τοῦ Ρίμινι. Προτείνει νά χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «φύσει Υἱός» ἀντί τοῦ ὁμότιμού του καί συνοδικοῦ «ὁμοούσιος» ἀπό τούς δυστροποῦντες, πού ὅμως ὄφειλαν νά ἀναθεματίζουν τούς ἀρειανούς καί νά ὁμολογοῦν ὅτι τό ἅγ. Πνεῦμα δέν εἶναι κτίσμα. Σώζονται μεταφράσεις στήν λατινική καί τήν συριακή.

PG 26, 1029-1048· 31, 135-143. R. W. THOMSON: *CSCO* 272 (1967) 16-29 καί μετάφραση: *CSCO* 273, σσ. 14-24 (συριακή). *ΑΜΑ* 7, 411-419. *ΕΠΕ* 10, 120-148.

'Επιστολή πρός 'Αδέλφιον ἐπίσκοπον καί ὁμολογητήν κατά ἀρειανῶν. Μᾶλλον περί τό 370/1. 'Η προσκύνηση τοῦ Χριστοῦ δέν σημαίνει ὅτι προσκυνοῦμε κτιστή σάρκα, διότι αὐτή ἑνώθηκε πραγματικά μέ τόν Λόγο καί θεώθηκε.

Μεταφράστηκε στήν λατινική, τήν συριακή καί τήν ἀρμενική.

PG 26, 1072-1084. *ΒΕΠ* 33, 161-166. *ΑΜΑ* 8, 340-345. *ΕΠΕ* 14, 314-333. Συριακή: R. W. THOMSON: *CSCO* 272 (1967) 42-51 καί μετάφρ. *CSCO* 273, σσ. 35-41. 'Αρμεν.: E. TAYECI, S. Athanasii... homiliae, epistulae..., Venetiis 1899, σσ. 124-133.

'Επιστολή πρός 'Επίκτητον. Γράφηκε μᾶλλον περί τό 371/2 μέ ἀφορμή χριστολογικές κακοδοξίες, συγγενεῖς μέ ἀρειανισμό, ἀπολιναρισμό καί δοκητισμό, πού κυκλοφοροῦσαν στήν περιοχή τῆς Κορίνθου. Τό κείμενο ἔχει τεράστια θεολογική σημασία, διότι θεμελιώνει τήν σωτηριολογική χριστολογία. 'Η Δ' Οἰκουμενική Σύνοδος (451) τό θεώρησε θαυμάσια ἔκφραση τῆς θεολογίας της.

Μεταφράστηκε στήν λατινική (δύο φορές), τήν συριακή, τήν ἀρμενική (τρεῖς φορές) καί τήν γεωργιανή.

PG 26, 1049-1069. G. LUDWIG, Epistula ad Epictetum 4, 286-312, Iena 1911. *ΒΕΠ* 53, 153-159. *ΑΜΑ* 8, 400-408. *ΕΠΕ* 14, 286-313. Λατινικές: *ACO* I, 5, σσ. 321-334. Συριακή: R. W. THOMSON: *CSCO* 257 (1965) 73-85 καί μετάφρ. *CSCO* 288, σσ. 55-64. 'Αρμενι-

324-343· R. P. CASEY: *HThR* 26 (1933) 127-150· K. TER-MEKERTTSCHIAN, Sigillum Fidei, Etschmiadsin 1914, σσ. 57-70.

Ἐπιστολή πρός Μάξιμον φιλόσοφον. Ἀρχές τοῦ 372. Ἐπαινεῖ τόν Μάξιμο, πού ἀντέκρουσε κακοδοξίες σχετικές μέ τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Μεταφράστηκε στήν λατινική καί τήν συριακή.

PG 26, 1085-1089. *ΒΕΠ* 33, 167-169. *ΕΠΕ* 14, 334-342. R. W. THOMSON: *CSCO* 272 (1967) 37-41 καί μετάφραση *CSCO* 273, σσ. 31-34.

Ἐπιστολή πρός Παλλάδιον (πρεσβύτερον). Ἐπαινεῖ τόν Βασίλειο Καισαρείας, μέ ἀφορμή τήν ἀπό μέρους του τήρηση «οἰκονομίας» στήν διδασκαλία περί ἁγ. Πνεύματος. Τό πρόβλημα δημιουργήθηκε τόν Σεπτέμβριο τοῦ 372. Διατυπώθηκε ἡ ἄποψη ὅτι τό κείμενο δέν εἶναι γνήσιο.

PG 26, 1168-1169. *ΒΕΠ* 33, 89.

Ἐπιστολή πρός Ἰωάννην καί Ἀντίοχον (πρεσβυτέρους). Καί αὐτή χάριν τοῦ Μ. Βασιλείου γραμμένη. Ἄν εἶναι γνήσια, γράφηκε τήν ἴδια ἐποχή.

PG 26, 1165-1168. *ΒΕΠ* 33, 88.

Epistula ad clerum Alexandriae. Σώθηκε μόνο στήν λατινική.

PG 26, 1335-1338.

Epistula ad easdem apud Mareotam ecclesias. Σώθηκε μόνο στήν λατινική.

PG 26, 1333-1335.

Ἐπιστολαί Πρός Ποτάμιον καί Πρός Ἐπιφάνιον. Ἀποσπάσματα δύο, τῆς πρώτης στήν λατινική, τῆς δεύτερης στήν ἑλληνική.

PL 101, 113. J. MADOZ: *Rev. español de teol.* 7 (1947) 86. *PG* 26, 1257-1260. *ΒΕΠ* 33, 200.

Ἐπιστολή πρός Ἀμούν μονάζοντα. Ἄγνωστο πότε γραμμένη. Συμβουλεύει τόν Ἀμούν πῶς ν' ἀντιμετωπίζει ἀκούσια καί ἄλλα σαρκικά ἁμαρτήματα. Ὑποδεικνύει ὅτι ἡ ὁδός τῆς παρθενίας εἶναι ἀνώτερη ἀπό τήν ὁδό τοῦ γάμου. Καί μετάφραση συριακή.

PG 26, 1169-1180. *ΒΕΠ* 33, 82-85. P. IOANNOU, Fonti, II, σσ. 63-71. *ΕΠΕ* 26, 234-243.

Διήγησις Ἀθανασίου πρός Ἀμμώνιον ἐπίσκοπον. Μετά τό 363, διότι ἡ διήγηση, τήν ὁποία κάνει ὁ Ἀθανάσιος, ἀναφέρει τόν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ.

F. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σ. 91. *ΒΕΠ* 33, 183-184. *PG* 26. 980-981.

Εἰς τό «πάντα μοι παρεδόθη ὑπό τοῦ Πατρός...» (*Ματθ. 2, 27*) (ὁμιλία;). Εἶναι μᾶλλον ἀπόσπασμα ἐκτενέστερου ἔργου. Πάντως τό κεφάλ. 6 γράφηκε μετά τόν Δ΄ αἰώνα.

PG 25, 208-220. *ΒΕΠ* 33, 242-247. *ΑΜΑ* 8, 291-296. *ΕΠΕ* 31, 244-261.

Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου καί εἰς τόν Σταυρόν (ὁμιλία). Σήμερα θεωρεῖται γνήσια ἀπό πολλούς.

PG 28, 185-249. *ΒΕΠ* 36, 157-187. *ΕΠΕ* 31, 12-119.

Πρός Μαρκελλῖνον εἰς τήν ἑρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν. Ἄγνωστο πότε γράφηκε. Εἶδος γενικῆς εἰσαγωγῆς στούς *Ψαλμούς*, τούς ὁποίους διακρίνει σέ ὁμάδες βάσει τοῦ περιεχομένου, τοῦ χαρακτήρα καί τοῦ σκοποῦ τους. Ἐξαίρεται ἡ χρησιμότητά τους στήν πνευματική ζωή. Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή: *CPG* II 2097.

PG 27, 12-45. *ΒΕΠ* 32, 11-29. *ΑΜΑ* 11, 301-319. *ΕΠΕ* 15, 12-73.

Ἐξηγήσεις εἰς τούς Ψαλμούς. (*Ἑρμηνεία*). Ἄγνωστο πότε γράφηκε. Τό κείμενο στήν σημερινή του μορφή ἔχει συγκροτηθεῖ ἀπό *Σειρές*, κυρίως τοῦ Νικήτα Ἡρακλείας, μέ τίς προσπάθειες παλαιῶν ἐκδοτῶν, ἀλλά φυσικά δέν εἶναι συνεχές. Διαπιστώνεται χρήση ἀλληγορικῆς καί τυπολογικῆς ἑρμηνείας. Διατυπώθηκαν πολύ σοβαρές ἀμφιβολίες γιά τήν γνησιότητα τοῦ ἔργου (Rondeau). Μεταφράστηκε στήν κοπτική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική: *CPG* II 2140. Ἐσφαλμένα ἐκδόθηκε (*PG* 27, 649-1340 καί *ΒΕΠ* 34) ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου τό *«Περί ἐπιγραφῆς Ψαλμῶν»*, πού ἀνήκει στόν Ἡσύχιο Ἱεροσολύμων.

PG 27, 56-545 καί 548-589. *ΒΕΠ* 32, 33-299 καί 301-323. *ΑΜΑ* 11, 323-459 καί 12, 269-424. *ΕΠΕ* 15 (82-313) - 17. J. DAVID: *ROC* 24 (1924) 3-57 (κοπτική). Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio, a cura di VIAN G. M., Roma Inst. Patrist. Augustinianum 1978 (κατά τόν G. DORIVAL [*RSLR* 16, 1980, σσ. 80-89] πρόκειται γιά σχόλια τοῦ ΣΤ΄ αἰώνα). L. LEONE, L' esegesi atanasiana dei Salmi, I: Introduzione e testi, Lecce Adriatica Ed. Salentina 1984.

Ἀποσπάσματα ἑρμηνευτικῶν σχολίων (ἀπό *Σειρές*):
Εἰς Ὀκτάτευχον καί *Βασιλειῶν*: R. Devreesse, Les commentateurs de l' Octateuque, σσ. 104 ἑξ.
Εἰς Ἰώβ: PG 27, 1344-1348. I. Pitra, *Analecta sacra*, V, Paris 1888, σσ. 21-26.
Εἰς Ἠσαΐαν: A. Mai, Nova Patr. Biblioth., V 12, Roma 1853, σσ. 239 ἑξ.
Εἰς Βαρούχ: M. Ghisler, In Ieremiam prophetam..., III, Λυών 1623, σ. 246.
Εἰς Δανιήλ: A. Mai, *Script. Veter. nova collect.* 12, Roma 1825, σ. 189.
Εἰς Ἆσμα ἀσμάτων: PG 27, 1348-1349.
Εἰς Ματθαῖον: PG 27, 1364-1389.
Εἰς Μᾶρκον: P. Possinus, Catena graecorum patrum in Evangelium secundum Marcum, Roma 1672, σσ. 102, 250, 319.

Εἰς Λουκᾶν: *PG* 27, 1392-1404. A. Mai, Nova Patr. Biblioth., II 2, σσ. 567-582.
Εἰς Ἰωάννην: Βλ. R. Devreesse: *DBS* I, 1200.
Εἰς Πράξεις: *PG* 26, 1316-1317.
Εἰς Ἐπιστολάς Παύλου: *PG* 26, 1217-1221· *PG* 27, 1404. *ΒΕΠ* 33, 184-186.
Εἰς Καθολικάς Ἐπιστολάς: *PG* 27, 396.

Ἀσκητικά σέ ἀνατολικές γλῶσσες

Σέ συριακή, ἀρμενική, κοπτική καί ἀραβική μετάφραση παραδίδονται ποικίλα περί παρθενίας κείμενα τοῦ Ἀθανασίου.

Λόγος περί Παρθενίας (συριακά καί ἀρμενικά).

J. LEBON: *Mu* 40 (1927) 209-218 καί 219-226. R. P. CASEY: *SbB* 33 (1935) 1026-1034 καί 1035-1045.

Ἐπιστολή πρός παρθένους (συριακή).

J. LEBON: *Mu* 41 (1928) 169-216.

Ἐπιστολή πρός παρθένους (κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 73-99 καί *CSCO* 151, σσ. 55-80 (μετάφραση γαλλική). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Mu* 42 (1929) 197-264.

Παραινέσεις πρός παρθένους (ἀποσπάσματα στή συριακή).

LEFORT: *AB* 67 (1949) 142-152.

Περί παρθενίας (ἀκέφαλο, ἀποσπάσματα στήν κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 101-106 καί *CSCO* 151, σσ. 82-84.

Ἀσκητικά ἀποσπάσματα (κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 106-140 καί *CSCO* 151, σσ. 85-111.

Ἐπιστολή πρός παρθένους (ἀπόσπασμα στήν ἀραβική). B. Evetts: *PO* 1 (1907) 404 ἑξ.

Ἀποσπάσματα ποικίλα:

Περί ἀσθενείας καί ὑγείας: F. Diekamp, Analecta patristica, Roma 1938, σσ. 5-9.
Εἰς τό «νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται»: *PG* 26, 1240-1244. *ΒΕΠ* 33, σσ. 192-193.
Ἐπιστολή συμβουλευτική πρός παρθένους: *PG* 26, 1240. *ΒΕΠ* 33, 191-192.
Ἐπιστολή πρός Διόδωρον Τύρου (καί ὄχι Ταρσοῦ): *PG* 26, 1261-1262.

᾿Αποσπάσματα σύντομα

Μεγάλος ἀριθμός σύντομων καί πολύ ποικίλων κειμένων τυπώθηκαν στήν *PG* 26, 1224-1240, 1293-1296, 1320-1332 καί ἀπό ἐκεῖ στήν *ΒΕΠ* 33, 190-219. Προέρχονται ἀπό γνήσια καί νόθα ἔργα τοῦ ᾿Αθανασίου.

᾿Αμφιβαλλόμενα

Σημαντικός ἀριθμός κειμένων, προπαντός στήν κοπτική καί τήν ἀρμενική, ἀποδίδονται στόν ᾿Αθανάσιο, γιά τήν πατρότητα τῶν ὁποίων ὑπάρχουν σοβαρές ἀμφιβολίες:
Περί τῆς σαρκώσεως τοῦ Κυρίου... κατά ᾿Απολιναρίου, καί
Περί τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ καί κατά ᾿Απολιναρίου. ῾Η γνησιότητα τῶν σημαντικῶν χριστολογικῶν καί ἀντιαπολιναριστικῶν αὐτῶν ἔργων συζητήθηκε καί συζητεῖται ἀκόμη. Φαίνεται ὅμως ὅτι ἡ ἀπόδοσή τους στόν ᾿Αθανάσιο προσκρούει σέ σοβαρές δυσκολίες. Μεταφράσεις: λατινική, συριακή καί ἀρμενική (*CPG* II 2231).

PG 26, 1093-1165. T. H. BENTLEY, St. Athanasii De incarnatione contra Apollinarium, London 1887. *ΑΜΑ* 8, 409-440. *ΒΕΠ* 37, 267-298. *ΕΠΕ* 31, 140-243.

Λόγος εἰς τήν ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου: ᾿Ανέκδοτος σέ κώδικα σιναϊτικό gr. 492, φφ. 122-139.

Κοπτικά: *Περί ἀγάπης καί διχονοίας. Εἰς Ματθ. 20, 1-16. Oratio Athanasii antequam moreretur. Διαθήκη τῶν πατριαρχῶν ᾿Αβραάμ, ᾿Ισαάκ καί ᾿Ιακώβ. Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου. Περί Λαζάρου ἐγερθέντος ἐκ νεκρῶν. Προσλαλιά πρός μοναχούς. ῾Ομιλία κατά ᾿Αρείου. Νουθεσίαι. ᾿Επιστολή πρός ᾿Ωρσίσιον καί Θεόδωρον. Περί φόνου καί πλεονεξίας. ᾿Αποσπάσματα διάφορα.* Καί τά ἀνέκδοτα: *Εἰς τήν Πεντηκοστήν· Περί νηστείας· Εἰς τό Λουκᾶ 11, 5-15· ῾Ομιλίες 3 εἰς τόν ᾿Αρχάγγελον Μιχαήλ* (ἡ 3η καί εἰς τόν Γαβριήλ)· *Περί τῆς ἀναλήψεως τοῦ Χριστοῦ*. Βλ. *CPG* II 2180-2198.

᾿Αρμενικά: *Κατά τῶν λεγόντων ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐντολῇ τοῦ Θεοῦ πράττει τό καλόν καί τό κακόν. Πρός Ἄρειον. Περί Τριάδος. Περί τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ. Εἰς τήν Θεοτόκον. Εἰς τήν ἀειπάρθενον Θεοτόκον. ᾿Εγκώμιον εἰς τόν Σταυρόν. ᾿Επιστολή πρός ᾿Ιουστῖνον τόν ᾿Αφρικανόν. Ὅρασις ᾿Αθανασίου. ᾿Εγκώμιον εἰς τόν ἅγ. Στέφανον. Μαρτύριον τῶν ἁγ. Μηνᾶ, ῾Ερμογένους καί Εὐγραφίου* (καί στήν γεωργιανή). Βλ. *CPG* II 2201-2212.

Γεωργιανά καί συριακά: *᾿Ερωτήσεις καί ἀποκρίσεις. Βλ. CPG* II, 2214.

Νόθα.

Κατά ἀρειανῶν λόγος Δ': A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer" als κατά ᾿Αρειανῶν λόγος, ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917. *PG* 26, 468-525. *ΒΕΠ* 30, 306-330.

Calvacanti, Pseudo Atanasio Dialogo *contro i Macedoniani,* Corona Patrum Torino 1983.

Ἔκθεσις πίστεως: PG 25, 200-208. Ἀποδίδεται στόν Μάρκελλο Ἀγκύρας.

Περί πίστεως λόγος ὁ μείζων: PG 26, 1263-1294. E. Schwartz, Der sogennante Sermo maior de fide des Ath., München 1925. Ἀποδίδεται στόν Μάρκελλο Ἀγκύρας.

Ἐπιστολαί δύο πρός Λουκίφερον (λατινικά): *PG* 26, 1181-1186 καί *PL* 13, 1037-1042.

Liber de Trinitate et Spiritu Sancto: PG 26, 1191-1218. V. Bulhart: *CCL* 9 (1957) 165-205.

Λόγος περί ὑπομονῆς: PG 26, 1297-1309. *ΒΕΠ* 33, 201-208.

Ἑρμηνεῖαι εἰς τό Σύμβολον: PG 26, 1232. *ΒΕΠ* 33, 187-188.

Λόγος εἰς τά Βαΐα:PG 26, 1309-1313. *ΒΕΠ* 33, 208-210.

Περί τῶν ἀζύμων: PG 26, 1328-1332. *ΒΕΠ* 33, 217-219.

Ὑπόθεσις εἰς τούς Ψαλμούς: PG 27, 56-60. *ΒΕΠ* 32, 30-32.

Εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων (ἀποσπάσματα): *PG* 27, 1349-1361. *ΒΕΠ* 35, 11-17.

Μαρτυρίαι ἐκ τῆς Γραφῆς τῆς κατά φύσιν κοινωνίας (Πατρός, Υἱοῦ, Ἁγ. Πνεύματος): *PG* 28, 29-80. *ΒΕΠ* 35, 259-285.

Ἐπιστολή καθολική: PG 28, 81-84. *ΒΕΠ* 37, 75-76.

Στήν *PG* 28, 88-1644 καί στήν *ΒΕΠ* 35-37 περιλαμβάνονται ἀκόμη:

Ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περί Μελέτιον καί Εὐσέβιον τόν Σαμοσατέα κατά τοῦ ὁμοουσίου.

Περί τῆς ἀιδίου ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ... καί πρός σαβελλιανίζοντας.

Περί Σαββάτων καί περιτομῆς, ἐκ τῆς Ἐξόδου.

Ὁμιλία εἰς τόν σπόρον.

Εἰς τό «πορευθέντες εἰς τήν ἀπέναντι ὄχθην...».

Περί παρθενίας.

Σύνοψις ἐπίτομος τῆς θείας Γραφῆς, Παλαιᾶς καί Νέας.

Διάλογος ἐν τῇ κατά Νίκαιαν Συνόδῳ πρός Ἄρειον.

Λόγος κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων.

Διατί ἐκλήθη ὁ Μελχισεδέκ ἀπάτωρ...

Πρός τόν εὐσεβέστατον βασιλέα Ἰοβιανόν.

Περί ὅρων (α-β).

Διδασκαλία πρός Ἀντίοχον Δοῦκα.

Ἑτέρα (διδασκαλία) πρός τόν αὐτόν.

Ἑτέρα (διδασκαλία) πρός Ἀντίοχον ἄρχοντα.

Ἕτεραι λύσεις ἀποριῶν ἐκ τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων.

Λόγος περί τῶν ἁγίων εἰκόνων (ἀπόσπασμα).

Ρήσεις καί ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ ἁγ. Εὐαγγελίου.

Ἐκ τοῦ παλαιοῦ (=Παλαιᾶς) διάφοροι ἑρμηνεῖαι.

Ἕτεραί τινες ἐρωτήσεις.

Περί τῆς εἰκόνος τοῦ Κυρίου... καί τοῦ θαύματος ἐν Βηρυτῷ.

Ἐκ τοῦ κατά Λατίνων λόγου.

Σύνταγμα διδασκαλίας πρός μονάζοντας καί πάντας χριστιανούς...

Διατύπωσις τῶν θελόντων ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν.

Πρός Κάστορα... περί τῶν κανονικῶν τῶν κοινοβίων διατυπώσεων.

Πρός τόν αὐτόν... περί τῶν ὀκτώ τῆς κακίας λογισμῶν.
Εἰς τό γενέθλιον τοῦ Προδρόμου.
Κηρυκτικόν εἰς τόν Εὐαγγελισμόν.
Εἰς τήν ἀπογραφήν τῆς ἁγ. Μαρίας.
Εἰς τήν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ.
Εἰς τήν Ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου.
Εἰς τόν ἐκ γενετῆς τυφλόν.
Εἰς τό «πορευομένου δέ αὐτοῦ ὑπεστρώννυον τά ἱμάτια αὐτῶν...».
Εἰς τήν ἁγίαν Πέμπτην καί εἰς τήν παράδοσιν τοῦ Ἰούδα.
Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ.
Εἰς τούς ἁγίους Πατέρας καί Προφήτας καί εἰς τήν... Ἐκκλησίαν.
Εἰς τό ἅγιον Πάσχα.
Εἰς τό ἅγιον Πάσχα καί εἰς τούς νεοφωτίστους τῷ Σαββάτῳ τῆς ἀπολυσίμου.
Λόγος εἰς τήν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου.
Ἐγκώμιον εἰς τόν ἅγ. Ἀνδρέαν τόν Ἀπόστολον.
Λόγος προτρεπτικός.
Διάλογοι περί ἁγίας Τριάδος πέντε.
Πρός τινα πολιτικόν σύνταγμα.
Λόγος διακριτικός καί εἰς τάς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀποταξαμένοις...
Διδασκαλία πρός μοναχούς πραοτέρα, πνευματική (τό 1/3 ἀπό τό *Περί βαπτίσματος* τοῦ Μ. Βασιλείου καί τά 2/3 ἀπό τόν ἑλλην. *Βίο* τοῦ ἁγ. Ἱλαρίωνα) (*BHG* 752-753).
Περί τοῦ Ναοῦ... τῶν διδασκαλείων καί τῶν θεάτρων τῶν ἐν Ἀθήναις.
Περί σώματος καί ψυχῆς.
Βίος καί πολιτεία τῆς ἁγ. καί μακαρίας καί διδασκάλου Συγκλητικῆς.
Ἐπιστολή πρός τόν ἐν Περσίᾳ ἐπίσκοπον.
Σύμβολον Ἀθανασιανόν (τέσσερις τύποι).
Περί Τριάδος.
De ratione Pasche (λατινικά).
Πίστις τῶν ἁγίων 318 ἁγ. θεοφόρων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ.
Βλ. *CPG* II 2242-2298.

Σέ ἄλλες ἐκδόσεις βρίσκουμε καί τά ἑξῆς ψευδοαθανασιανά κείμενα:
Λόγος εἰς τήν ἀνάστασιν καί εἰς τούς νεοφωτίστους: M. Aubineau: *Zetesis.* Album amicorum door vrienolen en colloga's... E. de Strycker, Antwerpen-Utrecht 1973, σσ. 668-678.

Διάλογος Ἀθανασίου καί Ζακχαίου: F. C. Conybeare, The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila, Oxford 1898. Καί μετάφραση γεωργιανή.

Κανόνες Ἀθανασίου: W. Riedel-W. E. Crum, The Canons of Ath. of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions, edited and translated, London 1904.

Περί τοῦ μή κοινωνεῖν ἀνεξετάστως τῶν θείων μυστηρίων τούς ταῖς ἰδίαις γυναιξί μιγνυμένους: P. Joannou, Fonti, II, σσ. 82-84.

Ἀναφορά Ἀθανασίου (λειτουργική, στήν συριακή): A. Baumstark: *OC*

3, 2 (1927) 243-298. Καί μετάφραση ἑλληνική: *ΕΦ* 5 (1910) 321-338.
Βίος Φιλίππου τοῦ Ἀγκυρανοῦ: ASS Mai, III, σσ. 34-36.
De observationibus monachorum: PL 103, 665-672.
Exhortatio ad sponsam Christi: CSEL 1 (1866) 225-250.
Βλ. *CPG* II, 2299-2309.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά ἔργα:

A. STÜLCKEN, Athanasiana. Literar-und dogmengeschichtliche Untersuchungen (*TU* 19, 4), Leipzig 1899. F. LAUCHERT, Leben des hl. Ath. des Grossen, Köln 1911. M. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ὁ Μέγας Ἀθ. καί ἡ ἐποχή του, Ἀθήνα 1937. G. MÜLLER, Lexicon Athanasianum, Berlin 1944-1952. F. L. CROSS, The Study of St. Athanasius, Oxford 1945. J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds, London 1950 (κατά τούς πίνακες). W. SCHNEEMELCHER, Ath. von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker: *ZNW* 43 (1950-1951) 242-256. V. C. DE CLERQU, Ossius of Cordova, Washington 1954. G. L. PRESTIGE, God in Patristic Thought, London 1956 (κατά τούς πίνακες). J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines, London 1958 (κατά τούς πίνακες). E. SCHWARTZ, Gesammelte Schriften III: Zur Geschichte des Athanasius, Berlin 1959. D. RITSCHL, Athanasius. Versuch einer Interpretation, Zürich 1964. I. ORTIZ DE URBINA, Nizäa und Konstantinopel..., Mainz 1964. XVI centenario di S. Atanasio (+373). Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa (Roma, 4-5 maggio 1973): *Aug* 13 (1973) 364-623. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Ἅγιος Ἀθ. Ἀλεξ., σταθμός μέγας ἐν τῇ θεολογίᾳ τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήνα 1974 (ἀνάτυπο: *Θεολογία* 1974, σσ. 102-128). *Politique et théologie chez Ath. d' Alexandrie.* Actes du colloque de Chantilly (23-25 septembre 1973), édités par CH. KANNENGIESSER, Paris Beauchesne 1974. E. P. MEIJERING, Orthodoxy and platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? Leiden Brill 1968 (καί 1974). Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μ. Ἀθ. (373-1974), ἔκδ. Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Θεσσαλονίκη 1975. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα περιεχομένων). M. TETZ, Zur Biographie des Athanasius von Al.: *ZKG* 90 (1979) 304-338. G. DRAGAS, Athanasiana, I, London 1980 (ἀνατύπωση 7 μελετῶν γιά τήν θεολογία καί τό ἔργο τοῦ Ἀθαν.). CH. KANNENGIESSER, Ath. d' Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens, Paris Beauchesne 1983. G. DRAGAS, St. Athanasius Contra Apollinarem, Athens 1985.

Ἱστορικοφιλολογικά:

G. MERCATI, Note di letteratura biblica e cristiana antica (*ST* 5), Roma 1901, σσ. 145-179. ΕΜ. ΚΑΡΠΑΘΙΟΥ, Οἱ εἰς τόν Μέγαν Ἀθανάσιον ἀποδιδόμενοι δύο λόγοι κατά Ἀπολιναριστῶν: *ΓρΠ* 9 (1925) 370-385, 442-452. J. LEBON, Athanasiana Syriaca, I...: *Mu* 40 (1927) 209-218. L. TH. LEFORT, S. Athanase sur la virginité: *Mu* 42 (1929) 197-275. Βλ. καί *Mu* 46 (1933) 1-33, 48 (1935) 55-73· 67 (1954) 43-50· 69 (1956) 235-241· 71 (1958) 5-50. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, S. Athanase, écrivain copte: *Mu* 46 (1933) 1-33. H. G. OPITZ, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin 1935. A. GÜNTHÖR, Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien, Rom 1941. J. GELTZER, Das Rundschreiben der Synode von Sardica: *ZNW* 40 (1941) 1-24. G. MERCATI, Sull' autore del De titulis psalmorum...: *OCP* 10 (1944) 7-22. P. PEETERS, Comment S. Ath. s' enfuit de Tyr en 335 (*Subsidia hagiographica* 27), Bruxelles 1951. Π.

ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Τό πρόβλημα τῆς γνησιότητος τοῦ «Περί σαρκώσεως τοῦ Κυρίου... κατά 'Απολιναρίου Λόγοι δύο» τοῦ 'Αθ.: *Θεολογία* 24 (1953) 442-461. F. SCHEIDWEILER, Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide?: *BZ* 47 (1954) 333-357. L. TH. LEFORT, Les Lettres Festales de S. Ath.: *Bulletin de la Classe des Lettres de l' Académie Royale de Belgique* 39 (1953) 643-656, 41 (1955) 183-185 καί: *Clio* 6 (1954) 225-230. M. AUBINEAU, Les écrits de S. Ath. sur la virginité: *RAM* 31 (1955) 140-173. M. TETZ, Athanasiana...: *VC* 9 (1955) 159-175. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Ath. von Alexandrien: *ZKG* 67 (1955) 1-28. G. D. GORDINI, Origini e sviluppo del Monachesimo à Roma: *Greg* 37 (1956) 220-260. V. PERI, La cronologia delle lettere festali di S. Atanasio e la Quaresima: *Aevum* 35 (1961) 28-86. J. N. D. KELLY, The Athanasian creed. Quicumque vult, London Black 1964. M. SIMONETTI, Alcune considerationi sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli Ariani: *SMSR* 38 (1967) 512-535. M. J. RONDEAU, Une nouvelle preuve d' l' influence littéraire d' Eusèbe de Césarèe sur Athanase...: *RSR* 56 (1968) 385-434. CH. KANNENGIESSER, La date de l' apologie d' Athanase Contre les paiens et Sur l' incarnation du Verbe: *RSR* 58 (1970) 383-428. CH. BIZER, Studien zu pseudo-athanasianischen Dialogen, Bonn 1970. N. M. HARING, Commentaries on the pseudo-Athanasian creed: *MS* 34 (1972) 208-251. R. W. THOMSON, Athanasiana Syriaca III 1 (Περί σαρκώσεως κατά 'Αρειανῶν – Κατά 'Απολιναρίου 1 – Περί τοῦ Σταυροῦ καί τοῦ Πάθους – Ὅτι εἷς ἐστιν ὁ Χριστός – Περί σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου – Πρός 'Ιοβιανόν): *CSCO* 324 (1972) καί *CSCO* 325 (μετάφραση). C. U. CRIMI, La paternità atanasiana di un testo Ad Virgines: *Mu* 86 (1973) 521-524. T. ORLANDI, Sull Apologia secunda (contra Arianos) di Atanasio di Alessadria: *Aug* 15 (1975) 49-79. Y. M. DUVAL, La problématique de la Lettre aux vierges d' Athanase: *Mu* 88 (1975) 405-433. J. C. M. VAN WINDEN, In the date of Athanasius apologetical treatises: *VC* 29 (1975) 291-295. G. C. STEAD, Rhetorical method in Athanasius: *VC* 30 (1976) 121-137. L. DATTRINO, Il De Trinitate pseudoatanasiano, Roma 1976. G. J. M. BARTELINK, Grécismes lexicologiques et syntaxiques dans les traductions latines du IV[e] s. de la Vita Antonii d' Ath.: *Mnemosyne* 30 (1977) 388-422. A. VÖÖBUS, Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athan... Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfasste Vita: *BZ* 71 (1978) 36-40. The Life of Antony and the Letter to Marcellinus, translat. with introduct. by R. GREGG, preface by W. CLEBSCH, New York 1980. R.C. GREGG, The Life of Antony and the Letter to Marcellinus (μετάφρ. καί εἰσαγ.), New York 1980. R. M. HÜBNER, Epiphanius, Ancoratus und Ps. - Athanasius, Contra Sabellianos: *ZKG* 92 (1981) 325-333. L. DATTRINO, Catechesi ai presbiteri: *Lateranum* 47 (1981) 70-79. ΓΡ. ΛΑΡΕΝΤΖΑΚΗ, 'Η ἡμερομηνία ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα μετά τήν Α' Οἰκουμενικήν Σύνοδον τῆς Νικαίας (325). 'Ο ρόλος τῆς 'Αλεξανδρείας καί τῆς Ρώμης: *ΓρΠ* 65 (1982) 140-158. G. J. M. BARTELINK, Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive: *VC* 36 (1982) 38-62. M. TETZ, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen: *ZNTW* 73 (1982) 1-30. V. TWOMEY, Apostolikos Thronos; the primacy of Rome as reflected in the church history of Eusebius and the historic-apologetic writings of Saint Athanasius the Great, Münster 1982. G. GROSO, La lettera alle vergini. Atanasio e Ambrogio: *Aug* 23 (1983) 421-452. A. KAZHDAN, Hagiographical notes 1: Two versions of the Vita Athanasii: *B* 53 (1983) 538-544. G. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, La elección episcopal de Atanasio de Alejandria según Filostorgio: *Gerión* 3 (1985) 211-229. P. FORCE, La traduction latine proposée par Migne au regard de son édition de la Vie d' Antoine par Athanase d' Alexandrie: *Migne et la renouveau des études patristiques... (Théologie historique* 66), Paris 1985, σσ. 255-317. G. C. STEAD, St. Athanasius on the Psalms: *VC* 39 (1985) 65-78. M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d' Antoine (Athanase, Vie d' Antoine, *PG* 26, 968-974, § 89-93). L' heure de la mort dans la littérature monastique. *Le temps chrétien de la fin de l' antiquité aux Moyen Âge...*, Paris 1984, σσ. 263-282. CH. KANNENGIESSER,

Les blasphèmes d' Arius (Athanase d' Alexandrie, De Synodis 15), un écrit néo-arien: *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne...*, ἐκδ. E. Lucchesi καί H. D. Saffrey, Genève 1984, σσ. 143-151. H. G. THÜMMEL, Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streits: *ThLZ* 109 (1984) 413-423. G. C. STEAD, Athanasius' De incarnatione. An edition reniewed: *JThS* 31 (1985) 378-390.

Θεολογικά γενικά:

J. B. BERCHEN, L' incarnation dans le plan divin d' après s. Ath.: *EO* 33 (1934) 316-330. C. HAURET, Comment le 'Defenseur de Nicée' a-t-il compris le dogme de Nicée? Brudges 1936. L. BOUYER, L' incarnation et l' Église corps du Christ dans la théologie de S. Athanase, Paris 1943. D. UNGER, A special Aspect of Athanasian Soteriology: *FS* 6 (1946) 30-53, 171-194. R. BERNARD, L' image de Dieu d' aprés S. Athanase, Paris 1952. Π. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μ. Ἀθ., Ἀθῆνα 1954. T. E. POLLARD, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius: *SP* 2 (1957) 282-287. K. ΚΑΡΑΚΟΛΗ, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Μ. Ἀθ., Θεσσαλονίκη 1968. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας στόν Ἅγ. Ἀθανάσιο: *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθῆνα 1973, σσ. 9-32 (μετάφρ. ἀπό ἀγγλικά). I. COMAN, Ἀπόψεις τινές τῆς σωτηριολογικῆς διδασκαλίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου: *Κληρονομία* 5 (1973) 330-346. I. BAKES, Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athan. des Grossen: *TThZ* 82 (1973) 129-140. G. LARENTZAKIS, Einige Aspekte des hl. Athanasius zur Einheit der Kirche: *Κληρονομία* 6 (1974) 242-259. D. STANILOAE, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius...: *Kyrios* 14 (1974) 25-41. M. STROHM, Die Trinitätslehre des hl. Athan. und ihr Mißverstehen im Abendland: *Kyrios* 14 (1974) 43-59. D. G. KRETSCHMAR, Kreuz und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther: *Zurnal Moskovskoj Patriarchii* 48 (1974) 57-74. M. TETZ, Über nikäische Orthodoxie. Der sogen. Tomos ad Antiochenos des Ath. ...: *ZNW* 66 (1975) 194-222. J. CESKA, Die politische Gründe der Homousios-Lehre des Athan.: *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, ἐκδ. G. Ruhbach 1976, σσ. 297-321. GR. LARENTZAKIS, Einheit der Menschheit-Einheit der Kirche bei Athanasius, Graz 1978 (δακτυλογρ.). A. HAMILTON, Athan. and the simile of miror: *VC* 34 (1980) 14-18. G. ZAPHIRIS, Der Logos Gottes als Quelle des Lebens nach Ath...: *Philoxenia. Festschrift für B. Kötting* (ἐκδ. A. Kallis), Münster Aschendorff 1980, σσ. 51-96 (καί εἰς *Θεολογία* 54 [1983] 425-450, 625-641· 55 [1984] 7-17). L. LEONE, Un punto fondamentale di ascetica atanasiana. La vocatione divinizzante dell' uomo: *Quaderni dell' Ist. di Lingue e Letterature classica*, Bari 1 (1980) 113-139. L. VICARIO, Creazione e restaurazione dell' uomo nei cc. 1-32 del De incarnatione di S. Atanasio: *Nicolaus* 9 (1981) 63-127. L. DATTRINO, Sanctus Spiritus de unita natura est: *Lateranum* 47 (1981) 356-379. R. SCHWAGER, Fluch und Sterblichkeit-Opfer und Sterblichkeit. Zu der Erlösungslehre des Ath.: *ZKTh* 103 (1981) 377-399. L. ABRAMOWSKI, Dionys von Rom (+268) und Dionys von Alexandrien (+264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts: *ZKG* 93 (1982) 240-272. Δ. I. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Ἡ τριαδική ἑνότητα καί ἡ ἑνότητα τῶν πιστῶν κατά τόν Μ. Ἀθανάσιο: *ΓρΠ* 65 (1982) 37-50. ΧΡ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Οἱ ὅροι «οὐσία» καί «ὑπόστασις» παρ' Ἀθανασίῳ τῷ Μεγάλῳ: *Θεολογία* 53 (1982) 565-586. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins V. Jhrh.: *ThPh* 58 (1983) 194-216. R. LORENZ, Die Christusseele im arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius: *ZKG* 94 (1983) 1-51. B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation: *VC* 39 (1985) 209-227.

Χριστολογία:

J. B. BERCHEM, Le Christ sanctificateur d' après s. Ath.: *Angelicum* 15 (1938) 515-558. M. RICHARD, S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens: *Mélanges de science*

religieuse 4 (1947) 5-54. A. GRILLMEIER, Die Stellung des Tomus von Alexandrien 362 in der Christologie des hl. Athan.: *Das Konzil von Chalkedon* 1 (1951) 91-99. P. GALTIER, S. Athanase et l' âme humaine du Christ: *Greg* 36 (1955) 553-589. ΧΡΥΣΟΣΤ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ἐδίδαξεν ὁ Μ. Ἀθανάσιος ὅτι εἶχεν ὁ Κύριος ἀνθρωπίνην ψυχήν;: *Ὀρθοδοξία* 1956, σσ. 63-78. A. GESCHÉ, L' âme de Jesus dans la christologie du IV[e] siècle: *RHE* 54 (1959) 385-425. B. SALLERON, Matière et corps du Christ chez s. Athanase d' Alexandrie, Rome 1967. J. ROLDANUS, Le Christ et l' homme dans la théologie d' Athanase d' Alexandrie, Leiden 1968. ΗΛ. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ἡ πρός Ἐπίκτητον ἐπιστολή τοῦ Μ. Ἀθ., Ἀθήνα 1972 (ἀνάτυπο). CH. KANNENGIESSER, Athan. of Alex. and the foundation of traditional Christology: *TS* 34 (1973) 103-113. A. GRILLMEIER, Christ in christian tradition, I, London, 1975², σσ. 308-328. Γ. ΔΡΑΓΑ, Ἐγένετο ἄνθρωπος. Ἡ λησμονηθεῖσα ἄποψις τῆς χριστολογίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου (ἀνάτυπο ἀπό *Θεολογία* 1976), Ἀθήνα 1976. A. GRILLMEIER, Ὁ Κυριακός ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: *Traditio* 33 (1977) 1-63. G. C. STEAD, The scriptures and the soul of Christ in Athanasius: *VC* 36 (1982) 233-250. R. LORENZ, Die Christusseele im arianischen Streit...: *ZKG* 94 (1983) 1-51. A. LOUTH, Athanasius' understanding of the humanity of Christ: *SP* 16 (1985) 309-318.

Πνευματολογία:

P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d' après les Pères grecs, Rome 1946, σσ. 117-134. C. R. B. SHAPLAND, The Letters of S. Athan. concerning the Holy Spirit, London-NY 1951. A. LAMINSKI, Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Ath... zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert, Leipzig St. Beno Verl. 1969. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθ. Ἀλεξ. περί ἁγ. Πνεύματος...: *ΕΦ* 53 (1971) 33-70 (καί ἀνάτυπο). H. SAAKE, Pneumatologica. Untersuchungen zum Geistverständnis im Johannesevangelium bei Origenes und Athanasios von Alexandria, Frankfurt 1973. A. HERON, Zur Theologie der "Tropici" in der Serapionbriefen des Ath.: *Kyrios* 14 (1974) 3-24. C. CAMPBELL, The doctrine of the Holy Spirit in the theology of Athanasius: *SJTh* 27 (1974) 408-440. G. DRAGAS, Holy Spirit and tradition. The writings of St. Ath.: *Sobornost* 1 (1979) 51-72. CH. KANNENGIESSER, Athanasius of Alex. and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I: *Irish Theol. Quart.* 48 (1981) 166-180.

Ἑρμηνευτική:

T. E. POLLARD, The exegesis of John X 30...: *NTS* 3 (1957) 334-349. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The exegesis of Scripture and the Arian Controversy: *The Bulletin of the J. Rylands Library* 41 (1959) 414-429. P. MERENDINO, Paschale sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Ath... in ihre Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen, Münster Aschendorff 1965. M. J. RONDEAU, L' Épître à Marcellinus sur les Psaumes: *VC* 22 (1968) 176-197. T. TORRANCE, The hermeneutics of St. Athanasius: *ΕΦ* 52/1 (1970) 446-468· 52/2 (1970) 89-106· 52/4 (1970) 237-249· 53 (1971) 133-149. H. J. SIEBEN, Les citations bibliques du traité athanasien sur l' incarnation du Verbe et les Testimonia: *La Bible et les Pères*, Paris 1971, σσ. 135-160. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Herméneutique de l' exégèse dogmatique d' Athanase: *Politique et théologie chez Ath. d' Alex...* édité par Ch. Kannengiesser, Paris 1974, σσ. 195-214. W. SCHNEEMELCHER, Der Schriftgebrauch in der Apologien des Athanasius. *Text, Wort, Glaube...*, K. Aland gewidmet, ἐκδ. M. Brecht, Berlin 1980, σσ. 209-219. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier..., I, Roma 1982, σσ. 79-87. E. FERGUSON, Athanasius' Epistula ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum: *SP* 16 (1985) 295-308.

Θεολογία Οἰκουμενικῆς Συνόδου:

M. GOEMANS, Het Algemeen Concilie in de Vierdeeuw, Nijmegen-Utrecht 1945. Βλ. γαλλική περίληψή του εἰς *RSPh* 31 (1947) 288-291. H. J. SIEBEN, Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alex.: *ThPh* 45 (1970) 353-389. W. DE VRIES, Die Struktur der Kirche gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit: *Wegzeichen Festgabe... von H. M. Biedermann*, Würzburg 1971, σσ. 55-81. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1975 (καί 1980).

Ἐκκλησία καί βασιλέας:

K. F. HAGEL, Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius, Giessen 1933 (διατριβή). L. W. BARNARD, Athanase et les empereurs Constantin et Constance: *Politique et théologie chez Athanase...*, Paris 1974, σσ. 126-143. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ κρίσις τῆς Συνόδου καί ἡ κρίσις τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντος κατά τόν Μ. Ἀθανάσιον (περί τό πρόβλημα τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καί πολιτείας): *Κοινωνία* 18 (1975) 277-295. L. W. BARNARD, Athanasius and the Roman state: *Latomus* 36 (1977) 422-437. R. KLEIN, Constantin II und die christliche Kirche, Darmstadt 1977.

80. ΕΦΡΑΙΜ Ο ΣΥΡΟΣ (306-373)

πρῶτος μεγάλος ποιητής τῆς Ἐκκλησίας

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ διάκονος Ἐφραίμ, πού χαρακτηρίστηκε ὀρθά «κιθάρα τοῦ Πνεύματος», θεμελίωσε τήν συριακή ἐκκλησιαστική γραμματεία καί δή τήν ἐξηγητική, πρόβαλε τόν ἀσκητικό βίο θεολογικά, πολέμησε τούς αἱρετικούς, ἐθνικούς καί χριστιανίζοντες γνωστικούς καί ἀναδείχτηκε ὁ μεγαλύτερος μέχρι τῶν ἡμερῶν του χριστιανός ποιητής. Μέ τήν βοήθεια τῆς γνήσιας καί πληθωρικῆς λαϊκῆς του γλώσσας ἐπηρέασε ἀποφασιστικά τούς συμπατριῶτες του μέχρι τόν Ζ' αἰώνα, ὁπότε ἡ ἀραβική γλώσσα ἄρχισε νά ἐκτοπίζει τήν συριακή.

Ἔδρασε στά σύνορα τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καί τοῦ περσικοῦ κράτους, στήν συρόφωνη Νίσιβη καί τήν Ἔδεσσα, ὅταν στήν ὅλη Ἐκκλησία κυριαρχοῦσε ἡ μορφή τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου, στήν Καππαδοκία ὁ Μ. Βασίλειος, στήν Παλαιστίνη καί τήν Κύπρο οἱ Κύριλλος καί Ἐπιφάνιος, στήν Δύση ὁ Ἱλάριος, στήν Κωνσταντινούπολη καί τήν Μικρασία ὁ Εὐνόμιος καί στόν ἑλληνόφωνο συριακό χῶρο ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας. Ὁ Ἐφραίμ δημιούργησε τό ἔργο του ἐρήμην τῶν ἀνωτέρω θεολόγων, τούς ὁποίους γνώριζε ἔμμεσα καί λίγο.

Ἀναπτύχτηκε στό πνευματικό περιβάλλον τῆς Νισίβεως, ὅπου κυριαρχοῦσαν ἡ ἀσκητική μορφή τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Ἰακώβου (308-338), ὁ πρῶτος σύρος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας Ἀφραάτης (+ λίγο μετά τό 345), τό ἑλληνιστικό χρῶμα τῶν σπουδῶν καί τῆς ρητορικῆς, ἡ πλούσια λαϊκομυθική παράδοση τῆς Μεσοποταμίας καί προπαντός τό ἰουδαιοραββινικό κλίμα, πού ἐπηρέαζε ἔντονα τήν νοοτροπία καί μάλιστα τήν ἑρμηνεία.

Χειροτονήθηκε διάκονος κι ἔζησε στίς δύο πόλεις-πατρίδες του ὡς αὐστηρός ἀσκητής, īhīdaiā. Ὁ ὅρος σημαίνει κατά λέξη μοναχός ἤ ἐρημίτης, ἀλλά ἡ ἄποψη τῶν ἑλληνικῶν πηγῶν, πού ἐμφανίζουν τόν Ἐφραίμ ὡς ἐρημίτη ἤ μονάζοντα μέ ἄλλους ἔξω ἀπό τίς πόλεις, δέν ἔχουν ἐρείσματα στά γνήσια ἔργα του. Ἀναμφίβολα γνώρισε ἀσκητές, ἀλλά πρόκειται γιά τούς «υἱούς τῆς διαθήκης», γιά ἰδιάζουσα στήν Νίσιβη τάξη παρθενευόντων ἀσκητῶν, πού πραγμάτωναν ὅ,τι ὁ ἴδιος θαυμάζει στά ἔργα του: ἀφιέρωση στήν Ἐκκλησία καί τό ἔργο της, παρθενία, πτωχία, ἐγκράτεια, ταπεινοφροσύνη, πλούσια παιδεία, διδασκαλία στόν λαό τῆς πίστεως καί τῆς ἀρετῆς, καί – ἄν χρειαστεῖ – διακονία κοινωνική.

Εἶναι σαφές ὅτι ὁ Ἐφραίμ ὑπῆρξε μεγάλος ποιητής, διδάσκαλος καί ἀσκητής. Προσπάθησε μέ διάθεση προσδιοριστικά ποιητική νά διδάξει τόν πνευματικοασκητικό ἀγώνα καί νά ἐκφράσει τήν κατάνυξη τῆς καρδίας του.

Ἑρμηνευτής, ἀσκητής καί διδάσκαλος

Ὡς χαρισματοῦχος διδάσκαλος συνέλαβε τήν ἀνάγκη τῶν συρόφωνων χριστιανῶν γιά εὐρύτερη κατήχηση καί μάλιστα γιά ἐμπλουτισμό τῆς πτωχότατης γραμματείας τους μέ κείμενα ἑρμηνευτικά καί διδακτικοοικοδομητικά. Ἄλλως οἱ πιστοί κινδύνευαν ἀπό τήν ἔντονη παρουσία τοῦ σημιτικοῦ, τοῦ ἐπιτόπιου ἐθνικοῦ καί τοῦ γνωστικοῦ κόσμου τῆς περιοχῆς. Ἔγραψε λοιπόν ἀπέραντο ἀριθμό ἔργων καί διά βίου δίδασκε τήν πίστη καί τήν ἀρετή μέσω κυρίως τῆς Γραφῆς. Ἔτσι ἔγινε καί ὁ σπουδαιότερος συρόφωνος ἑρμηνευτής, διατηρώντας μάλιστα καί ἰδιοτυπία, πού κατανοεῖται ἀπό τήν ποιητική του διάθεση, τήν μόνο ἔμμεση γνώση τῆς ἑλληνόφωνης πατερικῆς γραμματείας, τήν ἔλλειψη φιλοσοφικῆς παιδείας, τήν ἄγνοια τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καί προπαντός ἀπό τήν πληθωρική χρήση τοῦ συμβολισμοῦ καί τοῦ παραλληλισμοῦ.

Τό σύμβολο καί ὁ παραλληλισμός, ταυτόσημα ἐνίοτε, ἀποτελοῦν τήν θεμελιώδη μέθοδο ἐκφράσεως τοῦ Ἐφραίμ, τό κλειδί κατανοήσεως τῆς θεολογίας καί τῆς ἑρμηνευτικῆς του. Ἀντίθετα μέ τούς αἱρετικούς, πού φιλοσοφικά ζητοῦσαν νά κατανοήσουν τήν φύση τοῦ

Θεοῦ, αὐτός ἐκτιμοῦσε τά σύμβολα ὡς μοναδική δυνατότητα φανερώσεως τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο. Σύμβολα εἶναι πρόσωπα, λέξεις καί γεγονότα τῆς ἑνιαίας Βίβλου, πού ἐκφράζουν ἀλήθειες ἤ προτυπώνουν μέλλοντα γεγονότα· εἶναι ὄχι μόνο τύποι, ἀλλά καί εἰκόνες, παραδείγματα, ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ στήν φύση καί στοιχεῖα φυσικά, ὅπως ἥλιος (γιά τόν Πατέρα), ἀκτίνες ἡλίου (γιά τόν Υἱό) καί θερμότητα (γιά τό Πνεῦμα). Τό βιβλίο τῆς φύσεως ἤ τά φυσικά φαινόμενα μαρτυροῦν περί τοῦ Χριστοῦ ἤ λαμβάνονται σάν ἀφορμές γιά νά μιλήσει γιά τήν ἀλήθεια, τόν Θεό, τήν θεία οἰκονομία. Ἀκολουθώντας καί τό παράδειγμα τοῦ Ἀφραάτη, ξεκινάει ἀπό τήν ἱστορικότητα τῆς Γραφῆς, ἐπιχειρεῖ πνευματική rūhānā' it ἑρμηνεία της καί ἀποφεύγει νά φορτίζει ὁ ἴδιος τίς βιβλικές λέξεις μέ νέες ἀλήθειες, ὅπως κάνουν οἱ ἀλληγοριστές. Ἡ ἑρμηνεία του ἔτσι γίνεται περισσότερο τυπολογική. Χρησιμοποιώντας ἐπίσης πληθωρικά τόν παραλληλισμό, γνωστόν ἀπό τόν ἰουδαϊσμό, καί δή ἀπό τήν ρηχή ραββινική ἐξηγητική, ζωντανεύει τόν λόγο του καί ἀποφεύγει τήν ξηρότητα τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἑρμηνείας. Τήν ἑρμηνευτική του ἄσκησε κυρίως στούς κόλπους τῆς «σχολῆς τῶν Περσῶν», ὅπως χαρακτηρίστηκε ἡ ἑρμηνευτικοθεολογική προσπάθεια στήν Νίσιβη (μέχρι τό 363) καί στήν Ἔδεσσα μικροῦ ἀριθμοῦ θεολόγων, κορυφαῖος τῶν ὁποίων ὑπῆρξε ἀσφαλῶς ὁ Ἐφραίμ.

Ὡς ἀσκητής ὁ Ἐφραίμ ἑπόμενο ἦταν νά δώσει στό ἔργο του ἀνάλογο χαρακτήρα. Ἀσχολήθηκε περισσότερο μέ τόν πνευματικό ἀγώνα γιά τελείωση καί λιγότερο μέ τά θεολογικά ζητήματα τῆς ἐποχῆς. Εἶναι χαρακτηριστικό πώς ἡ ἑρμηνεία τῆς Γραφῆς διευκολύνεται ἀπό τήν πνευματική του ζωή καί αὐτή πάλι θεμελιώνεται μέ τήν ἑρμηνεία. Ὁ λόγος του εἶναι προτρεπτικός, διδακτικός καί περιγραφικός τῶν ἀρετῶν τοῦ πιστοῦ, ἀλλά λίγες φορές ἀποβαίνει βαθιά νηπτική θεολογία. Προσκαλεῖ καί προτρέπει μέ τρόπο ἐνίοτε σαγηνευτικό, ἀλλά σπάνια ἐπιχειρεῖ ἀναλύσεις τοῦ πνευματικοῦ βίου, ὅπως τίς γνωρίζουμε στόν ἑλληνικό χῶρο. Ἡ ἄσκηση, ἐμποτισμένη μέ ἀγάπη ἔμπρακτη γιά τούς συμπολίτες του, γινόταν συνεχῶς ἡ πυξίδα πού θεματικά προσανατόλιζε τήν ποίησή του καί ὁριοθετοῦσε τήν ὅλη δραστηριότητά του.

Ἡ ποίησή του

Ὡς ποιητής ὁ Ἐφραίμ δημιούργησε τό ἐπιβλητικότερο ἐκκλησιαστικό ποιητικό ἔργο μέχρι τήν ἐποχή τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ. Ἐκτός ἀπό τά ὑπομνήματά του, ὅλος ὁ κύριος ὄγκος τοῦ ἔργου του, *ὁμιλίες* καί *ὕμνοι*, εἶναι σέ λόγο ποιητικό, ρυθμικό καί στροφικό, κάτι πού ἀποβαίνει μοναδικό στήν ἐκκλησιαστική γραμματεία, δεδομέ-

νης τῆς ἐκτάσεώς του καί τῆς αὐστηρῆς χρήσεως μέτρου ἀκόμα καί σέ ἐξηγητικοοικοδομητικές ὁμιλίες του. Βέβαια ὁ ρυθμός, τό ἐφύμνιο καί ἡ ποιητική γενικά διάθεση σέ πεζά κείμενα, εἶναι πολύ γνωστά ἀπό τήν ἑλληνική ἐκκλησιαστική γραμματεία ἤδη ἀπό τήν ἀρχή της, ἀπό τόν Κλήμη Ρώμης δηλαδή, τόν Ἰγνάτιο, τόν Μελίτωνα Σάρδεων (σέ ἰσοσύλλαβους στίχους), τόν Εὐσέβιο Ἐμέσης, κ.ἄ. πολλούς. Ἀλλά ὁ συνδυασμός τῶν στοιχείων αὐτῶν, μέ διάταξη ὅλων τῶν στίχων σέ στροφές, γίνεται γιά πρώτη φορά ἀπό τόν Ἐφραίμ. Τό ποιητικό ἔργο του διακρίνεται σέ *madrāšè* ὅπου ἰσοσύλλαβοι στίχοι διαρθρώνονται σέ στροφές, δηλαδή ὁμάδες ἀπό ἰσάριθμους στίχους, καί σέ *mēmrè*, ὅπου τό κείμενο ἀποτελεῖται πάλι ἀπό ἰσοσύλλαβους στίχους, ἀλλά αὐτοί δέν σχηματίζουν στροφές. Madrāšè ἔχουμε π.χ. στούς 15 Ὕμνους *Εἰς τόν παράδεισον*, στά *Ποιήματα Νισιβιανά* κ.ἄ. Mēmrè ἔχουμε στίς περισσότερες οἰκοδομητικές πρακτικές ὁμιλίες. Ἡ τήρηση τοῦ μέτρου εἶναι αὐστηρή. Τό ποιητικό λοιπόν κείμενο τοῦ Ἐφραίμ διαρθρώνεται σέ *στροφές*, πού ἔχουν στίχους πάντα ἰσοσύλλαβους, ἐκτός ἀπό ἕναν, γιά νά διασπᾶται ἡ μονοτονία. Ὁ ἕνας αὐτός στίχος μπορεῖ νά βρίσκεται σέ ὁποιαδήποτε σειρά τῆς στροφῆς. Στά ποιήματα τοῦ Ἐφραίμ ὑπάρχει συνήθως ἡ ψαλμικῆς καταγωγῆς *τομή*, ὥστε ὁ στίχος νά ἐμφανίζεται ὡς δύο ἰσοσύλλαβα ἡμιστίχια. Ἔτσι π.χ. στό *Εἰς τήν Γέννησιν* II 1 ἔχουμε τήν ἑξῆς διάταξη σέ ἀριθμούς συλλαβῶν: 5 + 5. 5 + 5. 5 + 5. 5 + 3. 8. 8. 8.
Ἤ ἁπλούστερα:

— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —

Στά *Ποιήματα Νισιβιανά* I 1 ἔχουμε τήν ἑξῆς διάταξη: 7 + 7. 7 + 8. 7 + 7. 7 + 4. 7 + 7. 7 + 7. 7 + 7. Οἱ συνδυασμοί διατάξεως εἶναι ποικίλοι, ἀλλά ἡ ἰσοσυλλαβία ἰσχύει πάντα ἀπό στίχο (ἤ ἡμιστίχιο) σέ στίχο, κάτι πού συνδέει ἄμεσα τήν ποίηση αὐτή μέ τό ἔργο τοῦ Μελίτωνα Σάρδεων *Περί Πάσχα* (β' ἥμισυ Β' αἰ.), στό ὁποῖο τό ἐντονότερο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἰσοσυλλαβία. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι ὁ Ἐφραίμ ἔχει στήν ποίησή του, μετά τήν στροφή (bayta), κι ἕνα *ἐφύμνιο*, πού ἐπαναλαμβάνεται σέ κάθε στροφή. Αὐτό μάλιστα ἐνίοτε συνιστοῦσε τήν τελευταία στροφή τοῦ ὅλου ὕμνου.

Στόν ποιητικό του λόγο ἀφομοίωσε ὁ Ἐφραίμ καί λαϊκά πολιτιστικά στοιχεῖα, τά ὁποῖα, σέ συνδυασμό μέ τήν «δημοτική» γλώσσα πού χρησιμοποιοῦσε, σαγήνευαν τούς πιστούς κι ἐξασφάλιζαν τήν

ἀμεσότητα τοῦ κηρύγματος. Αὐτό εὐκόλυνε πολύ καί τό ψάλσιμο μερικῶν ἀπό τά ἔργα του (ἔξω ἀπό τούς ναούς, ἀλλά καί στήν διάρκεια τῶν *ἀκολουθιῶν* καί τῆς *Λειτουργίας* ἀντί κηρύγματος) ἀπό χορούς, στούς ὁποίους τήν μουσική δίδασκε ὁ ἴδιος, ἀφοῦ ἦταν ἐπίσης καί δεινός μουσικός καί ἐκτελεστής. Ἡ μουσική, τό εἶδος ἤ ὁ τρόπος της δηλωνόταν συνθηματικά στήν ἀρχή ἤ στόν πρῶτο ὕμνο (π.χ. dinā d-šarbātā, πού κατά λέξη σημαίνει «κρίση ἐθνῶν»), σύμφωνα μέ τήν μουσική τοῦ ὁποίου ψάλλονταν καί οἱ λοιποί.

Ἡ ποιητικότητα τοῦ Ἐφραίμ στηρίζεται κυρίως στήν αὐστηρή ἰσοσυλλαβία, τήν ἀπαράμιλλη παρήχηση καί στόν πλούσιο παραλληλισμό. Οἱ ἐκφραστικοί τρόποι καί τά σχήματά του εἶναι ἁπλά: ἀποστροφή, προτροπή, ἐξομολόγηση, ἱκεσία, αὐτοκατάκριση, ἀντίθεση, δέηση, συγνώμη ἀπό Θεό καί ἀνθρώπους. Κατορθώνει νά δημιουργεῖ σαγηνευτική μουσική μέ τόν λόγο του, ἀλλά πολύ συχνά παρασύρεται σέ πολυλογία κι ἐπαναλήψεις, πού κατανοοῦνται μόνο στό πλαίσιο ποιμαντικῶν ἐπιδιώξεων.

Στήν Συρία εἶχαν δημιουργήσει ποιητική παράδοση οἱ γνωστικοί Βαρδεσάνης (+222) καί Ἁρμόνιος. Ὁ Σωζομενός βεβαιώνει ὅτι τόν Ἁρμόνιο, πού γνώρισε τήν ποίηση στήν Ἀθήνα, μιμήθηκε ὁ Ἐφραίμ, χρησιμοποιώντας τά στιχουργικά του μέτρα (*Ἐκκλησ. ἱστ.*, Γ′ 16). Αὐτό δέν ἀληθεύει ἀπόλυτα, διότι ἡ στιχουργική παράδοση δέν ἦταν ἄγνωστη καί στόν ἐκκλησιαστικό συριακό χῶρο. Ἡ παρουσία ὅμως τοῦ ταλαντούχου ποιητῆ Ἐφραίμ βάθυνε, τελειοποίησε, διηύρυνε καί κορύφωσε ὅ,τι σέ μικρό βαθμό ὑπῆρχε ἤδη.

Ἡ σχέση του μέ τήν ἑλληνική ἐκκλησιαστική ποίηση

Ἡ ἐπιβλητικότητα τῆς ποιήσεως τοῦ Ἐφραίμ ὁδήγησε ἀπό τόν περασμένο αἰώνα στήν ἄποψη ὅτι αὐτή ἀποτελεῖ τήν πηγή καί τό πρότυπο τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως καί μάλιστα τῶν *κοντακίων* τοῦ Ρωμανοῦ. Ἡ ἄποψη στηρίζεται στό ὅτι πρίν ἀπό τό τέλος τοῦ Ε′ αἰώνα δέν ἔχουμε στά ἑλληνικά εὐρεία καί ὀργανωμένη ὑμνογραφία, στό ὅτι ὁ πρῶτος μεγάλος ἕλληνας ὑμνογράφος, ὁ Ρωμανός, καταγόταν ἀπό τήν Ἔμεσα τῆς Συρίας, ὅπου θά εἶχε γνωρίσει κείμενα τοῦ Ἐφραίμ, καί στό ὅτι οἱ ποιητικές ὁμιλίες τοῦ Ἐφραίμ μεταφράζονταν στήν ἑλληνική ὅσο ἀκόμα ζοῦσε ὁ συντάκτης τους. Ἡ ἀλήθεια ὅμως εἶναι ὅτι στούς κόλπους τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας ἔχει διαπιστωθεῖ μεγάλος ἀριθμός ρυθμικῶν κειμένων πού συνεχῶς αὐξάνει. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχουν μερικά προεφραίμεια, πολύ ὀργανωμένα, λειτουργικά ἤ ἁπλῶς ἐκκλησιαστικά ποιήματα, στά ὁποῖα βρίσκουμε τά γνωρίσματα τοῦ *Κοντακίου*, δηλαδή τήν ἰσοσυλλαβία, τήν διάταξη σέ στροφές, τό

ἐνδιαφέρον γιά τόν τόνο (παροξυτονισμό κ.ἄ.), τό ἐφύμνιο, τήν ὁμοιοκαταληξία καί τήν ἀκροστιχίδα. Π.χ. ἀναφέρουμε τόν λυχνικό ὕμνο «*Φῶς ἱλαρόν*», τόν *Ὕμνο* τοῦ παπύρου RAINER 542, τά δύο ποιήματα τῶν «*Πράξεων τοῦ Ἰωάννου*», τό «*Περί Πάσχα*» τοῦ Μελίτωνα καί τό «*Παρθένιον*» τοῦ Μεθοδίου Ὀλύμπου (βλ. σχετικά λήμματα στήν *Πατρολογία* Α΄ καί Β΄). Ἀκόμα καί ἡ *τομή* (χωρισμός τοῦ στίχου σέ δύο ἡμιστίχια) εἶναι γνωστή σέ προεφραίμεια ἑλληνικά κείμενα μέ τήν μορφή κυρίως διστίχων, ὅπως τά βλέπουμε π.χ. στόν Ἰγνάτιο Ἀντιοχείας, στόν Θεόφιλο Ἀντιοχείας, στόν Μεθόδιο Ὀλύμπου, στόν Εὐσέβιο Ἐμέσης καί στόν Σεραπίωνα Θμούεως (δείγματα σχετικά: Δ. Δρίτσας).

Στά ποιήματα αὐτά ἔχουμε ἐλευθερία συνθέσεως, τήν ὁποία βρίσκουμε στά *Κοντάκια* καί ἡ ὁποία λείπει ἀπό τόν Ἐφραίμ. Ἐπίσης ὁ Ἐφραίμ ἔχει ἀπόλυτη ἰσοσυλλαβία ἀπό στίχο σέ στίχο (φαινόμενο συχνό σέ προεφραίμεια ἑλληνικά ρυθμικά κείμενα), ἐνῶ στό ὀργανωμένο *κοντάκιο* (καί τοῦ Ρωμανοῦ) ὑπάρχει ἰσοσυλλαβία καί ὁμοτονία μόνο ἀπό στροφή σέ στροφή. Δηλαδή οἱ στίχοι π.χ. 1,2,3,4 τῆς τρίτης στροφῆς ἔχουν ὅσες συλλαβές καί οἱ στίχοι 1,2,3,4 τῆς πρώτης στροφῆς *(Εἱρμοῦ)*. Ἀλλά οἱ στίχοι 1,2,3,4 τῆς τρίτης στροφῆς δέν ἔχουν τίς ἴδιες συλλαβές, ὅπως συμβαίνει πάντα στόν Ἐφραίμ. Αὐτό συνιστᾶ θεμελιώδη διαφορά στήν τεχνική καί τήν στιχοπλοκία, πού δέν ἔχει προσεχτεῖ στήν ἔρευνα καί πού μέ ἄλλα στοιχεῖα ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ Ρωμανός συνέχισε καί κορύφωσε τήν ἑλληνική ὑμνογραφική παράδοση καί ὄχι τήν συριακή, τήν ὁποία δέν μποροῦμε νά ἀποδείξουμε ὅτι γνώριζε πολύ καί ἄμεσα. Ἔμμεσα ὅμως πρέπει νά τήν γνώριζε, γι' αὐτό θεωροῦμε πιθανό ὅτι ὁ γενικός θαυμασμός πρός τήν ἐπιβλητική ἐφραιμική ποίηση ἴσως ἐνθάρρυνε τόν Ρωμανό στήν δική του δημιουργία, ἡ ὁποία πάντως, ἐκτός ἀπό ἐλάχιστα ἴχνη θεματικῆς μόνο συγγένειας, δέν ἔχει καμία ἀποφασιστική ὁμοιότητα μέ τήν γνήσια *mādrāšè* ἤ τήν *mēmrè* τοῦ Ἐφραίμ.

Ὁ «Ἕλληνας» Ἐφραίμ

Μέ τόν ὅρο «ἕλληνας» Ἐφραίμ χαρακτηρίζουμε τήν μεγάλη σειρά ἑλληνικῶν κειμένων, πού εἶναι ἤ ἐμφανίζονται ὡς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Ἐφραίμ. Ἡ ἔρευνα τῶν κειμένων αὐτῶν, ἐκδεδομένων καί ἀνεκδότων, πού βρίσκεται στήν ἀρχή της, ἔδειξε τά ἑξῆς: α) Βάσει τοῦ ἕλληνα-Ἐφραίμ ἔγιναν οἱ λατινικές, ἀρμενικές, γεωργιανές, αἰθιοπικές, συροαραμαϊκές, ἀραβικές, κοπτικές, σλαβικές μεταφράσεις. β) Γνωρίζουμε μόνο τρία κείμενα ὡς πιστές μεταφράσεις γνήσιων συριακῶν ἐφραιμικῶν ἔργων. γ) Τά περισσότερα κείμενα τοῦ ἕλληνα-

πολλαπλές), παραφράσεις, συμπιλήσεις, αὐθαίρετες συνενώσεις ἐφραιμείων κειμένων μέ ἑλληνικά. δ) Ἡ ἀναγωγή στό πρωτότυπο συριακό κείμενο γίνεται δύσκολα καί συχνά εἶναι ἀδύνατη. ε) Τό πρόβλημα τοῦ ἕλληνα-Ἐφραίμ γίνεται δυσκολότερο, διότι ἀγνοοῦμε τούς ταλαντούχους διασκευαστές του, πού σπάνια διατήρησαν τήν ἰσοσυλλαβία τοῦ συριακοῦ Ἐφραίμ, ἐνῶ διέσωσαν τήν ποιητική διάθεση τοῦ πρωτοτύπου τους. Αὐτό ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο στίς περιπτώσεις πού ἕνας ἤ πολλοί ἐμπνεύστηκαν ἁπλῶς ἀπό τόν Ἐφραίμ ἤ ἔγραψαν ἄσχετα πρός ἐκεῖνον ἔργα καί τά κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομά του. στ) Τήν μεγάλη ἀγάπη καί τῶν μή σύρων χριστιανῶν στό ἀσκητικοποιητικό ἔργο τοῦ Ἐφραίμ, πού μέ τόν τρόπο αὐτό ἐπηρέασε τούς μοναστικούς κυρίως κύκλους τοῦ Βυζαντίου πρῶτα καί τῶν λοιπῶν περιοχῶν μετά, ἀπό τόν Δ΄ αἰώνα μέχρι σήμερα. Ἔτσι μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Σύρος Ἐφραίμ διαβάστηκε περισσότερο στό Βυζάντιο καί λιγότερο στήν Συρία, ὅπου ἀπό τόν Η΄ αἰ. σχεδόν λησμονήθηκε.

ΒΙΟΣ

Γιά τήν ζωή καί τήν δράση τοῦ Ἐφραίμ ἀσφαλή στοιχεῖα ἔχουμε πολύ λίγα. Στούς μεταγενέστερους σχετικά *«Βίους»* του καί στίς πληροφορίες τῶν ἑλληνικῶν πηγῶν παρατηρεῖται ἔντονη ἀνάμιξη ἱστορικῶν καί μυθικῶν εἰδήσεων, πού ἀκόμη ἐρευνῶνται. Ἡ διασταύρωση τῶν πηγῶν αὐτῶν κατέληξε στά ἑξῆς λίγα ἀλλά σίγουρα συμπεράσματα:

Ὁ Ἐφραίμ γεννήθηκε ἀπό σύρους χριστιανούς γονεῖς περί τό 306 στήν Νίσιβη τῆς Μεσοποταμίας. Ἀναπτύχτηκε στό περιβάλλον τοῦ Ἰακώβου Νισίβεως (308-338), δέχτηκε τήν ἐπίδραση τοῦ ἀσκητικότατου αὐτοῦ ἐπισκόπου, ἀνῆκε στήν ἀσκητική τάξη τῶν «υἱῶν τῆς διαθήκης» καί προφανῶς τοῦ ἀνατέθηκε νά διδάσκει στό πλαίσιο τῆς κατηχήσεως, πού ὀργάνωνε ἡ Ἐκκλησία καί πού μετά ὀνομάστηκε «Σχολή τῶν Περσῶν». Ἡ παιδεία του κάλυπτε γενικά τόν μεσοποταμιακό χῶρο, τόν συριακό χριστιανισμό καί μερικῶς τήν ραββινική παράδοση. Ἡ γνωριμία του μέ ἕλληνες Πατέρες καί δή μέ τόν Μέγα Βασίλειο, ἀπό τόν ὁποῖο δῆθεν χειροτονήθηκε διάκονος, εἶναι μυθοπλασία. Ἀφιερώθηκε στό ποιμαντικοδιδακτικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας καί ζοῦσε ἀσκητικό βίο χωρίς νά ἀπομακρυνθεῖ γιά μεγάλο τουλάχιστον χρονικό διάστημα ἀπό τήν πόλη χάριν τοῦ ἐρημιτισμοῦ.

Τήν ἴδια δραστηριότητα συνέχισε καί κατά τήν ἐπισκοπεία τοῦ Vologeses (346-361), τόν ὁποῖο παρουσίασε στά ἔργα του ὡς πρότυπο ἐνάρετου μορφωμένου χριστιανοῦ, ποιμένα καί ἀσκητῆ. Ἐπεξέτεινε ὅμως τήν δραστηριότητά του στήν γνωστή ἀπό τούς αἱρετικούς ὀργάνωση χορῶν, πού τραγουδοῦσαν σέ ἀνοικτούς χώρους (καί ἐνίοτε ἔψελναν σέ ναούς) ὕμνους του μέ μουσική πού ἔγραφε ὁ ἴδιος. Τό 363, ὅταν ὁ αὐτοκράτορας Ἰοβιανός ἀναγκάστ κε ν' ἀφήσει τήν Νίσιβη στούς Πέρσες καί μέγα μέρος τῶν χρι-

στιανῶν κατοίκων κατέφυγαν στήν Ἔδεσσα, ὁ Ἐφραίμ ἀκολούθησε τούς φυγάδες. Στήν Ἔδεσσα κορύφωσε τήν δράση του, ἔγινε ὁ σπουδαιότερος ἱδρυτής τῆς νέας κατηχητικῆς «Σχολῆς τῶν Περσῶν» καί ὁ σεβαστότερος διδάσκαλος, τόν ὁποῖο συμβουλεύονταν ὅλοι καί δή οἱ ἐπίσκοποι Βάρσης Ἐδέσσης (361-371) καί Βίτος Haran. Κατά τήν παράδοση τοῦ προτάθηκε νά γίνει ἐπίσκοπος, ἀλλ' αὐτός προτίμησε νά ἐργάζεται ὡς ἁπλός διάκονος. Σύμφωνα μέ τό *Χρονικόν τῆς Ἐδέσσης* (*CSCO* Syr. 3,4) κοιμήθηκε στίς 9 Ἰουνίου τοῦ 373. Ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 25 Ἰανουαρίου καί ἡ Ρωμαϊκή ἀπό τό 1920 στίς 18 Ἰουνίου.

Εἰδήσεις ἱστορικές ἤ φανταστικές γιά τήν ζωή τοῦ Ἐφραίμ ἀντλοῦμε κυρίως ἀπό τήν δῆθεν *Διαθήκη* του (*CSCO* 334/ Syr. 148, σσ. 43-69), τόν συριακό τρίμορφο *Βίο* του, πού ἀποδίδεται στόν μαθητή του Συμεών Σαμοσάτων (Assemani, Bibl. Orientalis, I, σσ. 26-55 καί Lamy, II, σσ. 3-89, καί IV, σσ. 11 ἑξ.), τό ἑλληνικό *«Ἐγκώμιον εἰς τόν ὅσιον Ἐφραίμ»* πού κακῶς ἀποδόθηκε στόν Γρηγόριο Νύσσης (*PG* 46, 820-849. Βλ. καί τόν ἀνώνυμο ἑλλ. *Βίο:* Assemani graec. I, XXIX-XXXIII), τόν Ἱερώνυμο (*De viris ill.* 115), τόν Παλλάδιο (*Λαυσαϊκόν* 40), τίς *Ἐκκλησιαστικές ἱστορίες* τῶν Σωζομενοῦ (Γ' 16) καί Θεοδωρήτου (Β' 11· Δ' 29) καί ἀπό τά πλούσια γενικά σέ ἱστορικές εἰδήσεις *«Νισιβιανά ποιήματά»* του.

ΕΡΓΑ

Γενικά

Ὁ Ἐφραίμ ὑπῆρξε πληθωρικός ποιητής καί πολυγράφος ἐξηγητής. Τά ἔργα του γνώρισαν μέχρι τόν Ζ' αἰώνα τεράστια διάδοση. Διαβάστηκαν καί μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική καί ἀπό αὐτήν κυρίως μεταγλωττίστηκαν στήν λατινική, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική, τήν αἰθιοπική, τήν σλαβική καί τήν συροαραμαϊκή. Δυστυχῶς ὅμως ἡ ἐπικράτηση τῆς ἀραβικῆς σήμανε ἤδη ἀπό τόν Η' αἰ. τήν ἐξαφάνιση τῆς συριακῆς γλώσσας, μέ ἀποτέλεσμα τά ἔργα του νά μήν ἀντιγράφονται πλέον καί σχεδόν νά λησμονηθοῦν καί αὐτά καί ὁ ἴδιος. Ἀλλά καί πρίν ἀπό τόν Η' αἰ. εἶχε δημιουργηθεῖ κλίμα συγχύσεως, ὥστε αὐθαίρετα νά τοῦ ἀποδίδονται μεταγενέστερα κείμενα ἤ νεώτεροι νά διασκευάζουν ἔργα του πού τά κυκλοφοροῦσαν ὡς δικά τους. Τό φαινόμενο αὐτό ἴσχυσε καί γιά τίς πολυπληθεῖς μεταφράσεις, οἱ ὁποῖες πολλαπλασιάστηκαν βάσει νόθων ἤ ἀμφιβαλλόμενων ἔργων του. Ἔτσι οἱ πρῶτοι ἐκδότες (Assemani, Lamy, Overbeck) συριακῶν καί ἑλληνικῶν κειμένων τοῦ Ἐφραίμ συγχέουν σέ ἀπελπιστικό βαθμό γνήσια καί νόθα ἔργα, ἐνῶ πολύ συχνά ἐπανεκδίδουν τά ἴδια κείμενα μέ διαφορετικούς τίτλους ἤ ἐκδίδουν ὡς αὐτοτελή ἔργα κείμενα, πού συνιστοῦν ἁπλῶς τμήματα ἤ κεφάλαια μεγαλύτερων ἔργων, ὅπως ἐπίσης ἐκδίδουν καί ἁπλά συμπιλήματα γνήσιων ἤ νόθων ἔργων.

Τίς τελευταῖες δεκαετίες γίνεται καρποφόρα ἔρευνα τῶν συριακῶν κειμένων τοῦ Ἐφραίμ πρός διακρίβωση τῆς γνησιότητάς τους καί κριτική ἔκδοση μέρους τους. Δέν ἰσχύει ὅμως τό ἴδιο καί γιά τήν ἔρευνα τοῦ «Ἕλληνα

Ἐφραίμ», πού βρίσκεται στήν ἀρχή της. Εἶναι ὅμως πολύ σημαντικό τό σχετικό ἔργο τῆς Δημοκρατίας Ἠλιάδου, πού λίγο πρίν πεθάνει (1976) δημοσίευσε τά συμπεράσματα τῶν ἐρευνῶν της στήν χειρόγραφη παράδοση. Ἐπισήμανε διαφορετικά μεταξύ τους corpus ἐφραιμικῶν ἔργων πού ἀνήκουν στήν προεικονομαχική ἐποχή, στόν Θ' αἰ. καί στήν μεταεικονομαχική ἐποχή. Βάσει αὐτῶν καί τῶν μεμονωμένων ὁμιλιῶν σέ ποικίλου περιεχομένου χειρόγραφα, πρέπει νά γίνει προσπάθεια κριτικῆς ἐκδόσεως τῶν σχετικῶν κειμένων. Σπουδαία βοήθεια στήν γνώση τοῦ Ἕλληνα Ἐφραίμ ἀποτελοῦν οἱ σλαβικές μεταφράσεις, γιατί ἔγιναν τόν Θ' αἰ. καί προϋποθέτουν τίς παλαιότερες συλλογές ἑλληνικῶν-ἐφραιμείων ἔργων, πρίν αὐτά πολλαπλασιαστοῦν στό ἔπακρο. Τό ἴδιο περίπου ἰσχύει καί μέ τό ἀρχαῖο corpus τῶν λατινικῶν μεταφράσεων, πού ὅμως ἀγνοοῦσε ὁ πρῶτος ἐκδότης τοῦ Ἐφραίμ Assemani.

Τά προβλήματα γνησιότητας καί χρονολογήσεως ὅσων συριακῶν ἔργων – καί πολύ περισσότερο ὅσων ἑλληνικῶν ἔργων – ἀποδίδονται στόν Ἐφραίμ ἔχουν μερικῶς μόνο λυθεῖ καί γι' αὐτό ἡ παρουσίασή τους μεταξύ τῶν γνησίων ἤ τῶν νόθων εἶναι συχνά δυσχερής. Ἔτσι τά συριακά του ἔργα προσπαθήσαμε νά τά κατατάξουμε σέ δύο περιόδους: στήν περίοδο μέχρι τό 363, ὅταν ἀκόμα ζοῦσε στήν Νίσιβη, καί στήν περίοδο 363-373, ὅταν ζοῦσε στήν Ἔδεσσα.

Τά προβλήματα τῶν μεταφράσεων εἶναι πολυπλοκότερα. Εἴπαμε ἤδη ὅτι οἱ λατινικές, σλαβικές, ἀρμενικές καί λοιπές μεταφράσεις προῆλθαν ἀπό τίς ἑλληνικές. Συμβαίνει ὅμως νά ἔχουμε καί κάποιες λατινικές, ἀρμενικές, κοπτικές, γεωργιανές, σλαβικές καί ἀραβικές μεταφράσεις, πού δέν ἔχουν ἀντιστοιχία στίς ἑλληνικές. Γι' αὐτό παρουσιάζουμε τίς ἑλληνικές μεταφράσεις (διακρίνοντας αὐτές πού εἶναι πιστές στό συριακό πρωτότυπο, αὐτές πού συνιστοῦν ἐπεξεργασία τοῦ συριακοῦ κειμένου καί αὐτές πού δέν ἔχουν ἀντιστοιχία σέ συριακό κείμενο) καί αὐτές μόνο ἀπό τίς λατινικές, ἀρμενικές, κ.λπ., πού δέν φαίνονται νά προέρχονται ἀπό τίς ἑλληνικές καί πού ἡ ἀντιστοιχία τους σέ συριακό πρωτότυπο εἶναι δυσεξακρίβωτη. Δέν ἀναφέρουμε καθόλου τά πολλά καί ποικίλα κείμενα, πού ἀποδίδονται συχνά ἤ πάντα στόν Ἐφραίμ καί πού ἡ ἔρευνα τά θεωρεῖ σαφῶς μεταγενέστερα ἤ τά ἀποδίδει σέ ἕλληνες ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ὅπως στόν Χρυσόστομο, τόν Μάξιμο, τόν συντάκτη τῶν *Μακαριανικῶν* ἔργων κ.ἄ.

Ἀπό ἄποψη μορφῆς τά ἔργα τοῦ Ἐφραίμ εἶναι: *mādrāšè* = Ὕμνοι, ὅπως τά *Περί πίστεως, Κατά αἱρέσεων, Εἰς τόν παράδεισον, Ποιήματα νισιβιανά, Εἰς τήν γέννησιν τοῦ Κυρίου, Εἰς τό Πάσχα, Περί Ἐκκλησίας* καί *Περί παρθενίας*· *Mēmrè* = Λόγοι, ὅπως *Περί πίστεως, Εἰς τόν Κύριον ἡμῶν, Παραινετικοί, Περί μετανοίας,* Εἰς βιβλικά χωρία, *Περί ματαιότητος,* Εἰς ἑορτάς, Εἰς μάρτυρας, *Περί πάθους, Περί προνοίας* κ.ἄ.· *πεζά,* ὅπως *Πρός Ὑπάτιον, Πρός Δόμνον, Ὑπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν* καί *τήν Ἔξοδον, Εἰς τό Διατεσσάρων* καί *ἀποσπάσματα* ἐξηγητικά σέ *«Σειρές»*.

Δυστυχῶς ἡ αὐστηρή ποιητική μορφή τῶν mādrāšè καί mēmrè δέν διατηρήθηκε στίς ἑλληνικές μεταφράσεις , μολονότι σέ μερικές ὑπάρχει ὁ τίτλος *«Λόγος ἑπτασύλλαβος»* ἤ *«Λόγος τετρασύλλαβος»* (Ass. gr. I 181, 182). Οἱ περισσότερες ὅμως ὁμιλίες ἔχουν σαφῶς διάθεση ποιητική καί σέ ὁρισμέ-

νες περιπτώσεις (π.χ. ὁμιλίες *Εἰς τό πάθος* καί *Εἰς τόν Σταυρόν*: Β. Ψευτογκᾶ, Ὁμιλίαι εἰς τό πάθος..., σσ. 126, 206-208) τμῆμα τοῦ κειμένου τους μπορεῖ νά διαρρυθμιστεῖ σέ ἰσοσύλλαβους στίχους, ἑπτασύλλαβους κυρίως, κάτι πού ὑπενθυμίζει ρυθμικές ὁμιλίες ἑλλήνων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων.

Οἱ ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἐφραίμ, στά συριακά καί τά ἑλληνικά, διακρίνονται σέ γενικές, πού εἶναι παλαιές, καί σέ τμηματικές, πού εἶναι κυρίως νέες καί δή κριτικές. Οἱ πρῶτες, στίς ὁποῖες παραπέμπουμε συντετμημένα, εἶναι οἱ ἑξῆς:

Ass syr. I-III: P.B. et St. Ev. Assemani, Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant graece, latine, syriace, in sex tomos distributa..., Roma 1732/43 (τρεῖς τόμοι συρολατινικοῦ κειμένου).

Overbeck: J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei..., Oxford 1865 (συριακό κείμενο χωρίς μετάφραση).

Lamy: Th. Lamy, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, I-IV, Mechliniae 1882, 1886, 1889, 1902 (συριακό κείμενο μέ λατινική μετάφραση).

Ass gr I-III: J. S. Assemani, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἐφραίμ τοῦ Σύρου τά εὑρισκόμενα πάντα, I-III, Roma 1732, 1743, 1746 (ὁ «ἕλληνας Ἐφραίμ» καί λατινική του μετάφραση, ἐκτός λίγων λατινικῶν κειμένων στό τέλος τοῦ III τόμου χωρίς ἀντίστοιχο ἑλληνικό. Ὑπάρχει καί μεταγλώττιση τοῦ «ἕλληνα-Ἐφραίμ» σέ ἁπλούστερα ἑλληνικά: Λόγοι καί παραινέσεις τοῦ ὁσίου... Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. Εἰς ἁπλῆν φράσιν μεταγλωττισθέντες... παρ' Ἱεροθέου ἱερομονάχου Ἰβηρήτου, Ἐνετίησι 1720· Μ. Δ. Σακκορράφου, Τά τοῦ ὁσίου... Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἀσκητικά, εἰς τήν καθομιλουμένην μετενεχτέντα νῦν τό δεύτερον..., Ἀθήνα 1935. Κυκλοφόρησαν ἐπίσης καί συνόψεις τῶν ἔργων αὐτῶν).

Γιά τίς κάθε εἴδους μεταφράσεις τοῦ «ἕλληνα Ἐφραίμ» λεπτομερεῖς ἀναγραφές καί ἐκδόσεις βλ. *CPG* II 3905-4175.

I. ΕΡΓΑ ΣΤΗΝ ΣΥΡΙΑΚΗ

1. Ἐποχῆς Νισίβεως (μέχρι τό 363):

Περί πίστεως (ἤ Πρός ἐρευνῶντας) ὕμνοι 87 κατά τῶν τριαδολογικῶν αἱρέσεων, οἱ ὁποῖες κατά τόν Ἐφραίμ ὀφείλονται στήν ἑλληνική φιλοσοφία.

Ass syr III 1-164. E. BECK: *CSCO* 154-155/syr. 73-74.

Κατά αἱρέσεων, ὕμνοι 56.

Ass syr II 437-560. E. BECK: *CSCO* 169-170/syr. 76-77.

Περί πίστεως, λόγοι 6.

Ass syr III 164-208. E. BECK: *CSCO* 212-213/syr. 88-89.

Εἰς τόν παράδεισον, ὕμνοι 15. Περιγράφει μέ πολλή φαντασία τόν παράδεισο μέ ἀφορμή ὅ,τι γνωρίζουμε γιά τόν παράδεισο τοῦ Ἀδάμ.

Ass syr III 562-598 (μόνο οἱ 1-12). OVERBECK 339-351 (μόνο 13-15). E. BECK: *CSCO* 174-175/syr 78-79. LAVENANT R.: *SCh* 137.

Εἰς τόν Κύριον ἡμῶν λόγος. Χριστολογικοῦ ἀλλά καί τριαδολογικοῦ περιεχομένου.

LAMY I 147-274. E. BECK: *CSCO* 270-271/syr 116-117.

Ποιήματα Νισιβιανά (77 ὕμνοι, ἀπό τούς ὁποίους χάθηκαν οἱ ὕμνοι 8 καί 22-24). Ἱστορικοοικοδομητικοῦ περιεχομένου. Περιγράφουν (1-21) τόν περσορωμαϊκό πόλεμο γιά τήν Νίσιβη καί τά τῶν ἐπισκόπων αὐτῆς Ἰακώβου καί Vologeses. Οἱ λοιποί ὕμνοι, πού γράφηκαν μετά τό 363, ἀναφέρονται στίς πόλεις Ἔδεσσα καί Haran (25-34) καί σέ θέματα ἐσχατολογικά (35-77).

G. BICKEL, S. Eph. Syri Carmina Nisibena..., Λειψία 1866. E. BECK: *CSCO* 218-219 καί 240-241/syr 92-93 καί 102-103. CH. RENOUX, Éph. de Nisibe, Mēmrè sur Nicomédie. Édition des fragments de l' original syriaque et de la version arménienne (καί γαλλ. μετάφρ.): *PO* 37, 2-3 No 172-173.

Κατά Ἰουλιανοῦ ὕμνοι 4. Περιέργως ἐπαινεῖται ὁ ἀρειανόφρων αὐτοκράτορας Κωνστάντιος.

OVERBECK 3-20. E. BECK: *CSCO* 174-175/syr 78-79.

Εἰς τήν Γέννησιν καί τά Ἐπιφάνεια τοῦ Κυρίου ὕμνοι 16.

Ass syr II 396-436. LAMY I 5-144. E. BECK: *CSCO* 186/syr 82-83.

Εἰς τήν νηστείαν ὕμνοι. Ἐκφωνήθηκαν κατά τήν μεγάλη Τεσσαρακοστή.

LAMY II 647-678 καί 685-694. E. BECK: *CSCO* 246-247/syr 106-107.

Περί Πάσχα: Εἰς τά Ἄζυμα-Εἰς τήν Σταύρωσιν-Εἰς τήν Ἀνάστασιν ὕμνοι.

LAMY I 567-714 καί II 741-774. E. BECK: *CSCO* 248-249/syr 108-109.

8 Λόγοι: **Παραινετικοί 3, Περί ματαιότητος, Νουθεσία, Εἰς Ἠσαΐου 26, 10, Περί μετανοίας 2.**

E. BECK: *CSCO* 305-306/syr 130-131.

4 Λόγοι: **Περί Νινευΐ καί Ἰωνᾶ, Νουθεσία, Εἰς τήν ἑορτήν τοῦ Ὡσαννά, Περί τῆς ἁμαρτωλοῦ γυναικός.** Ἡ γνησιότητά τους καί μάλιστα τῆς τελευταίας δέν εἶναι ἀπόλυτα βεβαιωμένη.

E. BECK: *CSCO* 311-312/syr 134-135.

; *α ἐποχῆς Ἐδέσσης (363-373):*

; ..ς **Ὑπάτιον** καί **Πρός Δόμνον** (πεζός λόγος). Κατά εἱμαρμένης καί κα, ι τῶν γνωστικῶν θεωριῶν τῶν Μάνη, Μαρκίωνα καί Βαρδεσάνη. Ἀποσπάσματα σέ παλίμψηστο κώδικα ΣΤ' αἰ.

OVERBECK 21-73, 132. C. W. MITCHEL-A. A. BEVAN-F. C. BURKITT, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, I-II, Λονδίνο 1912, 1921.

Ὑπόμνημα εἰς τό Διατεσσάρων (Εὐαγγέλιον τοῦ Τατιανοῦ). Ἔργο μεγάλης σημασίας γιά τήν ἱστορία τῶν εὐαγγελικῶν κειμένων.

L. LELOIR, Commentaire de l' Évangile concordant. Texte syriaque..., Dublin 1963. Βλ. καί *CSCO* 137/arm I (ἀρμεν. μετάφραση) καί *SCh* 121 (γαλλική μετάφρ.). G. A. EGAN: *CSCO* 291/arm 5.

Ὑπομνήματα εἰς τήν Γένεσιν καί τήν Ἔξοδον (μέχρι κεφ. 32, 26). Ἀποδίδει ἀπόλυτη ἱστορικότητα στήν διήγηση τῆς δημιουργίας καί χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα συμβολισμό.

Ass syr I 1-155· 194-225. R. M. TONNEAU: *CSCO* 152-153/syr 71-72.

Περί Ἐκκλησίας ὕμνοι. Σώζονται οἱ ὕμνοι 8-32 πού ἀναφέρονται σέ διάφορα θέματα: ἐλευθέρα βούληση, δικαιοσύνη καί ἔλεος τοῦ Θεοῦ, θεία πρόνοια, νέκρωση παθῶν, Γένεση 3, 6 καί θαύματα, πάθος καί ἀνάσταση Κυρίου. Περιλαμβάνονται ἐπίσης προσευχές καί παραινέσεις.

Ass syr II 318-327· III 318-367, 555-561, 603-629. LAMY II 717-742. E. BECK: *CSCO* 198-199/syr 84-85.

Περί παρθενίας ὕμνοι. Συλλογή 52 ὕμνων καί λόγων περί διαφόρων ἀσκητικῶν θεμάτων κυρίως γιά μοναχούς, ἀλλά καί γιά λειτουργική χρήση.

LAMY II 773-823· IV 497-670. I. E. RAHMANI, Hymni de virginitate..., Sarfeh 1906. E. BECK: *CSCO* 223-224/syr 94-95.

Ὕμνοι 13 εἰς ὁμολογητάς καί μάρτυρας.

LAMY III 634-696 καί 741-936.

Sermones Rogationum.

LAMY III 36-54 καί 64-115.

Ἐπιστολή πρός Πούβλιον. Μᾶλλον γνήσιο κείμενο πού ἐκδόθηκε πρόσφατα.

P. BROCK, Ephrem's letter to Publius: *Mu* 89 (1976) 261-305.

3. Ἔργα ἀμφίβολης γνησιότητας:

Τά περισσότερα ἔργα, πού στά χειρόγραφα ἤ στίς μή κριτικές ἐκδόσεις ἀποδίδονται στόν Ἐφραίμ, εἶναι σαφῶς νόθα ἤ ἀμφίβολης γνησιότητας, ὅπως τά παρακάτω:

Sermones de reprhensione – Sermones de Nicomedia – Ὕμνοι διάφοροι – In martyres – In 40 martyres Sebastes – Σειραί εἰς παλαιοδιαθηκικά χωρία – Vita Abrahamii Qidunaja – Hymni de Nativitate et ieiunio – De sacrificio Isaaci – De Job – Contra Iudaeus – De caritate – Sermones 8 de passione – Sermo de Providentia – De luctu Satanae contra homines – Sermo de Psalm. 110, 10 – Exhortatio ad patientiam – De paenitentia – De ascesi monastica – De Antichristo et novissimis – De defunctis – Cantica matutina – Cantica ad mensae benedictionem καί ἄλλα πολλά (κυρίως στίς ἐκδόσεις Assemani, Lamy καί Overbeck).

II. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

1. Ἑλληνικές

α. Πιστές στό συριακό πρωτότυπο:

Εἰς τόν προφήτην Ἰωνᾶν καί περί μετανοίας Νινευϊτῶν: D. Hemmerdinger-Iliadou: *Mu* 80 (1967) 52-74. Βλ. *Ass syr* II 359-387.

Εἰς τούς ὁμολογητάς καί τούς μάρτυρας (ὕμνος 4ος): *Ass gr* I 47-48: Βλ. Lamy III 668, 670, 672.

β. Ἐπεξεργασίες ποικίλης ἐκτάσεως γνήσιων καί μή ἔργων τοῦ Ἐφραίμ:

Λόγος ἀσκητικός: *Ass gr* I 40-70. Ἐπεξεργασία τοῦ συρ. *«Περί ἱκεσίας»* (Lamy 335-361) καί ἄλλων κειμένων. Περιέχει καί τόν ὕμνο 2 *«Εἰς τούς ὁμολογητάς καί τούς μάρτυρας»* (*Ass gr* I 47-48).

Λόγοι 3 εἰς τήν δευτέραν παρουσίαν...: *Ass gr* II 192-230 καί 247-258. Βλ. Lamy 180-212, 304, 325.

Διαθήκη (τοῦ Ἐφραίμ). *Ass gr* II 230-247: Βλ. *CSCO* 334, σσ. 43-69/ καί 335, σσ. 53-80. Τό ἔργο δέν θεωρεῖται γνήσιο.

Περί γλωσσαλγίας καί παθῶν: *Ass gr* II 279-289. Εἶναι μετάφραση μέ προσθαφαιρέσεις τοῦ συρ. *«Περί ἱκεσίας»:* Lamy IV 312-356.

Εἰς τήν γυναῖκα τήν ἁμαρτωλόν: *Ass gr* II 297-306. Βλ. *CSCO* 311/syr 134, σσ. 78-87.

Πρός τούς ζητοῦντας τοῦ Υἱοῦ τήν φύσιν: *Ass gr* III 418-424. Ἐξαρτᾶται ἀπό τούς ὕμνους *«Περί πίστεως»: CSCO* 154/syr 73, σσ. 9 καί 33.

Περί τοῦ ληστοῦ: *AB* 85 (1967) 433-439.

Λόγος εἰς τόν Ἀβραάμ καί τόν Ἰσαάκ: S. I. Mercati, S. Ephraem Syri. Opera, I 1, Roma 1915, σσ. 107-111.

Λόγος εἰς τόν Σταυρόν καί περί μετανοίας καί τῆς δευτέρας... παρουσίας: Β. Ψευτόγκα, Αἱ περί Σταυροῦ καί Πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 202-216.

Λόγος εἰς τόν Σταυρόν καί εἰς τήν δευτέραν παρουσίαν καί περί ἀγάπης καί ἐλεημοσύνης: *Ass gr* II 247-258.

Λόγος ἕτερος εἰς τούς κεκοιμημένους πατέρας: *Ass gr* I 175-180.

Λόγος περί κατανύξεως: *Ass gr* I 154-158.

Λόγος εἰς τήν Μεταμόρφωσιν: *Ass gr* II 41-49.

Ὁμιλία εἰς τήν πόρνην: *Ass gr* III 385-395. Βλ. Lamy, I 313-338.

Ἔλεγχος αὐτοῦ καί ἐξομολόγησις: *Ass gr* I 119-144.

Ἀνέκδοτα (ἀδιερεύνητης ἀντιστοιχίας πρός τά συριακά): Ἔχουν ἐπισημανθεῖ *Ἐπιτίμια* 36, *Βίος τοῦ ἁγ. Ἀνδρονίκου, Λόγος ἐν τῷ Σταυρῷ ἐπί τῶν ἐγκαινίων καί περί τοῦ ἁγ. ξύλου τοῦ Σταυροῦ, Περί τῆς κτίσεως καί τοῦ τιμίου Σταυροῦ, Εἰς τόν τίμιον καί ζωοποιόν Σταυρόν, Περί Ὑψώσεως τοῦ Σταυροῦ, Ὅτε οἱ μάγοι παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα, Εἰς τόν Ἀβραάμ καί τόν Ἰσαάκ, Περί τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἄβελ τῆς ἀναιρέσεως, Δέησις, Περί κατανύξεως, Πῶς ὁ ληστής πρό τῆς Ἀναστάσεως εἰσῆλθεν εἰς τόν Παράδεισον, Λόγος ἐπί τοῖς ἐγκαινίοις τῆς Ἀναστάσεως καί περί τοῦ τόπου τοῦ μνήματος, Λόγος τῇ ἁγ. καί Μεγάλῃ Παρασκευῇ* (κακῶς ἀποδίδεται καί στόν Χρυσόστομο), *Προσευχή εἰς τά Φῶτα, Εἰς τό μαρτύριον τοῦ ἁγ. Βονιφατίου*, καί μερικά *ἀποσπάσματα* (*CPG*, I 4101-4117). Β. Ψευτόγκα, Αἱ περί Σταυροῦ καί Πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., σσ. 127-131. D. Iliadou: *ΕΕΒΣ* 42 (1975/6) 369-371.

γ. Χωρίς ἀντιστοιχία σέ συριακό κείμενο:

Περί ἀρετῶν καί κακιῶν: *Ass gr* I 1-18.
Ἔλεγχος αὐτῷ καί ἐξομολόγησις: 18-23.
Λόγος κατανυκτικός: 23-28.
Περί τῶν παθῶν: 144-147.
Περί μετανοίας: 148-153.
Λόγος κατανυκτικός: 158-161.
Λόγος εἰς τούς κεκοιμημένους πατέρας: 172-175.
Ὅτι οὐ δεῖ γελᾶν... ἀλλά μᾶλλον κλαίειν καί πενθεῖν ἑαυτούς: 254-258.
Μακαρισμοί. Κεφάλαια ΝΕ': 282-292.
Μακαρισμοί ἕτεροι. Κεφάλαια Κ': 292-299.

Εἰς τόν πάγκαλον Ἰωσήφ: *Ass gr* II 21-41.
Περί ὀρθοῦ βίου: 56-72.
Ἐγκώμιον εἰς τούς Τεσσαράκοντα μάρτυρας: 341-356.
Ἐρωτήσεις καί ἀποκρίσεις: 377-393.
Περί παρθενίας: *Ass gr* III 74-79.
Περί μετανοίας: 79-81, 81-83.
Περί τοῦ σημείου τοῦ Σταυροῦ τοῦ μέλλοντος φανῆναι ἐν τῷ οὐρανῷ: 144-148.
Περί κρίσεως καί ἀναστάσεως: 148-150.
Περί ἀποταγῆς ἐρωτήσεις Ε′: 215-219.
Περί πανοπλίας πρός τούς μοναχούς: 219-234.
Εἰς Ἠλίαν τόν Προφήτην: 240-243 (καί Mercati 201-223).
Λόγος περί τοῦ πάθους τοῦ Σωτῆρος: 244-248.
Ἐγκώμιον εἰς Μάρτυρας: 248-254.

δ. Ἀμφίβολης γνησιότητας. Π.χ.:

Εἰς δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου...: *Ass gr I* 167-171.
Περί φόβου ψυχῶν: 183-187.
Περί ψυχῆς ὅταν πειράζηται ὑπό τοῦ ἐχθροῦ: 193-198.
Περί μακαρισμῶν καί ταλανισμῶν: *Ass gr* II 334-335.
Τό «δύο ἔσονται ἐν τῷ ἀγρῷ»: *Ass gr* III 23-24.
Περί θείας χάριτος: 42-47.
Κατήχησις περί ἐργασίας ἀγαθῶν ἔργων: 396.

2. Μή ἑλληνικές μεταφράσεις χωρίς (ἤ μέ ἐλάχιστη) ἀντιστοιχία πρός τόν «Ἕλληνα-Ἐφραίμ»:

α) Λατινικές:

Sermo de resurrectione et iuditio et de regno caelorum...: *Ass gr* III 553-557.
Sermo de sanctissimae dei genitricis virginis Mariae laudibus: 575-577.
De die iudicii: 579-581.
Dicta (ρητά) sancti Ephraemi: 581-587. Ἔργο ἔντονα συμπιληματικό.
Admonitio de oratione vel sermonibus otiosis: 587-588 (καί G. Morin: *CCL* 103, σσ. 303-306).
Liber de paenitentia: *Ass gr* III 589-599.
In nativitate Domini canticum: 600-601.
De Maria et Magis canticum: 601-603.
Oratio in nativitate Domini: 603.
Hymnus: 604-605.
Precatio I et II: 605 καί 606-607.
De sanctissimis et vivificantibus christianis sacramentis: 608-610.
Admonitio ut genua in oratione flectantur et de verbis otiosis: G. Morin: *CCL* 103, σσ. 319-323.

β) Ἀρμενικές:

Ὑπομνήματα εἰς τάς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου (καί τῆς Γ' *Πρός Κορινθίους*, πού τήν θεωρεῖ γνήσια): S. Ephraemi Syri commentarii in Epist. D. Pauli a patribus Mekitharistis translati, Βενετία 1893.

Ὑπομνήματα εἰς τάς Πράξεις Ἀποστόλων: W. Akinian, Wien 1921. *«Σειραί»* εἰς **Πεντάτευχον, Ἰησοῦν τοῦ Ναυῆ, Ἰουδίθ, Σαμουήλ, Βασιλειῶν, Ἀριθμούς**: Mechitaristae, Ephraem. Opera armenica, IV, Βενετία 1836.

Ὑπομνήματα εἰς Ἰώβ (ἀποσπάσματα): A. Vardanian: *Handes Ams.* 26 (1912) 617-626, 666-671.

Λόγος εἰς τόν Ἐνώχ καί τόν Ἠλίαν: Mechitaristae, Ephraem. Opera armenica, IV, Βενετία 1836, σσ. 79-97.

Προσευχή (Precatio): 252-255.

Λόγος εἰς τήν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν: 5-8.

Λόγος πανηγυρικός εἰς τόν Τίμιον Σταυρόν: 69-78.

Λόγος περί νηστείας: 179-183 (καί ἀπόσπασμα: 224).

Περί προσευχῆς (ἀπόσπασμα): 224-225.

Κανόνες 8: V. Hakovian, Kanonagirkʻ Hayokʻ, II, Erevan 1971, σσ. 55-58.

γ) Κοπτικές:

Ἐπιστολή πρός μαθητήν: E. A. W. Budge, Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt, London 1914, σσ. 179-183 καί 431-453 (μετάφρ.).

Περί τοῦ Ἀντιχρίστου – Κατηχήσεις – Ἀποσπάσματα: T. Orlandi, Elementi di lingua e letteratura copta, Milano 1970, σ. 118 καί εἰς *CSCO* 150, σσ. 121-138 καί 151, σσ. 99-110 (μετάφρ.).

δ) Γεωργιανικές:

Περί τοῦ θανάτου τοῦ Σωτῆρος καί τοῦ Διαβόλου: I. Imnaišvili, Kʻ artʻ uli enis istoriuli kʻ restomatʻia, II, Tiflis 1971, σσ. 25-32.

Ρητόν περί νηστείας καί μετανοίας: B. Outier: *Bedi kartlisa* 32 (1974) 112-117.

Λόγος εἰς τούς κεκοιμημένους: A. Šanidze, Sinuri, mravaltʻavi 864 clisa, Tiflis 1959, σσ. 263-265.

Μετάνοια τοῦ ἁγ. Ἐφραίμ: I. Abuladze, Mamatʻa scavlani X da XI s.-tʻa xelnacerebis mixedvit, Tiflis 1955, σσ. 183-187.

Διδασκαλία πρός μοναχούς διαβιοῦντας κατά μόνας: 188-199.

Ἐξήγησις τοῦ ΣΤ' Ψαλμοῦ (περί νηστείας καί μετανοίας): 200-205.

Λόγος περί θανάτου καί ἐξόδου τῆς ψυχῆς ἐκ τοῦ σώματος: 220-227.

Λόγος περί κοινωνίας: I. Imnaišvili, Sakitʻhavi cignijval kartʻul enasi, I, Tiflis 1963, σσ. 44-45.

Περί Ἀδάμ, Περί νηστείας καί μετανοίας, Διδασκαλία, Ἐξήγησις περί τοῦ Ἀδάμ: Βλ. G. Garitte: *CSCO* 165/subsidia 9, σσ. 288, 17-290, 24 (ἀνέκδοτα).

Εἰς τό ἅγ. Σάββατον..., Εἰς τήν δευτέραν παρουσίαν..., Εἰς τόν προφήτην Ἠλίαν καί τόν Ἀρχάγγελον Μιχαήλ: Βλ. G. Peradze: *OC* 3, 5 (1930) 85 No 8, 9, 12.

ε) 'Αραβικές:

Εἰς τήν ἀποδημίαν τοῦ 'Αβραάμ καί τῆς Σάρρας – Εὐχαί διάφοροι – Εἰς τήν ἀγάπην, τήν μετάνοιαν καί τήν τελικήν κρίσιν – Εἰς τόν ἅγιον 'Ηλίαν – Περί ἀγάπης καί νηστείας – Εἰς τήν γέννησιν τῆς Παρθένου Μαρίας – Εἰς τόν μισοῦντα τόν κόσμον – Πανηγυρικός εἰς τήν Παρθένον Μαρίαν – Περί διακρίσεως καλοῦ καί κακοῦ – Περί νηστείας καί μετανοίας – Περί βαπτίσματος – Εἰς τά Βαΐα – Περί τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου – Περί τοῦ Τυφλοῦ – Περί τῆς λαμπρᾶς ἡμέρας τοῦ Πάσχα (ὅλα ἀνέκδοτα): G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I, Vaticano 1944, σσ. 421-433. G. Troupeau, Catalogue des manuscrits arabes, I, Paris 1972 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). J. M. Sauget: *AB* 88 (1970) 428, 433, 438, 448, 450, 457-8, 462. K. Samir: *OCP* 39 (1973) 307-332.

στ) Σλαβικές:

Λόγος περί κρίσεως – Λόγος περί ἀγώνων – Περί σωτηρίας τῆς ψυχῆς καί κατανύξεως – Παραίνεσις περί δικαίων καί ἁμαρτωλῶν – Λόγος ψυχωφελής καί περί ταπεινοφροσύνης (ἀνέκδοτα): D. Hemmerdinger-Iliadou, L' Éphrem slave et sa tradition manuscrite: *Geschichte der Ost-und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen,* Wiesbaden 1968, σσ. 92-96. C. Bojkovsky, Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers (κείμενο ἑλλην., σλαβικό καί γερμανική μετάφρ.), Freiburg 1984.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

'Ιστορικοφιλολογικά:

S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum, III, Mödling 1938, σσ. 93-165. A. VÖÖBUS, Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften die unter dem Namen Ephraem des S. überliefert sind: *OC* 39 (1955) 48-55 (βλ. καί 41 [1957] 97-101· 42 [1958] 41-43). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Literary, Critical and Historical Studies in E. the S., Stockholm 1958. J. P. DE JONG, La connection entre le rite de la consignation et l' épiclèse dans s. Éph.: *SP* 2 (1956) 29 ἑξ. G. GARITTE, Vies géorgiennes de S. Syméon Stylite l' Ancien et de S. Éph., Louvain 1957. O. ROUSSEAU, La rencontre de S. Éph. et de S. Basile: *OrSy* 2 (1957) 261-284 καί 3 (1958) 73-90. L. MARIÈS-FR. GRAFFIN-L. FROMAN, Mimré de s. É. sur la bénédiction de la table: *OrSy* 4 (1959) 73-109, 163-192, 285-298. E. BECK, Des hl. E. Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba: *CSCO* 232/syr 141 (βλ. καί *CSCO* 334/syr 375). A. DE HALLEUX, Une clé pour les hymnes d' É. dans le ms Sinai syr. 10: *Mu* 85 (1972) 171-199. K. SAMIR, Eine Homilien-Sammlung Eph. Codex Sinaiticus Arabicus Nr. 311: *OC* 58 (1974) 51-75. A. GUILLAUMONT, Hébreu et araméen: *AEHESHP* 1973/4, σσ. 125-130. B. OUTTIER, S. Éph. d' après ses biographies et ses oeuvres: *ParOr* 4 (1973) 11-33. P. M. RONCAGLIA, Essai de bibliographie sur s. Eph.: *ParOr* 4 (1973) 343-370. K. SAMIR, Compléments de bibliographie éphrémienne: *ParOr* 4 (1973) 371-391. M. O. J. SAUGET, Le dossier éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226...: *OCP* 42 (1976) 426-458. W. STROTHMANN, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, Wiesbaden Harrassowitz 1981. E. BECK, Das Bild vom Weg mit Meilensteinen

und Herbergen bei Ephräm: *OC* 65 (1981) 1-39. A. DE HALLEUX, Saint Éphrem le Syrien: *RThL* 14 (1983) 328-355. N. EL-KHOURY, The use of language by Ephraim the Syrien: *SP* 16 (1985) 93-99. J. SCHAMP, Éphrem de Nisibe et Photius. Pour une chasse aux textes à travers la Bibliothèque: *Mu* 98 (1985) 293-314. F. J. THOMSON, The true origin of two homilies ascribed to Ephraem Syrus allegedly preserved in Slavonic: *'Αντίδωρον* Hommage à M. Geerard, I, Wetteren Ed. Cultura 1984, σσ. 13-26. E. BECK, Ephräms des Syrers Hymnik: Liturgie und Dichtung. Ein interdiziplinäre Kompendium (πρός τιμήν τοῦ G. Duerig), I: Historische Präsantation, ἔκδ. H. Becker καί R. Kaczynski, St. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 345-379.

Γιά τόν «Ἕλληνα Ἐφραίμ»:

C. EMERAU, S. Éph. le syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Paris 1918. N. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Ὁ Ἐ. ὁ Σῦρος ἐν τῇ ἑλλην. ὑμνογραφίᾳ: *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati*, Roma 1957, σσ. 392-404. D. HEMMERDINGER-ILIADOU, Les doublets de l' édition de l' Éphrem grec par Assemani: *OCP* 24 (1958) 371-382 (βλ. καί εἰς *DSp* II 1, 800-815). ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, L' authenticité sporadique de l' É. grec.: *Akten des XI Internationale Byzantinisten-Kongresse*, München 1960, σσ. 232-236. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, Vers une nouvelle édition de l' É. grec: *SP* 3, σσ. 72-80. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, Les citations évangéliques de l' É. grec: *Βυζαντινά* 5 (1973) 313-393. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινή ὑμνογραφία, Α', Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 98-102 κ.ἀ. Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ, Τό «Ὑπομνηστικόν» τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα καί τό πεζό πρότυπό του: *ΕΕΒΣ* 39/40 (1972/3) 60-74. M. AUBINEAU, Textes... d' Éph. et de Chrysostome: *Mu* 88 (1975) 113-123. D. ILIADOU, Ephrem. Versions greque, latine et slave. Addenda et corrigenda: *ΕΕΒΣ* 42 (1975/6) 320-373. Δ. ΔΡΙΤΣΑ, Ὁ εὔρυθμος πατερικός λόγος..., Ἀθήνα 1986.

Θεολογικά:

L. HAMMERSBERGER, Die Mariologie des Eph., Innsbruck 1938. C. MARTIN EDSMAN, Le baptême du feu, Uppsala 1940, σσ. 94 ἑξ. E. BECK, Die Theologie des hl. E. in seinen Hymnen über den Glauben (*StA* 21), Roma 1949. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le baptême chez s. Éph.: *OrSy* 1 (1956) 111-136. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ephraems Reden über den Glauben (*StA* 33), Roma 1953. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Eucharistie bei Ephraem: *OC* 38 (1954) 41-67. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ascétisme et monachisme chez s. Éph.: *OrSy* 3 (1958) 273-298. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm: *OC* 42 (1958) 19-40. L. LELOIR, Doctrines et méthode de s. É. d' après son commentaire de l' Évangile Concordant (*CSCO* 220 subsidia 18), Louvain 1961. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Handes Amsorya* (1961) 449-466 (χριστολογία τοῦ *Διατεσσάρων*). W. CRAMER, Die Engelvorstellungen bei E., Rom 1965. T. JANSMA, Ephraem on Exodus II 5. Reflexions on the interplay of human freewill and divine providence: *OCP* 39 (1973) 5-28. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A study in early syriac tradition (βάσει Ἀφραάτη καί Ἐφραίμ), Cambridge Univ. Pr. 1975. A. DE HALLEUX, Mar Éphrem théologien: *ParOr* 4 (1973) 35-54. J. GRIBOMONT, Le triomph de Pâques d' après s. Éphr.: *ParOr* 4 (1973) 147-189. G. SABER, La typologie sacramentaire et baptismale de s. É.: *ParOr* 4 (1973) 73-91. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La théologie baptismale de s. É., Kaslik (Λίβανος) 1974. M. SCHMIDT, Influence de S. Éph. sur la littérature latine et allemande du début du Moyen Âge: *ParOr* 4 (1973) 325-341. N. EL KHOURY, Die Interpretation der Welt bei Eph. dem Syrer, Tübingen 1976. J. MARTIKAINEN, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des S. Eine systematische theologische Untersuchung, Abo Academi 1978. E. BECK, Die Hyle bei Markion nach E.: *OCP* 44 (1978) 5-30. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus (*CSCO* 391/subsidia 55),

Louvain 1978. TOY IΔΙΟΥ, Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre (*CSCO* subsidia 58), Louvain 1980. TOY IΔΙΟΥ, Τέχνη und τεχνίτης bei dem Syrer Ephräm: *OCP* 47 (1981) 295-331. G. NOUJAIM, Antropologie et économie du salut chez S. Éphrem. Autour des notions de Ghalyata, Kasyata et Kasya, Rome 1980 (πολυγρ. διατριβή). TOY IΔΙΟΥ, Essai sur quelques aspects de la philosophie d' Éphrem de Nisibe: *ParOr* 9 (1979/80) 27-50. J. MARTIKAINEN, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug, Wiesbaden Harrassowitz 1981. E. BECK, Glaube und Gebet bei Ephräm: *OC* 66 (1982) 15-50. TOY IΔΙΟΥ, Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen in Mittelalter...*, ἐκδ. M. Schmidt καί C. Geyer, Regensburg 1982, σσ. 239-277. M. SCHMIDT, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in deutschen Mystik: στό παραπάνω συλλογικό ἔργο, σσ. 278-301. P. YOUSIF, Typologie und Eucharistie bei Ephräm und Thomas von Aquin: στό παραπάνω συλλογικό ἔργο, σσ. 75-107. D. D. BUNDY, Ephrem's critique of Mani. The limits of knowledge and the nature of language: *Gnosticisme et monde hellénistique...* par J. RIES..., Louvain 1982, σσ. 289-298. P. YOUSIF, L' eucharistie chez s. Éfrem de Nisibe (*OCh Analecta* 224), Roma 1984. BOU MANSOUR, La defence éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne: *OCP* 50 (1984) 331-346. TOY IΔΙΟΥ, Aspects de la liberté humaine chez saint Éphrem le Syrien: *EThL* 60 (1984) 252-282. M. SCHMIDT, Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters: *OC* 68 (1984) 27-57.

'Εξηγητικά-Βιβλικά:

J. MOLITOR, Der Paulustext des hl. Eph. aus einem armen. erhaltenen Paulinenkommentar, Rom 1938. L. LELOIR, L' évangile d' Éph. d' après les oeuvres éditées, Louvain 1958. TOY IΔΙΟΥ, L' original syriaque du commentaire de s. É. sur le Diatessaron: *Analecta Biblica* 11 (1959) 301-402. TOY IΔΙΟΥ, Le témoignage d' É. sur le Diatessaron: *CSCO* 227/subsidia 19. A. EGAN, A re-consideration of the authenticity of Ephrem's "An exposition of the Gospel": *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, 1, Münster 1970, σσ. 128-134. T. JANSMA, Beiträge zur Berichtung einzelnerstellen in Ephräms Genesiskommentar: *OC* 56 (1972) 59-79 (βλ. καί 55 [1971] 295-316· 58 [1973] 121-131). STEN HIDAL, Interpretatio syriaca (γερμ. μετάφρ. τῆς Chr. B. Sjöberg), Lund 1974. R. MURRAY, Der Dichter als Exeget. Der hl. E. und die heutige Exegese: *ZKTh* 100 (1978) 484-494. T. KRONHOLM, Motifs from Genesis I-11 in the genuine Hymns of E., with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition, Lund Gleerup 1978. E. BECK, Das Bild von Sauerteig bei E.: *OC* 63 (1979) 1-19. P. YOUSIF, St. Ephrem on Symbols in Nature...: *EChR* 10 (1978) 52-60. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, I: Les pères grecs et orientaux, Paris-Cerf 1980, σσ. 165-187. A. KOWALSKI, Rivestiti di gloria. Adamo ed Eva nel commento di sant' Efrem a Gen. 2, 25. Ricerca sulle fonti dell' esegesi siriaca: *Cristianesimo nella storia* 3 (1982) 41-60. E. BECK, Der syrische Diatessaronkommentar zu Jo. 1, 1-5: *OC* 67 (1983) 1-31.

81. ΜΑΡΚΕΛΛΟΣ ΑΓΚΥΡΑΣ (+περίπου 374)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ ἐπίσκοπος Ἀγκύρας Μάρκελλος ἔδρασε ἀπό τό 325 καί δοκίμασε μάταια νά ἐπηρεάσει τήν θεολογική πορεία τῆς ἐποχῆς του. Εἶχε μικρή θεολογική καί φιλοσοφική παιδεία, ἐπισκόπευσε στήν μικρασιατική Ἄγκυρα, ἔλαβε μέρος στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο καί μετά, ὅταν οἱ ὀρθόδοξοι διώκονταν, ἔμεινε στό πλευρό τοῦ Ἀθανασίου, γεγονός πού τοῦ στοίχισε τήν ἐξορία περί τό 335/6, ἄν ὄχι ἐνωρίτερα. Ἐξόριστος στήν Ρώμη, ἀθωώθηκε ἀπό τήν ἐκεῖ σύνοδο τοῦ 341, ὅπως καί ἀπό τήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343), κάτι πού ὀφειλόταν στήν κάπως ἀκίνδυνη *Ἔκθεσιν πίστεως*, πού ὑπέβαλε στόν Ἰούλιο Ρώμης, καί στήν συμπαράσταση τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ τελευταῖος ὑπῆρξε πολύ ἐφεκτικός ἔναντι τοῦ Μαρκέλλου, ἴσως διότι ἀγνοοῦσε ἀρχικά τίς κακοδοξίες του ἤ στηρίχτηκε πολύ στήν παραπάνω ἔκθεση, ἀλλά κυρίως διότι στήν ἐποχή τῆς ἀρειανικῆς λαίλαπας καί τῶν διωγμῶν τῶν ὀρθοδόξων ὁ Μάρκελλος ὄχι μόνο ἔδειξε θάρρος κι ἐμμονή στήν ὀρθοδοξία, ἀλλά ἔγραψε περί τό 335 κατά τοῦ Σοφιστῆ Ἀστερίου καί τῶν ἀρειανῶν, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν τόν Μάρκελλο σαβελλιανό καί τόν καταδίκασαν πάλι, μέ διάταγμα τοῦ Κωνσταντίου (347).

Ἔκτοτε οἱ ἀπόψεις του γνώστηκαν εὐρύτατα καί ὁ Ἀθανάσιος ἔπαυσε νά τόν ὑποστηρίζει, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Μ. Βασίλειος ζητοῦσε τήν προσωπική καταδίκη του. Διδασκαλίες του εἶχαν ἤδη καταδικαστεῖ στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (341), τό ἐπίσημο *σύμβολο* τῆς ὁποίας εἶχε χαρακτήρα ἀντισαβελλιανικό καί ἀντιμαρκελλιανικό, διότι τόνιζε τρεῖς πραγματικές θεῖες ὑποστάσεις καί υἱοθετοῦσε τόν χαρακτηρισμό τοῦ Υἱοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα, ἄποψη πού εἶχε καταπολεμήσει ὁ Μάρκελλος. Ἀλλά καί στόν λεγόμενο τέταρτο τύπο *συμβόλου* τῆς ἴδιας συνόδου τονίζεται ἰδιαίτερα ἡ συνέχιση τῆς βασιλείας τοῦ Κυρίου, γιά τήν ὁποία ὁ Μάρκελλος δίδασκε ὅτι τελειώνει μέ τήν ἐπίγεια παρουσία τοῦ Λόγου. Τό ἀντιμαρκελλιανικό κλίμα συνεχίστηκε μέχρις ὅτου τόν καταδίκασε ὁριστικά ἡ Β' Οἰκουμενική Σύνοδος (381).

Ἡ συγγραφική σταδιοδρομία τοῦ Μαρκέλλου ἄρχισε μᾶλλον περί τό 335, ἐνῶ στό μεταξύ ὁ Ἀθανάσιος ἀγωνιζόταν νά στηρίξει τό κῦρος τῆς Νίκαιας καί νά δικαιώσει τό *ὁμοούσιος* μέ τήν θεολογία ὅτι ὁ Υἱός εἶναι *φυσικός* Υἱός. Τότε λοιπόν ὁ Μάρκελλος διαπίστωσε ὀρθά ὅτι ἔπρεπε νά δοθεῖ ἐξήγηση καί στό *πῶς ὑπάρχουν* ὁ Πα-

τήρ, ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα, δηλαδή πῶς τά τρία, πού ἔχουν τήν ἴδια φύση, εἶναι ἕνας Θεός. Τό πρόβλημα τοῦτο, πού δέν ἔλυσε οὔτε ὁ Ἀθανάσιος, λύθηκε ἀπό τό 364 καί μετέπειτα μέ τήν θεολογία τοῦ Βασιλείου περί τῶν ἰδιαιτέρων ἰδιωμάτων κάθε ὑποστάσεως καί τῆς ἀπόλυτα κοινῆς φύσεώς τους. Τήν ἀπάντησή του ὁ Μάρκελλος ὀργάνωσε σ' ἕνα φιλόδοξο ἔργο χωρίς ἐμποτισμό στήν θεολογική παράδοση καί μέ διάθεση βιβλικιστική, δηλαδή μέ στενή γραμματική ἑρμηνεία βιβλικῶν χωρίων πού ἀπομονώνει ἀπό τό πλαίσιό τους. Ἀπό τό πρῶτο αὐτό ἔργο του, τοῦ ὁποίου ἀγνοοῦμε τόν τίτλο, σώθηκαν μόνο ἀποσπάσματα. Ἀπό αὐτά συνάγουμε τίς βασικές θέσεις τοῦ συγγραφέα, πού ἀργότερα συνέταξε καί ἄλλα κείμενα μέ τόν ἴδιο σκοπό καί τίς ἴδιες ἰδέες, ἴσως λίγο καλυμμένες ἤ βελτιωμένες. Ὁ Μάρκελλος ἀντέκρουε τόν ἐπίσημο μέχρι τότε θεωρητικό τοῦ ἀρειανισμοῦ, τόν Ἀστέριο, ἀλλά δέν ἐκκινοῦσε ἀπό τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἀθέτησε διδασκαλίες (ὅπως π.χ. ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «εἰκών» τοῦ Πατέρα, ὅτι ὁ Χριστός θά ὑπάρχει καί θά βασιλεύει καί μετά τήν σταύρωσή του, ὅτι ἐνανθρώπησε κι *ἔγινε* θεάνθρωπος, διδασκαλίες ὅμως πού στήν *Ἔκθεσίν* του δεχόταν, σύμφωνα μέ δήλωση τῆς συνόδου στήν Σαρδική: Ἀθανασίου, *Ἀπολογητικός* Β' 45,1 κ.ἄ.) καί συγκρότησε οὐσιαστικά δικό του θεολογικό σύστημα, πού ἐξωτερικά ἔμοιαζε σαβελλιανικό.

Σύμφωνα μέ τό σύστημα τοῦ Μαρκέλλου στήν θεότητα ἐπικρατεῖ ἀρχικά εἶδος *ἡσυχίας*, ὅσο ἀκόμα ὁ Λόγος βρίσκεται στόν Θεό. Ὁ Λόγος εἶναι ἀΐδιος κι ἔχει τήν φύση τοῦ Θεοῦ. Ἡ κατάσταση αὐτή ἤ τό εἶναι τοῦ Θεοῦ κατανοεῖται ὡς ἀπόλυτα ἀδιαίρετη *δύναμις*, πού ἐκδηλώνεται ὡς *ἐνέργεια*. Μέ τόν ὅρο ἐνέργεια ἀντέκρουε τόν ὅρο ὑπόσταση, πού γιά τούς ἀρειανούς προϋπέθετε ἄλλη φύση. Ὁ Λόγος, παραμένοντας ἕνα πρόσωπο (*Ἀπόσπασμα* 76) μέ τόν Θεό, «ἐνεργείᾳ» δημιουργεῖ ὡς Υἱός τόν κόσμο καί μετά λαμβάνει σάρκα, χωρίς νά ἑνώνεται πραγματικά μέ αὐτήν. Ἔχουμε, λοιπόν, *«πλάτυνσιν»* τοῦ ἑνός Θεοῦ, τοῦ ἑνός προσώπου, σέ τριάδα (μέ τό ἅγ. Πνεῦμα), πού δέν σημαίνει τρία ὄντα, διότι ἡ πλάτυνση εἶναι ἀποτέλεσμα ἐνέργειας τοῦ μοναδικοῦ θείου εἶναι, ἡ ὁποία μάλιστα πραγματώνεται ὡς *οἰκονομία* (στήν ἱστορία) γιά τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ ὁποία γι' αὐτό θά ἔχει καί τέλος. Ἡ Τριάς δηλαδή μέ τό τέλος τῆς θείας οἰκονομίας θά παύσει νά εἶναι Τριάς, διότι Λόγος καί Πνεῦμα θά ἐπιστρέψουν, θά ἀνακεφαλαιωθοῦν, στό ἕνα, στήν *ἡσυχία*, ἀπό τήν ὁποία ὡς ἐνέργεια ἐκκίνησαν. Ὁ Υἱός, ὡς Λόγος, θά ἐπανέλθει στούς κόλπους τοῦ Θεοῦ καί ἡ παρουσία του, ὅπως εἶχε ἀρχή καί ὅριο χρονικό, ἔτσι θά ἔχει καί τέλος. Ἡ διδασκαλία του αὐτή διαδόθηκε τόσο πολύ καί θεωρήθηκε τόσο ἐπικίνδυνη, ὥστε κρίθηκε ἀναγκαῖο νά καταδικαστεῖ στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381) μέ τήν

φράση «οὗ (= τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος». Ἡ βασιλεία μάλιστα τοῦ Κυρίου εἶναι γιά τόν Μάρκελλο ὄχι τοῦ θείου Λόγου, ἀλλά τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖον αὐτός ἀνέλαβε. Ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός ἁπλῶς μέ τήν δύναμη τοῦ Λόγου θά βασιλεύσει γιά νά νικήσει τόν Διάβολο. Καί ὅταν τόν νικήσει δέν θά ἔχει λόγο ὑπάρξεως. Εἶναι φανερό πώς ἐδῶ ὑπάρχει ἀπέραντη σύγχυση, διότι οὐσιαστικά διακρίνονται τρία ὄντα:

α) ὁ Θεός Λόγος πού εἶναι ἀεί μέ τόν Πατέρα,

β) ὁ Υἱός μέ τόν ὁποῖο ἐν χρόνῳ δημιούργησε τά πάντα καί

γ) ὁ Ἰησοῦς Χριστός τῆς Μαρίας (δηλαδή μόνο ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Λόγου), τόν ὁποῖο ἀνέδειξε («ἐποίησεν») ὁ Θεός σέ Χριστό καί Κύριο. Ἰησοῦς ὅμως καί Χριστός ἔγινε ὁ Υἱός, πού δέν ἔχει δική του προσωπική ὑπόσταση, ἀφοῦ εἶναι ἀποτέλεσμα ἐνέργειας. Ἐνίοτε συγχέεται ὁ Λόγος μέ τόν Υἱό (διότι ὁ ἴδιος ὁ Μάρκελλος συνέβη νά χαρακτηρίσει τόν Υἱό ἀΐδιο, ἀλλά καί νά τόν χρονικοποιήσει σέ μεταγενέστερο ἔργο του: *Περί πίστεως* 34 καί 14) ἤ φαίνεται ὁ Υἱός ὡς περαιτέρω στάδιο ἐνέργειας τῆς θεότητας. Πάντως ἡ ἔλλειψη ὑποστάσεως τοῦ Υἱοῦ ἐξηγεῖ τό γιατί ὁ Χριστός δέν ἀποτελεῖ πραγματική ὑποστατική ἕνωση θείου καί κτιστοῦ, γιατί δέν εἶναι θεάνθρωπος, κάτι πού σημαίνει ἀνατροπή τῶν χριστολογικῶν καί σωτηριολογικῶν δεδομένων τῆς Παραδόσεως καί τῆς δυνατότητας γνώσεως τοῦ Λόγου (*Περί πίστεως* 17). Διδάσκει δηλαδή ἔμμεσα καί εἶδος ἀγνωστικισμοῦ, ἀφοῦ τελικά τόν Πατέρα γνωρίζει μόνο ὁ ἄγνωστος γιά μᾶς Λόγος καί ὄχι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, τόν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι γνωρίζουμε.

Μέ τίς προϋποθέσεις αὐτές διατυπώνει ἀκόμα εἶδος ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων, «ἀφανισμόν» κάθε ἀντίθετης ἐνέργειας (*Ἀπόσπ.* 121). Ὁ Λόγος καί ἡ καθόλου θεία οἰκονομία σκοπό ἔχουν τήν ὑποταγή καί προσαγωγή τῶν πάντων στόν Θεό. Ἡ προσαγωγή ἐπιτυγχάνεται μέ τήν πρόσληψη ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας κατά τήν ἐνσάρκωση. Ἡ προσληφθεῖσα μάλιστα ἀνθρωπότητα ταυτίζεται σαφῶς μέ τήν ἴδια τήν Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ, ἄποψη πού καλλιέργησε μετά ὁ Γρηγόριος Νύσσης. Ἡ Ἐκκλησία κατανοεῖται ὡς συνέχεια τῆς βασιλείας μετά τήν Σταύρωση (*Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας* 21).

Στά μεταγενέστερα ἔργα του ὁ Μάρκελλος (*Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας* καί *Περί πίστεως λόγος μείζων*, πού εἶχαν ἐκδοθεῖ ὡς ἀθανασιανά καί πού πρόσφατα ἡ ἔρευνα τά ἐπαναποδίδει, ἔστω μέ κάποιο δισταγμό, στόν Μάρκελλο) φαίνεται ὅτι προσπαθεῖ νά μειώσει κάπως τήν ἀρνητική ἐντύπωση πού εἶχε προκαλέσει τό πρῶτο κείμενό του. Τελικά ὅμως καμμία θεμελιώδης ἀντίληψη δέν ἀλλάζει στό σύστημά του, τό ὁποῖο κατασκεύασε γιά νά καταπολεμήσει

τούς ἀρειανούς καί νά ἐνισχύσει τίς ὀρθόδοξες θέσεις, ἀλλά μάταια. Ὁ ἀρειανισμός εὔκολα ἀνέτρεπε τό παράδοξο σύστημά του καί οἱ ὀρθόδοξοι ὄφειλαν στό πρόσωπό του νά καταπολεμήσουν ἕναν αἱρετικό, πού ὅμως ἐμφανιζόταν στό πλευρό τους, γεγονός πού καθυστέρησε τόν ἀντιμαρκελλιανικό ἀγώνα τῶν ὀρθοδόξων.

«πρό γάρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ Θεῷ τοῦ Λόγου» (*Ἀπόσπασμα* 103).

«ἀδύνατον γάρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μή πρότερον ἡ τριάς τήν ἀρχήν ἀπό μονάδος ἔχοι» (*Ἀπόσπασμα* 66).

«οὐ σαφῶς καί φανερῶς ἐνταῦθα, ἀπορρήτῳ <δέ> λόγῳ, ἡ μονάς φαίνεται πλατυνομένη μέν εἰς Τριάδα, διαιρεῖσθαι δέ μηδαμῶς;» (*Ἀπόσπασμα* 67).

«ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ, ὥστε μονάς ὄντως ἐστίν ἀδιαίρετος» (*Ἀπόσπασμα* 71).

«εἰ μέν εἰκών (= ὁ Λόγος) οὐ Κύριος οὐδέ Θεός, ἀλλ' εἰκών Κυρίου καί Θεοῦ» (*Ἀπόσπασμα* 96).

«πῶς ἐγχωρεῖ τήν ἐκ γῆς τε οὖσαν (= σάρκα) καί μηδέν ὠφελοῦσαν (= τόν Λόγον) καί ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν ὡς αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ Λόγῳ;... Ἐνεργείᾳ μόνῃ διά τήν ἀνθρωπίνην σάρκα χωρίζειν αὐτόν (= τόν Λόγον) δοκῶν καί ὥσπερ ρητόν τινα χρόνον ὁρίζων αὐτῷ τῆς ἐν δεξιᾷ καθέδρας, οὕτω φησί πρός αὐτόν 'ἕως ἄν θῶ τούς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου' (*Ψαλμ.* 109, 1). Οὐκοῦν ὅρον τινά ἔχειν δοκεῖ ἡ κατά ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καί βασιλεία... Οὐδέ γάρ αὐτός καθ' ἑαυτόν ὁ Λόγος ἀρχήν βασιλείας εἴληφεν, ἀλλ' ὁ ἀπατηθείς ὑπό τοῦ διαβόλου ἄνθρωπος διά τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως βασιλεύς γέγονεν, ἵνα, βασιλεύς γενόμενος, τόν πρότερον ἀπατήσαντα νικήσει διάβολον... Τί γάρ ἕτερον βούλεται τό 'ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως' (*Πράξ.* 3, 21) ἤ αἰῶνα μέλλοντα σημαίνειν, ἐν ᾧ δεῖ πάντα τῆς τελείας τυχεῖν ἀποκαταστάσεως;» (*Ἀπόσπασμα* 117).

«Ὅταν λέγῃ ὁ Πέτρος '...τόν Ἰησοῦν, ὅν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε' (*Πράξ.* 5, 36), οὐ περί τῆς θεότητος αὐτοῦ λέγει, ὅτι καί Κύριον αὐτόν καί Χριστόν ἐποίησεν, ἀλλά περί τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις ἐστί πᾶσα ἡ Ἐκκλησία, ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καί βασιλεύουσα μετά τό αὐτόν σταυρωθῆναι» (*Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας* 21).

«τόν Ἰησοῦν Χριστόν καί Κύριον ἐποίησεν ὁ Θεός. Αὐτός φανερῶς ὁ τοῦ Κυρίου ἄνθρωπος καί ἀρχή ὁδῶν ἐκτίσθη... καί Κύριος Ἰησοῦς Χριστός ὁ ποιηθείς καί σταυρωθείς» (*Περί πίστεως* 22).

«Ἰησοῦς ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἐχρημάτισε καί ἔστι διά τόν ἐν αὐτῷ κρυβέντα Λόγον» (αὐτόθι 32).

ΕΥΓΕΝΙΟΣ Ο ΔΙΑΚΟΝΟΣ: *Ὑπέρβαση τοῦ μαρκελλιανισμοῦ*

Τό 371 ἡ μαρκελλιανική ἐκκλησία τῆς Ἄγκυρας, ὅπου ζοῦσε ἀκόμη ὁ Μάρκελλος, συνέταξε μέ τήν εὐθύνη τοῦ ἄγνωστου ἄλλοθεν διακόνου Εὐγενίου (ἤ Ὑγίνου) «*Ἔκθεσιν πίστεως ὀρθῆς*». Εἰδική πρεσβεία παρουσίασε τό σύντομο κείμενο στόν Μ. Ἀθανάσιο, γιά νά ἀπαλλάξει αὐτός τήν μαρκελλιανική ἐκκλησία ἀπό τίς κατηγορίες γιά κακοδοξία. Εἶναι πολυσήμαντο τό γεγονός ὅτι στήν «Ἔκθεσιν» ἄμεσα καταδικάζονται δοξασίες τοῦ Μαρκέλλου. Ἔτσι τώρα ὁ Λόγος ταυτίζεται μέ τόν Υἱό, καταδικάζονται οἱ φρονοῦντες ὅτι «ἦν ποτε μονάς μή ὄντος Υἱοῦ καί ἦν ποτε δυάς μή ὄντος ἁγίου Πνεύματος» καί ὅτι «τελεία καί ἀίδιός ἐστιν ἡ Τριάς». Ὁμολογεῖται ὅτι ὑπῆρχε ἀιδίως «ἐνυπόστατος ἡ Τριάς», ὅτι «ὁ Χριστός οὐχ ὥσπερ εἰς τούς προφήτας ἐγένετο», ἀλλ' ὅτι «γεννηθείς ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς» «ἐγένετο». Ἡ πρεσβεία καί ὁ συντάκτης τῆς «Ἐκθέσεως» Εὐγένιος μετέφεραν καί ὑποστήριξαν αὐτά μέ ἐντολή τῆς Ἐκκλησίας τους τήν ἐποχή πού ὁ Βασίλειος (*Ἐπιστ.* 69, 2· 80· 82) ζητοῦσε τήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου, τόν ὁποῖο τελικά ὁ Ἀθανάσιος δέν καταδίκασε. Τήν στάση τοῦ Ἀθανασίου θά κατανοούσαμε ἴσως, ἄν ὁ Εὐγένιος πληροφόρησε ὅτι ἡ «Ἔκθεσις» εἶχε τήν σύμφωνη γνώμη τοῦ Μαρκέλλου. Ἀλλά ἐκεῖ δέν σημειώνεται κάτι τέτοιο. Πάντως, ἀφοῦ δέν ἀναφέρεται τό ὄνομα τοῦ Μαρκέλλου, συνετό εἶναι νά δεχτοῦμε ἤ ὅτι αὐτός δέν εἶχε πλέον γνώμη (ἕνεκα γήρατος ἤ παραμερισμοῦ) ἤ ὅτι δέν εἶχε τό θάρρος νά διαδηλώσει τήν ἀλλαγή τῶν φρονημάτων του. Ἄλλωστε, ἐάν εἶχε ὄντως ἀλλάξει φρόνημα, ἐάν εἶχε ἐξέλιξη δηλωμένη καί ἀποφασιστική στήν θεολογία του, ὅπως νομίζει ὁ τελευταῖος ἐρευνητής τοῦ θέματος M. Tetz (*ZNW* 64 [1973] 73-121), θά ἦταν πολύ δύσκολο νά ἑρμηνεύσουμε τήν προσωπική καταδίκη του στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381).

ΕΡΓΑ ΜΑΡΚΕΛΛΟΥ

Ὁ Μάρκελλος ἔγραψε ἀντιαρειανικά ἔργα καί *Ἐπιστολές*. *CPG* II 2800-2806.

Κατά Ἀστερίου. Γράφηκε περί τό 335/6 γιά νά ἀναιρέσει τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀστερίου, θεωρητικοῦ τότε τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου δέν σώθηκε. Ἀπό τά *Κατά Μαρκέλλου* καί *Περί ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας καί ἀπό ἀντιμαρκελλιανικό ἔργο τοῦ Ἀκακίου Καισαρείας διασώθηκαν 129 ἀποσπάσματα.

E. KLOSTERMANN: Eusebius Werke, IV (*GCS*), Leipzig 1906, σσ. 185-215 (β' ἔκδοση ἀπό G. C. HANSEN, Berlin 1972). *ΒΕΠ* 29, 179-212.

Ἐπιστολή πρός Ἰούλιον Ρώμης.

K. HOLL, Epiphanius Werke, III (*GCS*), Leipzig 1933, σσ. 256-259. *PL* 8, 915-919.

Ἔκθεσις πίστεως. Συντάχτηκε τό 340 γιά νά ἐπιτευχτεῖ ἡ ἀθώωσή του ἀπό τήν σύνοδο τῆς Ρώμης (341). Πάντως τό γεγονός ὅτι στό κείμενο δέν ἀναφέρονται οἱ ὀρθόδοξες διδασκαλίες, πού ὡς *ἔκθεσιν* ὑπέβαλε ὁ Μάρκελλος γιά τήν Σύνοδο τῆς Ρώμης καί πού μνημονεύει ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς, δημιουργεῖ πρόβλημα γνησιότητας γιά τό σύντομο αὐτό ἔργο. Ἐκτός ἐάν ἡ Σαρδική (Ἀθανασίου, *Ἀπολογητικός* Β΄ 45, 1) εἶχε νεώτερη *ἔκθεση* τοῦ Μαρκέλλου. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου.

PG 25, 200-208. H. NORDBERG, Athanasiana I, Helsinki 1962, σσ. 49-56. *ΒΕΠ* 33, 239-241.

Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καί κατά ἀρειανῶν. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Σώθηκαν μεταφράσεις στήν λατινική, τήν ἀρμενική καί τήν συριακή. Ὁ Simonetti (*RSLR* 19 [1973] 313-329) ἀρνεῖται τήν μαρκελλιανική προέλευση τοῦ ἔργου τούτου, ὅπως καί τοῦ ἑπόμενου.

PG 26, 984-1028. *ΒΕΠ* 33, 221-238.

Περί πίστεως λόγος μείζων. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου καί ὁ Scheidweiler τό ἀποδίδει στόν Μάρκελλο, ἐνῶ ὁ Simonetti προτιμᾶ ὡς συντάκτη του τόν Δίδυμο. Μεταφράστηκε στήν ἀρμενική καί τήν συριακή.

PG 26, 1264-1293. E. SCHWARTZ, Der sogennante Sermo major de fide des Athanasius, München 1925. M. RICHARD: *MSR* 6 (1949) 132 ἑξ. *ΒΕΠ* 33, 248-262. *ΕΠΕ* 31, 264-311.

Ἐπιστολή πρός Λιβέριον Ρώμης. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ M. Tetz τήν ἀποδίδει πειστικά στόν Μάρκελλο. Ταυτίζεται μέ τό ψευδο-ἀθανασιανό κατά θεοπασχιτῶν κείμενο.

PG 28, 1444-1445. *PL* 8, 1396-1399. M. TETZ: *ZKG* 83 (1972) 152-154.

Περί Ἐκκλησίας. Ἐκδόθηκε ἀπό τόν G. Mercati ὡς ἔργο τοῦ μάρτυρα Ἀνθίμου Νικομηδείας (+302). Ὁ M. Richard τό προσγράφει στόν Μάρκελλο (*MSR* 6 [1949] 5-28), ἐνῶ ὁ R. Hanson ἀναζητεῖ ἄλλον συγγραφέα στήν δεκαετία τοῦ 370 (*PRIA* 83 [1983] 251-254).

G. MERCATI, Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia: *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma 1905, σσ. 87-98.

ΕΡΓΟ ΕΥΓΕΝΙΟΥ

Ἔκθεσις πίστεως ὀρθῆς πρός Ἀθανάσιον. Κείμενο 85 ἀράδων, γραμμένο τό 371 ὡς ἀπολογητική ὁμολογία τῶν μαρκελλιανῶν, πού ἀπέρριπταν

θεμελιώδεις κακοδοξίες τοῦ Μαρκέλλου.

PG 18, 1301-1305. G. HAHN, Bibliothek der Symbole... (ἐπανέκδοση 1962), σσ. 262-264. M. TETZ, Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die marcellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra: *ZNW* 64 (1973) 78-89 (ἔκδοση κριτική).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. GERICKE, Markell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist..., Halle 1940. G. W. LAMPE, Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus...: *JThS* 49 (1948) 169-175. J. M. FONDEVILLA, Ideas cristologicas de Marcelo de Ancyra: *EE* 27 (1953) 20-64. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra, Madrid 1953. F. SCHEIDWEILER, Wer ist der Verfasser des sogennanten Sermo maior de fide?: *BZ* 47 (1954) 333-357. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Marcell von Ancyra: *ZNW* 46 (1955) 202-214. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Καίπερ, nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief: *Hermes* 83 (1955) 220-230. F. REFAULÉ: *RSR* 49 (1961) 520-548. M. TETZ, Zur Theologie des Marcell von Ankyra I: *ZKG* 75 (1964) 217-270· II: *ZKG* 79 (1968) 3-42· III: *ZKG* 83 (1972) 145-194. P. SINISCALCO: *AAT* 1966/1967, σσ. 83-113 (ὁ Μάρκελλος ἑρμηνεύει ἑρμητικό χωρίο). Ι. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, Τό Τριαδικόν δόγμα κατά τόν Δ' αἰῶνα: *ΕΕΘΣΠΘ* 13 (1968) 309-314. F. DE P. SOLÁ, Texto patristico sobre la controversia Cristológica: *SP* 19 (1970) 21-33 (ὑπόνοια ὅτι ἴσως ἀνήκει στόν Μάρκελλο). L. W. BARNARD, Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A reconsideration: *RTAM* 38 (1971) 69-79. F. J. LEROY, Une homélie nouvélle origéno-arienne, issue de milieux antimarcelliens *BHG* 1076 Z in Lc I, 31-44: *Epéktasis. Mélanges à J. Daniélou...*, Paris 1972, σσ. 343-353. T. E. POLLARD, Marcellus of Ancyra, a neglected Father: *Epektasis*, βλ. παραπάνω, σσ. 187-196. G. M. RAPISARDA, La questione dell autenticità del De incarnatione Dei Verbi et Contra Arianos di s. Athanasio. Rassegna deli studi: *NDid* 23 (1973) 23-54. R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Leiden 1974, σσ. 269-324 κυρίως. A. GRILLMEIER, Ὁ κυριακός ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: *Traditio* 33 (1977) 1-63. L. W. BARNARD, Marcellus of Ancyra and the Eusebians: *GOTR* 25 (1980) 63-76. J. T. LIENHARD, Marcellus of Ankyra in modern research: *TS* 43 (1982) 486-503. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The exegesis of 1 Cor 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theódoret of Cyrus: *VC* 37 (1983) 340-359. M. TETZ, Zum altrömischen Bekenntnis. Ein Beitrag des Marcellus von Ancyra: *ZNTW* 75 (1984) 107-127.

82. ΣΥΝΟΔΟΣ VALENCE (VALENTINUM) (374)

Στήν Valence (Valentia) τῆς Γαλλίας συνῆλθαν, στίς 12 Ἰουλίου τοῦ 374, εἴκοσι δύο γαλάτες ἐπίσκοποι πρός ἀντιμετώπιση τοῦ σχίσματος, πού εἶχε προκαλέσει ὁ ἀρειανισμός στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, καί πρός λύση ἀπολύτως πρακτικῶν θεμάτων. Τό πρῶτο θέμα εἶχε οὐσιαστικά λήξει. Μέ πρόεδρο μᾶλλον τόν Phaebadius Agen συνέταξαν στήν συνέχεια **Epistula**

ad Foroivlienses (ἐπιστολή πρός τούς κατοίκους τῆς Fréjus) καί **Statuta synodi apud Ecclesiam Valentinam**, δηλαδή 4 Κανόνες. Ὁ πρῶτος ἀπό τούς κανόνες ἀπέκλειε τῆς ἱερωσύνης τούς διγάμους· ὁ δεύτερος συμβούλευε τήν συγχώρηση τῶν γυναικῶν ἐκείνων, πού ἐνῶ εἶχαν γίνει μοναχές ἀποφάσισαν νά παντρευτοῦν· ὁ τρίτος συμβούλευε συγχώρηση ἐκείνων, πού εἶχαν περιπέσει σέ εἰδωλολατρία ἤ αἵρεση· ὁ τέταρτος ἀφορᾶ στόν πρεσβύτερο Acceptus, ἐκλεγμένο ἐπίσκοπο Fréjus, τόν ὁποῖο ἕνεκα θανάσιμου ἁμαρτήματος ἐμπόδιζαν νά χειροτονηθεῖ ἐπίσκοπος, ὅπως πληροφοροῦν οἱ συνοδικοί μέ τήν *Epistula* πρός τούς κατοίκους τῆς πόλεως αὐτῆς.

C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 35-45. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 102-110.

83. ΣΥΝΟΔΟΣ ΙΚΟΝΙΟΥ (376)

Στό Ἰκόνιο τῆς Γαλατίας (Μικρασία) συνῆλθε τό 376 ὀλιγομελής σύνοδος, τῆς ὁποίας πρόεδρος ἦταν ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀμφιλόχιος (+396/400). Συγκλήθηκε μέ ἀφορμή κυρίως τήν δράση τῶν πνευματομάχων, γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν ὁποίων ὁ Ἀμφιλόχιος εἶχε ζητήσει τήν βοήθεια τοῦ Μ. Βασιλείου, πού τό προηγούμενο ἔτος τοῦ ἔστειλε τό περίφημο ἔργο του *Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος*. Στήν σύνοδο θά παρίστατο καί ὁ Βασίλειος, ἐάν δέν τόν ἐμπόδιζε ἡ ἀρρώστια. Οἱ συζητήσεις καί οἱ ἀποφάσεις πάντως στηρίχτηκαν στό ἔργο τοῦτο τοῦ Βασιλείου.

Σώζεται μόνο «**Ἐπιστολή συνοδική**», στήν ὁποία ἔχουμε τά καίρια στοιχεῖα τῆς βασιλειανῆς θεολογίας περί ἁγ. Πνεύματος καί περί τῶν τριῶν ὑποστάσεων, πού ἔχουν μία φύση. Ἐδῶ προδιαγράφεται ὅ,τι θ' ἀκολουθήσει στίς συνόδους Ἀντιοχείας (379) καί Κωνσταντινουπόλεως (381 καί 382). Γιά πρώτη φορά ἐπισημαίνεται συνοδικά ὅτι ἡ Νίκαια δέν περιέλαβε «πλατύτερον» περί ἁγ. Πνεύματος, διότι τότε δέν εἶχε κινηθεῖ τό ζήτημα. Ἐπίσης γιά πρώτη φορά ἐπικυρώνεται συνοδικά ἡ θεολογία τῆς μιᾶς φύσεως καί τῶν τριῶν ὑποστάσεων:

> «τῶν τριῶν ὑποστάσεων καθαρῶς ἡμῖν παραδοθεισῶν... τῆς δέ φύσεως καί τῆς θεότητος μιᾶς ὁμολογηθείσης» (*PG* 39, 96CD).

PG 39, 93-97. C. DATEMA: *CCSG* 3 (1978) 219-221.

84. ΑΝΩΝΥΜΟΥ: **Carmen contra paganos**

Στόν κώδικα Paris. lat. 8084 παραδίδεται καί κείμενο ἀπό 122 στίχους, γνωστό μέ τόν τίτλο *Carmen contra paganos*. Ἀνώνυμος καί ἀτάλαντος ποιητής γράφει στήν Ρώμη μέ πάθος κατά τῆς εἰδωλολατρίας καί κατά γνωστοῦ τήν ἐποχή ἐκείνη ἐθνικοῦ, πού διαδραμάτιζε ρόλο στήν δημόσια ζωή. Ἡ χρονολόγηση τοῦ ποιήματος ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἐντοπισμό τοῦ ἐθνικοῦ αὐτοῦ, πού γιά τόν S. Mazzarino εἶναι ὁ Σύμμαχος (πατέρας) (+376), ἐνῶ παλαιότεροι ἐρευνητές τοποθετοῦσαν τό ἔργο στήν τελευταία δεκαετία τοῦ Δ' αἰ. Γράφηκε στήν Ρώμη τήν ἐποχή αὐτή.

PLS 1, 780-4. F. RONCORONI, Carmen codicis Par. 8084: *RSLR* 8 (1972) 58-72. S. MAZZARINO, Tollerenza e intollerenza...: *Antico, tardoantico ed era constantiniana*, Bari 1974, σσ. 339-377. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Il carmen "Contro i pagani"...: *Αὐτόθι*, σσ. 398-465. G. PICONE, Il problema della datazione del Liber prodigiorum di Giulio Oss.: *Pan. Studi Ist. Filol. lat.* 2 (1974) 71-77. L. LENAZ, Annotazioni sul Carmen contra paganos: *SP* 25 (1978) 541-572. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Regitur fatosi Jupiter ipse... Una postilla al Carmen contra paganos: *Perenitas. Studi in onore A. Brelich...*, Roma 1980, σσ. 293-309.

85. ΣΥΝΟΔΟΣ ΡΩΜΗΣ (378)

Ἡ συνεχιζόμενη ἀντίδραση τοῦ ἀντίπαπα Οὐρσίνου, ἡ μέ βία καί αἷμα ἐπικράτηση τοῦ Δαμάσου καί ἡ ἐναντίον τοῦ τελευταίου δίκη, τήν ὁποία κίνησε ὁ Ἰσαάκ, εἶχαν μειώσει τό κῦρος τοῦ Δαμάσου, μολονότι σέ σχετική δίκη ἀθωώθηκε. Γιά τήν ἀνάκτηση λοιπόν τοῦ κύρους του ὁ Δάμασος κάλεσε τό 378 στήν Ρώμη σύνοδο, ἡ ὁποία μέ κείμενό της, γραμμένο ἀσφαλῶς μέ πρωτοβουλία τοῦ ἴδιου, ζήτησε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό νά δώσει μέ διάταγμα στόν ἐπίσκοπο Ρώμης προνόμια ἐκκλησιαστικά γιά τήν Ἰταλία καί ἴσως γιά ὅλο τό δυτικό κράτος.

Τῆς συνόδου σώθηκε **Ἐπιστολή** (αἴτηση) πρός τόν αὐτοκράτορα, πού ὄφειλε νά καλύψει μέ διάταγμα τίς ἑξῆς δικαιοδοσίες: α) ὅποιος καταδικάζεται ἀπό τόν Δάμασο ἤ ἀπό τήν σύνοδο τῶν καθολικῶν ἐπισκόπων νά θεωρεῖται καταδικασμένος· β) τούς κληρικούς πού ἀποφεύγουν τήν τοπική ἐκκλησιαστική δικαιοσύνη νά προσάγουν οἱ ἀρχές στήν Ρώμη, ἐάν εἶναι κοντινῶν περιοχῶν, ἤ στόν μητροπολίτη τῆς περιοχῆς, ἐάν εἶναι μακρινῶν περιοχῶν· γ) ἐπίσκοποι, πού ὑποψιάζονται γιά μεροληπτική κρίση τόν κριτή μητροπολίτη, ἐπιτρέπεται νά ζητήσουν κρίση συνόδου 15 ἐπισκόπων· δ) ὅταν ἀνακύπτει θέμα μέ μητροπολίτη, αὐτός νά προσάγεται ἀπαραίτητα, γιά οριστική-δευτεροβάθμια κρίση, ἤ στήν Ρώμη ἤ ὅπου ὁρί-

σει ὁ Ρώμης· ε) ὅταν ἀνακύπτει θέμα γιά τόν ἴδιο τόν ἐπίσκοπο Ρώμης, αὐτός νά κρίνεται ἀπό τόν αὐτοκράτορα ἤ ἀπό σύνοδο. Ὁ Γρατιανός μετέτρεψε σέ διάταγμα τά παραπάνω, ἐκτός ἀπό τήν τελευταία περίπτωση (Collectio Avellana No 13: *CSEL* 35, 1, σσ. 54-58).

Σχετικά μέ τό περιεχόμενο τῆς *Ἐπιστολῆς* παρατηροῦμε τά ἑξῆς: α) ὁ Ρώμης ἀπαιτεῖ γιά τόν ἑαυτό του τήν δευτεροβάθμια κρίση τῶν μητροπολιτῶν, κάτι περισσότερο δηλαδή ἀπ' ὅ,τι τοῦ ἔδινε ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς τοῦ 343· β) τά προνόμια αὐτά ἰσχύουν μόνο γιά τό δυτικό ρωμαϊκό κράτος, ἄν ὄχι μόνο γιά τήν Ἰταλία· γ) ἡ σύνοδος εἶναι ὑπεράνω τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, τόν ὁποῖο μπορεῖ νά κρίνει, ὅπως τόν κρίνει καί ὁ αὐτοκράτορας (!). Δέν ἔχει ἐμφανιστεῖ ἀκόμα ἡ ἀντίληψη ὅτι τόν πρῶτο θρόνο (Ρώμης) οὐδείς κρίνει.

MANSI, III, 614-627 (τό διάταγμα τοῦ Γρατιανοῦ: 627-629). *PL* 13, 579-584. GÜNTHER: *CSEL* 35, 1, σσ. 54-57.

G. ROETHE, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Berlin 1937, σσ. 102-109. Βλ. καί στό κεφάλ. Δάμασος. E. CASPAR, Der Prozess des Papstes Damasus und die römisch-bischöfliche Gerichtsbarkeit: *ZKG* 47 (1928) 178-202.

86. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+ τελευταῖες ἡμέρες τοῦ 378)

ὁ Μέγας

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ Μέγας Βασίλειος ἀνήκει στά ρηξικέλευθα πνεύματα τῆς ἱστορίας, πού κυριολεκτικά δημιουργοῦν τήν ἱστορία καί τήν ὁρίζουν. Θεμελίωσε τήν καππαδοκική θεολογία, πού ἦταν συνέχεια τῆς νικαϊκῆς-ἀθανασιανῆς καί πού ὁλοκληρώθηκε ἀπό τόν Γρηγόριο Θεολόγο καί τόν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ Β. τήν δράση του στήν θεολογία καί τήν Ἐκκλησία ἐγκαινίασε ἀκριβῶς ὅταν ἄρχισε νά ὁδεύει πρός τό τέλος του ὁ Μέγας Ἀθανάσιος. Ὅταν ὁ «στῦλος» αὐτός τῆς καθόλου Ἐκκλησίας ἔδινε τίς τελευταῖες του ἀναλαμπές καί λύγιζε ἀπό τόν χρόνο, τούς διωγμούς καί τούς ἀδιάκοπους ἀγῶνες, ἀναλάμβανε δράση ὁ Β., στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, περί τό 364. Τό κέντρο τῆς θεολογίας μεταφέρθηκε ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια στήν Καισάρεια, μολονότι ἀκόμα ζοῦσε ὁ Ἀθανάσιος (+373). Καί ἀπό τό 370 ὁ χριστιανισμός ὁλόκληρος θά εἶναι στραμμένος στήν

Καισάρεια, μέχρι τήν κοίμηση τοῦ Β., καί στήν Καππαδοκία γενικότερα μέχρι νά μετατοπιστεῖ τό βάρος πρός τήν Κωνσταντινούπολη, μάλιστα ὅταν θά γίνει τό 398 ἀρχιεπίσκοπός της ὁ ἱερός Χρυσόστομος.

Ὁ Β. ὑπῆρξε πολυτάλαντη φυσιογνωμία. Ἀπέβη ὁ πιό διακεκριμένος ρήτορας τῆς ἐποχῆς του μέ παντοδαπή μόρφωση, στέρεη φιλοσοφική παιδεία καί θαυμαστά ὀργανωτικά προσόντα. Ἦταν θεληματικός ἄνδρας καί πειθαρχημένος, μέ βαθιά αἴσθηση τοῦ μέτρου, πολύ εὐαίσθητος, κοινωνικός καί ἀσκητικός παράλληλα, ἕτοιμος νά θυσιαστεῖ γιά τήν ἀλήθεια, αὐστηρός κι εὐέλικτος, ἐφόσον δέν τραυματιζόταν ἡ ἀλήθεια.

Τρεῖς παράγοντες προσανατόλισαν κυρίως τήν σκέψη καί τήν δράση του: α΄. Τό οἰκογενειακό του περιβάλλον, ὅπου ἔζησε καί γνώρισε ἐμπειρικά τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ Παράδοση τοῦ ἔγινε βίωμα καί νόρμα, κανόνας, μέ τρόπο ἀβίαστο. Στήν παράδοση τῆς γιαγιᾶς του Μακρίνας πρέπει νά ζητήσουμε τήν ἀγάπη καί τόν σεβασμό πού εἶχε ὁ Β. γιά τόν Ὠριγένη. Ὁ λόγος εἶναι ἁπλός: ἡ Μακρίνα μαθήτευσε στόν Γρηγόριο Θαυματουργό, ὁ ὁποῖος γιά πολλά χρόνια σπούδασε στήν Σχολή τοῦ Ὠριγένη, στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης. β΄. Ἡ παιδεία, τήν ὁποία ὁ Β. ἀπέκτησε στήν Καισάρεια, τήν Κωνσταντινούπολη καί τήν Ἀθήνα, ἀντιπροσώπευε ὅ,τι καλύτερο μποροῦσε τότε νά δώσει τό ἀνθρώπινο πνεῦμα. Τήν ἑλληνική παιδεία τήν ἀγάπησε μέ πάθος καί τῆς δόθηκε τόσο πολύ, ὥστε τήν ἔμαθε πλατιά καί τήν σπούδασε βαθιά ὅσο σπάνια κατορθώνουν οἱ ἄνθρωποι. Οἱ ἕλληνες ποιητές, οἱ τραγικοί καί οἱ φιλόσοφοι τόν σαγήνευαν. Ἔτσι, ἔγινε καί ἡ παιδεία ποταμός πού πότισε καί τήν τελευταία ἶνα τοῦ εἶναι του. Τόν ἔθελγε καί τόν αἰχμαλώτιζε. Ἂς σημειωθεῖ ὅτι σπούδασε ἀκόμα καί ἀστρονομία, μαθηματικά καί ἰατρική. Ἐκεῖνο πού μόνο παρέλειψε νά σπουδάσει ἦταν ἡ μουσική. γ΄. Ὁ μοναχισμός καί ἡ χριστιανική ἄσκηση ἔγιναν τό συγκλονιστικότερο σχολεῖο γιά τόν Β. Στήν Αἴγυπτο, κυρίως, γνώρισε, θαύμασε καί ἄρχισε νά μιμεῖται τόν τρόπο ζωῆς τῶν ἀναχωρητῶν καί τῶν θεοπτῶν τῆς ἐρήμου. Ὅ,τι ἀγαποῦσε ὁ Β. τό ἔκανε πάντοτε ζωή του. Τό μέγεθος τῆς χριστιανικῆς ἀσκήσεως ἔγινε μέτρο, μέ τό ὁποῖο ἔκρινε καί μετροῦσε ὅ,τι ἄλλο εἶχε στό πνεῦμα του: χριστιανική πίστη καί θύραθεν παιδεία. Γι' αὐτό κι ἐνῶ πολλά σχέδιά του θ' ἀλλάξουν ἀπό τίς συνθῆκες καί τίς ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν, ἡ ἄσκηση καί ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας (ἡ θεολογία) θά εἶναι τό μόνιμο στοιχεῖο τῆς ὑπάρξεώς του, τό στημόνι τοῦ πνευματικοῦ του βίου.

Ἡ ἐποχή καί τά προβλήματά της

Ἡ ἐποχή πού ὁ Β. σπούδαζε ἦταν ἀπελπιστική γιά τήν Ἐκκλησία. Στήν Ἀνατολή αὐτοκράτορας ὁ Κωνστάντιος (337-361), ὑποστηρικτής τῶν ἀρειανῶν καί διώκτης τῶν ὀρθοδόξων, πού διασώζονταν ὡς νησίδες. Τόν διαδέχτηκε ὁ σαγηνευτικός πρίγκηπας τοῦ παγανισμοῦ Ἰουλιανός (361-363), πού ἀναζωπύρησε τήν ἐθνική θρησκεία καί κήρυξε ἐπιφανειακή ἀνεξιθρησκεία. Ὁ Οὐάλης (364-378) μετά κορύφωσε τό δρᾶμα τῶν ὀρθοδόξων. Ἔκανε ὅ,τι μποροῦσε γιά νά ἐπιβάλει μέ συνόδους καί παρασυναγωγές τόν ἀρειανισμό, ἔστω καί ἤπιο, διώκοντας τούς ὀρθοδόξους. Οἱ κακόδοξοι αὐλικοί τόν εἶχαν πείσει ὅτι κατανοοῦσε τά θεολογικά πράγματα καί ὅτι ὁ ἀρειανισμός μποροῦσε νά γίνει συνεκτικός παράγοντας γιά ἕνα ἰσχυρό κι ἑνωμένο κράτος. Ἀπό τό 330 καί μετά εὐνοήθηκαν ἀπό τήν ἐξουσία κι ἐπικράτησαν οἱ διάφορες ἀρειανικές καί ἡμιαρειανικές ὁμάδες: ὅμοιοι, ἀνόμοιοι, ὁμοιουσιανοί. Οἱ λίγοι ὀρθόδοξοι ἐξαντλοῦνταν στήν ἄχαρη ἀλλ' ἀναγκαία προσπάθεια νά δείξουν τό γιατί ἐμμένουν στήν πίστη πού κύρωσε ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος, τό 325, γιατί δέν εἶναι αὐτοί πού ἀναστατώνουν τό κράτος καί προκαλοῦν διαρκῶς νέες συνόδους. Οἱ κεφαλές τῶν ὀρθοδόξων μέ κορυφαῖο τόν Ἀθανάσιο ἦταν συνήθως ἐξόριστοι, ἀλλά δέν ἔπαυαν τόν ἀγώνα. Μέχρι τά μέσα σχεδόν τῆς δεκαετίας τοῦ 360 τό βάρος ἐκπροσωπήσεως καί ὑπερασπίσεως τῆς ὀρθοδοξίας εἶχε ὁ Ἀθανάσιος, ἀκόμη καί ὅταν βρισκόταν σ' ἐξορία. Μέ τήν δράση του καί τά ἐκκλησιολογικά του κείμενα, ἔδειξε πόσο ἀδικαίωτες ἦταν οἱ ἀρειανικές σύνοδοι μετά τό 330. Μέ τά θεολογικά του κείμενα θεμελίωσε τήν ὀρθόδοξη τριαδολογία καί ἀνέτρεψε ὅλα τά ἐπιχειρήματα τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι ὁ ἀρειανισμός φάνηκε θεολογικά ἐξαντλημένος. Ἦταν ἐξασφαλισμένος πολιτικά κι αἰσθανόταν ἀδύνατος θεωρητικά. Τότε ἀκριβῶς ἐμφανίστηκε ὁ Εὐνόμιος, πού ἔδωσε νέα ἐπιχειρήματα, νέο αἷμα στόν ἀρειανισμό. Ἡ αἵρεση ἀπό τό 360 ἀπέκτησε νέα αἴγλη, ἔγινε καί πάλι πειστική μέ τήν ἐπιφανειακή διαλεκτικότητα τῆς σκέψεως τοῦ Εὐνομίου. Νέα λοιπόν ἀπειλή γιά τήν Ἐκκλησία καί ὁ Ἀθανάσιος, πού γερνοῦσε, θά ἔδινε τήν σκυτάλη στόν Βασίλειο νά ἐκθεμελιώσει τόν νεοαρειανισμό τοῦ Εὐνομίου καί νά ὑψώσει τό ὀρθόδοξο ἀνάστημά του στόν αὐτοκράτορα καί στούς αὐλικούς, πού κατευθύνονταν ἀπό τούς ἀρειανόφρονες. Καί ὅπως παλαιότερα μέ τόν Ἀθανάσιο, ἔτσι καί τώρα· ὅσο οἱ ὀρθόδοξοι ὅλου τοῦ κόσμου ἔβλεπαν ὄρθιο τόν Β., ἀναθαρροῦσαν· ὅσο οἱ κακόδοξοι σκέπτονταν τόν μικρόσωμο «ἀνυπότακτο» τῆς Καισάρειας, ἀποθαρρύνονταν.

Ἡ διαρκής ἐνασχόληση τῶν κορυφαίων θεολόγων μέ τόν ἀρειανισμό εἶχε καί ἄλλες ἀρνητικές συνέπειες. Οἱ θεολόγοι ποιμένες δέν

ἦταν ἀπερίσπαστοι νά κατηχήσουν καί νά οἰκοδομήσουν τούς πιστούς, πού αὐξάνονταν τότε μέ καταπληκτικό ρυθμό σέ ὅλα τά διαμερίσματα τοῦ ἀνατολικοῦ καί τοῦ δυτικοῦ κράτους. Τά πλήθη τῶν μοναστικῶν ὁμάδων καί οἱ ἀναχωρητές, ἰδιαίτερα στήν Μικρασία, τήν Ἀρμενία καί τήν Συρία, χρειάζονταν καθοδήγηση. Οἱ μορφωμένοι χριστιανοί ἔπρεπε νά αἰσθάνονται δικαιωμένοι ἔναντι τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως. Ἡ θεολογία ἔπρεπε νά μιλάει τήν γλώσσα τοῦ πνευματικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς γιά νά εἶναι κατανοητή. Ὁ λειτουργικός βίος χρειαζόταν ἐμπλουτισμό καί ἡ ἐκκλησιαστική ζωή εὐταξία. Οἱ τοπικές Ἐκκλησίες ἔπρεπε νά «κοινωνοῦν» μεταξύ τους καί νά ἔχουν ἑνότητα πίστεως. Σέ ὅλες αὐτές τίς ἐπείγουσες ἀνάγκες, στίς προκλήσεις τῆς ἐποχῆς, προσπάθησε ν' ἀπαντήσει ὁ Β. Τό ἔκανε μ' ἐπιτυχία καί τό ἔργο του συνέχισαν συμπληρώνοντάς το οἱ Γρηγόριος Θεολόγος καί Γρηγόριος Νύσσης.

Ἡ δόμηση τῆς ἀλήθειας

Τήν πρώτη δραστηριότητά του ὁ Β. ἐμφανίζει περί τό 359, ὁπότε εἶχε ἀποσυρθεῖ νά μονάσει πρῶτα στά Ἄννησα κι ἔπειτα στό ἀσκητήριό του, στόν Ἶρι ποταμό. Ἐκεῖ, μέχρι τό 364, ἔγραψε τά πρῶτα ἔργα του, πού γενικά εἶναι οἰκοδομητικά (Τά *Ἠθικά*), συμβουλευτικά γιά τούς νέους καί καθοδηγητικά-κανονιστικά γιά τούς μοναχούς.

Ὁ ἀσκητικός βίος καί ἡ ἀναχώρηση ἀπό τόν κόσμο δέν σήμαινε γιά τόν Β. ἀγνόηση τῶν προβλημάτων, πού γεννιοῦνται στό στῆθος τοῦ πιστοῦ πού ζεῖ στόν κόσμο. Ἀντίθετα μάλιστα, οἱ *Ἐπιστολές* του ἀποτελοῦν ἀπόδειξη τῆς προσωπικῆς συμμετοχῆς του σ' αὐτά. Ἀκόμη περισσότερο, δεχόταν στήν ἔρημό του παιδιά φίλων του, τά φιλοξενοῦσε μερικές ἡμέρες, τά νουθετοῦσε καί τά δίδασκε.

Τό γεγονός αὐτό ἀκριβῶς ἔγινε ἡ πρώτη ἀφορμή νά δεῖ σέ ὅλη τήν ἔκτασή του ἕνα τεράστιο πρόβλημα πού σιγόκαιγε στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, χωρίς ἀκόμα νά δίδεται γνήσια λύση. Τό ἴδιο πρόβλημα θά ἀντιμετωπίσει ὁ Βασίλειος σέ ὅλη τήν εὐρύτητα καί σέ ὅλη τήν ὀξύτητά του λίγο μετά τό 365, στήν Καισάρεια, ὅταν σκεπτόταν νά ὑπομνηματίσει τήν *«Ἑξαήμερον»* στούς πιστούς.

Ποιό ἦταν τό πρόβλημα; Τό πῶς ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας θά δοθεῖ, πῶς θά ἐκφραστεῖ, πῶς θά δομηθεῖ καί μέ τί μέσα. Ἡ γλωσσολαλία τῆς Ἐκκλησίας εἶχε περάσει ἀνεπιστρεπτί. Οἱ ἐποχές καί οἱ λαοί ἔχουν τήν γλώσσα τους, τό πνευματικό τους κλίμα, πού τό ἐκφράζουν συγκεκριμένες δομές.

Οἱ μορφωμένοι νέοι καί τό μορφωμένο ἀκροατήριο τῆς Καισάρειας στό θέμα αὐτό ζοῦσαν μία σύγχυση, ἡ ὁποία καί ἀνάγκασε τόν Β. νά προχωρήσει. Ἀπό τά μέσα δηλαδή τοῦ Δ' αἰ. διαμορφώθηκαν

σχετικά δύο τάσεις στήν Ἐκκλησία. Ἡ μία περιφρονοῦσε καί ἀπέρριπτε τήν θύραθεν παιδεία, σχεδόν τήν ἀπεχθανόταν. Ἡ ἄλλη τήν ὑπερτιμοῦσε (ἡ πιό ἀσθενική τάση). Ὅταν ἦρθε ὁ Ἰουλιανός (361-363) καί ἀπαγόρευσε στούς χριστιανούς δασκάλους νά διδάσκουν στίς ἐθνικές σχολές καί στά παιδιά τῶν χριστιανῶν νά σπουδάζουν σ' αὐτές, ἡ σύγχυση ἐπιτάθηκε ἀφόρητα.

Προσέχοντας κανείς τά πρῶτα κείμενα τοῦ Β. καί μάλιστα τήν ὁμιλία του *«Πρός τούς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων»*, τήν ἑρμηνεία του στήν *«Ἑξαήμερον»*, τήν ὁμιλία του *«Εἰς τό πρόσεχε σεαυτῷ»* καί τό *«Κατά Εὐνομίου»*, πείθεται ὅτι ἔμμεσα ἔχουμε ἀπάντηση στό πρόβλημα τοῦ πῶς θά δομηθεῖ ἡ ἀλήθεια καί προσπάθεια διαλύσεως τῆς σχετικῆς συγχύσεως πού ἀναφέραμε. Στά τρία πρῶτα ἀπό τά παραπάνω ἔργα του ἀγωνίζεται μέ ποικίλους τρόπους νά διακρίνει τήν ἀλήθεια ἀπό τήν ἀνθρώπινη σοφία καί νά καταδικάσει ἄμεσα ἤ ἔμμεσα ὅσους ἀποστρέφονταν τήν δεύτερη, τήν ὁποία θεωρεῖ χρήσιμη. Συγχρόνως τά πρῶτα του ἔργα συνιστοῦν τήν πρακτική, τό Sitz im Leben τῆς θεωρίας του.

Δέν ἐχθρεύεται κανέναν φιλοσοφικό χῶρο. Προσέχει τούς ἕλληνες ποιητές καί τούς τραγικούς. Ὅλα στά χέρια του ἀποτελοῦν σχήματα, καλούπια, εἰκόνες, μορφές, πού εἶναι πολύ ὡραῖα. Δέν ἔχει ἀπόλυτες προτιμήσεις. Μέ τόση ἄνεση χρησιμοποιεῖ τήν γλώσσα καί τίς δομές τῆς ἐποχῆς, ὥστε νά πείθεται κανείς ὅτι ὁ Β. δέν μπορεῖ οὔτε στιγμή νά ἐκφραστεῖ ἔξω ἀπό αὐτές. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἀποτελεῖ ἐπίτευγμά του, δέν εἶναι μειονέκτημα ἑνός θεολόγου, ὅπως θά νόμιζε κανείς.

Ὁ Β. προϋποθέτει μιά θεμελιώδη καί ὀρθή διαπίστωση. Ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ δέν ἔχει δική της γλώσσα γιά νά ἐκφραστεῖ. Γλώσσα καί δομικό ὑλικό γιά τήν ἀλήθεια εἶναι ἡ γλώσσα τοῦ ἀνθρώπου, στόν ὁποῖο ἀπευθύνεται, ἡ δομή κάθε ἐποχῆς, στήν ὁποία κηρύσσεται ἡ ἀλήθεια. Ὁ Θεός δέν ἀποκαλύπτει γλώσσα καί δομές, ἀλλά τήν ἀλήθεια. Καί ὅσο πιό καθολικές, ὅσο πιό καλλιεργημένες, εἶναι οἱ χρησιμοποιούμενες δομές, τόσο μεγαλύτερος κύκλος πιστῶν δέχεται μέσω αὐτῶν τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐπιλογή τῶν λέξεων καί τῶν δομῶν εἶναι ἔργο τοῦ θεολόγου.

Τό ἐγχείρημα τοῦ Β. γιά τήν δόμηση τῆς ἀλήθειας, γιά τήν μορφοποίηση τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως, ἦταν τό μεγαλύτερο σέ βάθος καί τό πρῶτο ἐκτεταμένο πού κυρώθηκε ὡς γνήσιο στήν Ἐκκλησία. Ὁ θεολόγος πού διακρίνει στήν ὁρολογία μορφή καί περιεχόμενο εἶναι ὀρθόδοξος. Ἀντίθετα, ἐκεῖνος πού δέν ἔχει τήν ἀρετή τῆς διακρίσεως γίνεται κακόδοξος. Ἡ διάκριση αὐτή δέν ὑπῆρξε εὐχερής οὔτε γιά τόν Β.

Ἡ πλατωνική καί στωική ἀνθρωπολογία καί ἠθική βρίσκεται πλη-

θωρική στό *«Πρός τούς νέους»* καί *«Εἰς τό 'πρόσεχε σεαυτῷ'»*. Καί μέ τήν ἐπίδρασή της τό σῶμα π.χ. θεωρεῖται δεσμωτήριο τῆς ψυχῆς, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Πλάτωνας. Ὁ ἄνθρωπος στήν οὐσία εἶναι ψυχή καί νοῦς, δέν εἶναι κ α ί σῶμα, τό ὁποῖο εἶναι ἁπλῶς δ ι κ ό του (*Εἰς τό «πρόσεχε σεαυτῷ»* 3). Στά ἔργα αὐτά, ὅπως καί σέ ἄλλα, ἡ περιφρόνηση στό σῶμα εἶναι διάχυτη, σέ ἀντίθεση πρός τήν βιβλική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἑνιαίου ὅλου, ὡς ἀπόλυτης ἑνότητας. Γρήγορα ὅμως ὁ Β. ξεπέρασε τήν ἐπήρεια τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως καί θεμελιώθηκε στέρεα στήν ἀνθρωπολογία καί τήν κτισιολογία τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, τό ἔργο του καί ἡ μέθοδός του κατακυρώθηκαν στήν Ἐκκλησία. Στό ἑξῆς, ὅσο πιό μεγάλοι καί πιό γνήσιοι θά εἶναι οἱ θεολόγοι της, τόσο περισσότερο θά τόν ἀκολουθοῦν, μέ τρόπο βέβαια προσωπικό. Θά ἐπιχειροῦν δηλαδή τήν δόμηση τῆς ἀλήθειας μέ τίς δομές τῆς ἐποχῆς τους.

Ἡ θεολογία τοῦ κάλλους

Ἰδιαίτερη σημασία ἀκόμη στό θέμα αὐτό ἔχει καί ὁ δεύτερος λόγος, γιά τόν ὁποῖο ἐπιμένει ὁ Β. νά χρησιμοποιεῖ τήν θύραθεν σοφία. Ἐκτός ἀπό τίς περιπτώσεις ἐκεῖνες, στίς ὁποῖες ἐκφράζει τήν ἀπογοήτευσή του γιά τήν θύραθεν σοφία, τίς ἄλλες φορές τήν θεωρεῖ χρήσιμη καί ὥς ἕνα βαθμό ὠφέλιμη. Μάταια θά ζητήσει κανείς νά ἐπισημάνει στά σχετικά κείμενα μία ἔστω ἰδέα τῆς θύραθεν σοφίας, πού καθεαυτή νά εἶναι κυριολεκτικά ταυτόσημη μέ τήν θεία ἀληθεια. Ὁ Β. δηλαδή μιλάει ἀόριστα γιά τήν χρησιμότητα τῆς θύραθεν σοφίας καί αὐτό δημιουργεῖ ἀμηχανία, πού δέν ξεπερνοῦν οἱ ἐρευνητές.

Ὑπάρχει ὅμως ἕνα χωρίο στό πρώιμο ἔργο του *«Πρός τούς νέους»* (3), πού συνιστᾶ τό κλειδί γιά τό θέμα μας:

> «Ἤπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μέν ἀρετή τῷ καρπῷ βρύειν ὡραίῳ, φέρει δέ τινα κόσμον καί τά φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα. Οὕτω δή καί ψυχή προηγουμένης μέν καρπός ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μήν οὐδέ τήν θύραθεν σοφίαν περιβεβλῆσθαι, οἷόν τινα φύλλα, σκέπην τε τῷ καρπῷ καί ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα». (=Πραγματικά γιά ἕνα φυτό [δέντρο] φυσική ἀρετή εἶναι νά δίνει καρπό στήν ὥρα του, μά τοῦ δίνουν κάποια ὀμορφιά καί τά φύλλα πού κουνιοῦνται στά κλαδιά. Ἔτσι λοιπόν καί ἡ ψυχή, ἔχει πρῶτα γιά καρπό τήν ἀλήθεια, ἀλλά εἶναι ὡραῖο νά φοράει καί τήν κοσμική σοφία, σάν φύλλα δηλαδή πού προστατεύουν τόν καρπό καί δίνουν καλή θέα).

Καί ὄχι μόνο ἡ σκέψη καί ἡ ποίηση, ἀλλά καί ἡ δημιουργία ὁλόκληρη ἔχει «κάλλος» (*Εἰς τήν Ἑξαήμερον* Α΄ 11 καί Β΄ 1), διότι ἀποτελεῖ κτίση τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι τό κατ' ἐξοχήν κάλλος (*Ὅροι κατά πλάτος* 2).

Ἡ δόμηση τοῦ μοναχικοῦ βίου-τροφοδοσία τῶν μοναχῶν

Ἡ ἀναστροφή τοῦ Β. μέ τίς μοναστικές ὁμάδες τοῦ Εὐσταθίου Σεβαστείας ἔδωκε ἀφορμή νά ἀσχοληθεῖ σοβαρά μέ τά πνευματικά τους προβλήματα. Καί αὐτά ἦταν πολλά, διότι ὁ Εὐστάθιος, ἐνῶ εἶχε θαυμαστή ἱκανότητα νά διεγείρει τήν ἀγάπη πολλῶν γιά τό μοναχικό βίο, δέν εἶχε τό χάρισμα νά καθοδηγεῖ ὀρθά καί ἐπαρκῶς στόν βίο τοῦτο. Πολύ περισσότερο, διότι ὁ Εὐστάθιος δέν ὑπῆρξε φορέας τῆς γνήσιας Παραδόσεως καί τῆς ὀρθῆς πίστεως (στήν νεότητά του ἦταν ὀπαδός τοῦ Ἀρείου) καί εἶχε ἄστατο χαρακτήρα. Ἔτσι λοιπόν οἱ πολυπληθεῖς ὁμάδες μοναχῶν του, στίς περιοχές τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, τοῦ Πόντου, τῆς Καππαδοκίας καί ἀλλοῦ, παρουσίαζαν πνευματική ἀτονία καί πολλές παρεκκλίσεις, ἠθελημένες ἤ ἀθέλητες. Καί αὐτά, σέ συνδυασμό μέ τό κύμα τῶν ἄτακτων ἐνθουσιαστῶν μεσσαλιανῶν μοναχῶν, πού ἐρχόταν ἀπό τήν Μεσοποταμία, ἔδειχναν ὅτι ὁ μοναχισμός, τήν ὥρα τῆς μεγάλης του ἀριθμητικῆς ἀναπτύξεως, ἦταν ἄρρυθμος πνευματικά καί γι' αὐτό ἐπικίνδυνος γιά τούς ἰδιους τούς μοναχούς καί τήν ὅλη Ἐκκλησία.

Τήν κρίσιμη αὐτή κατάσταση διαπίστωσε ὁ Β. καί ἤδη μεταξύ 359 καί 362 ἔγραφε *«Ὅρους»* καί *«Κανόνες»*, τούς ὁποίους ἐξέδωκε πάλι καί πάλι. Τά κείμενα ὅμως αὐτά δέν ἦσαν κανονιστικά μέ τήν ἀπόλυτη ἔννοια τῆς λέξεως. Ὁ τριακονταετής Β., μέ τήν βοήθεια τῆς θεολογικῆς του παιδείας καί τίς ἐμπειρίες πού ἀπέκτησε, κυρίως ὅταν ἐπισκέφτηκε τούς μοναχούς τῆς Αἰγύπτου πρίν δύο-τρία χρόνια, ἔγραψε τά *«Ἀσκητικά»* του ὡς πνευματικό «πᾶ στῶ» τῶν μοναχῶν, ὡς ὁδηγό κοινοβιασμοῦ καί προσανατολισμοῦ στήν ἄσκηση καί ὡς διασάφηση τοῦ σκοποῦ, τῶν μέσων, τῶν ὁρίων, τῶν δυσχερειῶν καί τοῦ πλαισίου, στό ὁποῖο πρέπει ὁ μοναχισμός νά κινεῖται. Πρόκειται συγχρόνως γιά κατήχηση καί ἀσκητικό ὁδηγό μέ πληθωρική χρήση βιβλικῶν χωρίων. Τό πρακτικό τους πνεῦμα εἶναι ἐμφανές. Πρῶτο του μέλημα εἶναι νά πείσει ὅτι ὡς «κοινωνικόν ζῶον» ὁ ἄνθρωπος (*Ὅροι κατά πλάτος* 3) πρέπει νά ζεῖ κοινοβιακά, σέ μονή-μοναστήριον, πού ὀνομάζεται «ἀδελφότης» καί πού τότε δέν ἀποτελοῦσε σπουδαῖο κτιριακό συγκρότημα. Οἱ διασκορπισμένοι μοναχοί ἔπρεπε νά συναχτοῦν καί οἱ ὁμάδες μέ χαλαρή συνοχή νά γίνουν συνειδητή ἀδελφότητα, νά γίνουν «κοινωνία», ὅπως τήν εἶχε δεῖ ὁ Β. στίς μονές τοῦ Παχωμίου, στήν Αἴγυπτο. Πρέπει νά ὑπάρχει ὁ «προεστώς» τῆς ἀδελφότητας, μέ πνευματική εὐθύνη γιά τούς ἀδελφούς, οἱ ὁποῖοι πάλι ὀφείλουν νά ὑπακούουν στόν προεστῶτα καί νά αἰσθάνονται εὐθύνη γιά τούς συμμοναστές. Γιά πρώτη φορά ἡ ἐξομολόγηση ὑψώνεται σέ κανόνα ἀπαραίτητο τῆς πνευματικῆς ζωῆς (*Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* 229 καί *Ὅροι κατά πλάτος* 26). Ἡ

καθημερινή ζωή τους ἀφιερώνεται ἀπαραίτητα καί ἰσόρροπα στήν προσευχή, τήν ἐργασία καί τήν μελέτη. Ἐπιμένει, ὅσο κανείς ἄλλος ἀσκητικός συγγραφέας, στήν μελέτη τῆς Γραφῆς καί γενικότερα στήν παιδεία τῶν μοναχῶν, πού μποροῦν νά ἔχουν γιά τόν σκοπό αὐτό στήν μονή καί δασκάλους (*Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* 292).

Ὁ Β. προσπαθεῖ νά συνάξει τούς μοναχούς στούς κόλπους τῶν ἐπισκοπῶν καί τῶν μητροπόλεων, ἐνῶ στήν Αἴγυπτο ὁ Παχώμιος κατανοοῦσε τήν «κοινωνία» του κάτι σάν ἐνορία ἤ ἐπισκοπή, ἄν καί συνδεόταν μέ τούς ἐπισκόπους. Ἡ πρακτικότητα καί ἡ ἀρετολογία τῶν ἀσκητικῶν ἔργων τά κάνει χρήσιμα καί γιά ὅλους τούς πιστούς. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀπό αὐτά λείπουν ἐκτενεῖς καταγραφές κατανυκτικῶν καταστάσεων καί προχωρημένων θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως λείπουν καί ἀκριβεῖς προσδιορισμοί σταδίων τοῦ πνευματικοῦ βίου. Ὅ,τι κυρίως ἀπασχολεῖ τόν Β. εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τά πάθη καί τήν ἐπήρεια τοῦ Σατανᾶ, γιά νά φθάσει στόν τελικό σκοπό τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή στήν «δόξα» τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγάπη πρός τόν Θεό ἀποτελεῖ τό θεμέλιο καί τό ἀσφαλές κίνητρο γιά τήν ἀπελευθέρωση αὐτή, πού ἐκφράζεται στήν καθαρή προσευχή. Τό ὕψιστο ἐπίτευγμα, καθαρή κατάσταση προσευχῆς, φθάνει ὁ μοναχός, ὅταν ἀποκτᾶ «ἀμετεώριστον νοῦν» (*Ὅροι κατά πλάτος* 5-6. *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* 201-202· 306), δηλαδή ὅταν φθάνει σέ ἀπάθεια γιά ὅλα καί ζεῖ ἀπόλυτα προσκολλημένος στόν Θεό.

Οἱ μεγάλοι πνευματικοί κίνδυνοι τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου καί ἡ ἐκτροπή του σέ ἐνθουσιαστικές καταστάσεις ὁδήγησαν τόν Β. μέχρι τοῦ νά ἀποτρέπει ἀπό τό εἶδος αὐτό τῆς ἀσκήσεως. Συνιστοῦσε ὅμως ἕνα εἶδος συνδυασμοῦ τοῦ κοινοβιακοῦ καί τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου. Οἱ ἀναχωρητές νά ἀσκοῦνται σέ μικρή ἀπόσταση ἀπό τήν κοινοβιακή μονή. Ἔτσι οἱ κοινοβιάτες (οἱ «κοινωνικοί») θά ὠφελοῦνταν ἀπό τόν θεωρητικό βίο καί τά ἐπιτεύγματα τῶν ἀναχωρητῶν. Ἀλλά καί οἱ ἀναχωρητές θά διδάσκονταν ἀπό τήν ἀγάπη πού καλλιεργοῦσαν οἱ κοινοβιάτες (βλ. καί Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 43, 62: *PG* 36, 577).

Ἡ προσπάθεια τοῦ Β. νά προσανατολίσει τούς μοναχούς ὀρθά καί νά δομήσει γενικά τόν μοναχισμό βρῆκε τεράστια ἀπήχηση, διότι τό ἔργο αὐτό ἦταν βιβλικά θεμελιωμένο, εἶχε πρακτικό χαρακτήρα, δίδασκε μετριοπαθή ἀσκητικό βίο καί παρουσίαζε θαυμάσια ἰσορροπία θεωρίας καί πράξεως. Ἀπό τόν Δ' αἰ. καί μετά τά «*Ἀσκητικά*» διαδόθηκαν εὐρύτατα καί μελετήθηκαν ὅσο κανένα ἄλλο σχετικό κείμενο. Ἰδιαίτερα στήν Ἀνατολή τά ἔργα αὐτά ἔγιναν τό κατ' ἐξοχήν ἐγχειρίδιο τῶν μοναχῶν. Ὁ Θεόδωρος Στουδίτης († 826) μάλιστα, πού ἐπιμελήθηκε ἔκδοσή τους, στήριξε τόν μοναχισμό του ἀπόλυτα σ' αὐτά. Καί στήν Δύση ὅμως, ὅπου ὁ Ρουφῖνος († 410) με-

τέφρασε τήν πρώτη μορφή τῶν *«᾿Ασκητικῶν»*, βρῆκε θαυμαστές κι ἐπηρέασε ὅσους ἔγραψαν ἀσκητικά ἔργα καί δή ὅσους συνέταξαν μοναστικά *Τυπικά* ἤ *Κανόνες*, ὅπως οἱ Αὐγουστῖνος, Βενέδικτος Νουρσίας, Columban κ.ἄ.

Συμβολή στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου

Σπουδαία ὑπῆρξε ἡ προσφορά τοῦ Β. καί στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ δραστηριότητά του αὐτή συνδέεται μέ τήν προσπάθειά του πρῶτα νά δώσει στούς μοναχούς πληρέστερες *ἀκολουθίες*, γιά τήν καθημερινή τους προσευχή, καί κατόπιν μέ τό ἔργο του στήν Καισάρεια ὡς πρεσβυτέρου, ἀπό τό 364. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος προσγράφει στόν Β. «εὐχῶν διατάξεις» καί «εὐκοσμίας βήματος» (*Λόγος* 43, 34). Καί ὁ ἴδιος ὁ Β. ἀναφέρεται στήν *ἀκολουθία* τοῦ *Ὄρθρου* καί τῶν *Ὡρῶν* (*Ἐπιστ.* 207, 3. *Ὅροι κατά πλάτος* ΛΖ′ 3-4), γιά νά δηλώσει ὅτι καί οἱ δύο *ἀκολουθίες* ὑπῆρχαν ἤδη (ὡς γνωστόν ἀπό τόν Γ′ αἰ.) καί αὐτός τίς ἐμπλούτισε μόνο, τίς αὔξησε καί ὀργάνωσε ἀντιφωνική ψαλμωδία. Ἔχει μάλιστα ἰδιαίτερη σημασία ὅτι, μετά τήν ψαλμωδία τοῦ ἑνός ψάλτη, οἱ παρόντες ἤ κάποιοι ἀπό τούς παρόντες «ὑπηχοῦσι», δηλαδή ψέλνουν κάποιο *ἐφύμνιο*. Στήν σημερινή μορφή τῆς *ἀκολουθίας* τῶν Ὡρῶν πέντε *εὐχές* προσγράφονται στόν Β. (2 στό *Μεσώριον* τῆς Α′ Ὥρας, 1 στό *Μεσώριον* τῆς Γ′ Ὥρας, 1 στήν ΣΤ′ Ὥρα καί ἡ αὐτή στό *Μεσώριόν* της καί 1 στό *Μεσώριον* τῆς Θ′ Ὥρας). Ἐπίσης καί δύο *Εὐχές* στήν ἀκολουθία τοῦ *Μεσονυκτικοῦ*. Χαρακτηριστικό τῆς αὐτενέργειας τοῦ Β. στόν χῶρο τοῦτο εἶναι ὅτι ἡ ἑρμηνεία-δικαιολογία πού δίνει γιά κάθε *Ὥρα* εἶναι διαφορετική, ἀπό ἐκείνη πού ἔχουμε στήν *«Ἀποστολική παράδοση»* (41) τοῦ Ἱππολύτου, ἐνῶ *Ψαλμοί* τούς ὁποίους ἀναφέρει στό πλαίσιο τῶν *Ὡρῶν* ὑπάρχουν καί στήν σημερινή ἀκολουθία τῶν *Ὡρῶν* Α′, Γ′ καί ΣΤ′.

Δυσχερέστερο εἶναι τό πρόβλημα τῆς σχέσεως τοῦ Β. μέ τήν θεία *Λειτουργία*, πού φέρει τό ὄνομά του. Ἦταν σέ χρήση εὐρύτατη (π.χ. στήν Μικρασία καί τήν Νότια Ἰταλία), ἀλλά σήμερα τελεῖται μόνο δέκα φορές τόν χρόνο, διότι γενικεύτηκε ἡ χρήση τῆς *Λειτουργίας* τοῦ Ἰωάννου Χρυσοστόμου. Βέβαιο θεωρεῖται μόνο ὅτι ὁ Β. πρόσθεσε *εὐχές* μέ δογματικό μάλιστα περιεχόμενο κι ἐπενέβη στήν ρυθμικότερη τέλεση *Λειτουργίας*, πού ἀναμφίβολα ὑπῆρχε ἤδη. Ὁ Β. εἶναι μάρτυρας καί τῆς ἀρχαίας συνήθειας νά διατηροῦν στό σπίτι τους οἱ πιστοί θεία Εὐχαριστία καί μάλιστα νά μεταλαμβάνουν, ἐφόσον εἶναι ἄξιοι, καθημερινά (*Ἐπιστ.* 93).

Ὁ Βασίλειος ἐκκινᾶ ὡς ὁμοουσιανός

Τήν πρώτη ἔντονη καί πικρή γεύση τῶν θεολογικῶν συζητήσεων καί διαφωνιῶν δοκίμασε ὁ Β. τό 360, στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅπου πρωταγωνιστοῦσαν οἱ *ὅμοιοι* καί οἱ *ἀνόμοιοι*, ἤπιοι καί ἀκραῖοι ἀρειανόφρονες. Ἐκεῖ συνόδευε τόν Καισαρείας Διάνιο. Δέν ἔλαβε μέρος στίς συζητήσεις, μολονότι ἐκεῖ βρισκόταν καί ὁ πολύς Εὐνόμιος, συνηλικιώτης ἀλλά μακροβιότερος τοῦ Βασιλείου. Ὁ Εὐνόμιος ἐκπροσωποῦσε ἀκραῖο ἀρειανισμό μέ νέα ὅμως μέθοδο καί ἐπιχειρήματα πού διατύπωσε τό ἴδιο ἔτος στόν *«Ἀπολογητικόν»* του. Ὁ Β. ζοῦσε σέ περιοχή ὅπου ἐπιπόλαζαν οἱ ὁμοιουσιανοί, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Εὐστάθιος Σεβαστείας, σεβαστός καί στόν Βασίλειο, τόν ὁποῖο ἱστορικοί καί πατρολόγοι τοποθετοῦν στήν ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν. Αὐτοί εἶχαν ἐπικεφαλῆς τόν Βασίλειο Ἀγκύρας καί τόν Γεώργιο Λαοδικείας, πού δίδασκαν ὅτι ὁ Υἱός ἔχει ὅμοια οὐσία μέ τόν Πατέρα. Μέ καλυμμένο ὅμως τρόπο ἀρνοῦνταν τήν ἀιδιότητα-αἰωνιότητα τοῦ Υἱοῦ (βλ. τό σχετικό κεφάλαιο). Οἱ ἐρευνητές λησμονοῦν δύο γεγονότα, πού εἶναι ἀποκαλυπτικά τῶν θεολογικῶν φρονημάτων τοῦ Β. στήν κρίσιμη καί συγκεχυμένη αὐτή ἐποχή. Τό πρῶτο ἀφορᾶ στήν ἀτυχία τοῦ Διανίου νά ὑπογράψει τό 360 ὁμολογιακό κείμενο, πού μέ ἀνθρώπους του ἔστειλε ὁ ὁμοιουσιανός Γεώργιος σέ πολλούς ἐπισκόπους. Τότε ὁ Βασίλειος λυπήθηκε τόσο πολύ, πού ἀναγκάστηκε νά διακόψει τήν ἐπικοινωνία μέ τόν Διάνιο, τόν ὁποῖο ἐπανεῖδε μόνο στήν ἐπιθανάτια κλίνη, ὅταν ὁ τελευταῖος κάλεσε κοντά του τόν Β. καί τοῦ ἐξομολογήθηκε τήν μετάνοιά του γιά τήν ὑπογραφή τοῦ κειμένου ἐκείνου (βλ. *Ἐπιστ.* 51,2). Τό δεύτερο γεγονός εἶναι ἡ *Ἐπιστολή* 9 τοῦ Β. γραμμένη τό 361/2. Ἐδῶ λοιπόν, ἀπαντώντας σέ ἐρωτήσεις κάποιου «φιλοσόφου» Μαξίμου, γράφει:

> «Ἐγώ δέ, εἰ χρή τοὐμόν ἴδιον εἰπεῖν, τό ὅμοιον κατ' οὐσίαν, εἰ μέν προσκείμενον ἔχει τό ἀ π α ρ α λ λ ά κ τ ω ς, δέχομαι τήν φωνήν ὡ ς ε ἰ ς τ α ὐ τ ό ν τ ῷ ὁ μ ο ο υ σ ί ῳ, φέρουσαν, κατά τήν ὑγιᾶ δηλονότι τοῦ ὁμοουσίου διάνοιαν... Εἰ δέ τις τοῦ ὁμοίου τό ἀπαράλλακτον ἀποτέμνοι, ὅπερ οἱ κατά τήν Κωνσταντινούπολιν πεποιήκασιν, ὑποπτεύω τό ῥῆμα ὡς τοῦ Μονογενοῦς τήν δόξαν κατασμικρύνον» (*Ἐπιστ.* 9,3).

Εἶναι ἄρα σαφές ὅτι ὁ Β. ἦταν ἀπόλυτα νικαϊκός καί ὁμολογοῦσε τό *ὁμοούσιον* τοῦ Υἱοῦ. Τό ἴδιο σαφές ὅμως εἶναι καί ὅτι κατανοοῦσε τήν προσπάθεια τῆς Ἐκκλησίας νά δημιουργήσει γέφυρα ἐπανόδου τῶν ὁμοιουσιανῶν στήν ὀρθοδοξία, κάτι πού κατακυρώθηκε συνοδικά τό 362 στήν σύνοδο τῆς Ἀλεξάνδρειας. Ἐκεῖ πρωτοστάτησε ὁ Ἀθανάσιος καί ἐπέτρεψε τήν χρήση τοῦ ὅρου «φύσει Υἱός»

ὡς ἰσοδύναμου πρός τό «ὁμοούσιος». Ἐδῶ ὁ Βασίλειος, πρίν ἴσως ἀπό τήν σύνοδο αὐτή, δέχεται ὡς ὀρθοδόξους ἐκείνους, πού θά ὁμολογοῦσαν τόν Υἱό «ὅμοιον κατ' οὐσίαν... ἀπαραλλάκτως», διότι τό «ἀπαραλλάκτως» σημαίνει ὅ,τι ἀκριβῶς καί τό *ὁμοούσιον*, δηλαδή ταυτότητα οὐσίας, ὅπως ἤθελε ἡ Νίκαια. Προτάσεις ὡς αὐτές τοῦ Β. ἔκαναν μόνο οἱ ἀκραιφνεῖς *ὁμοουσιανοί*. Ἡ παρουσία τοῦ Β. μεταξύ ὁμοιουσιανῶν καί ἡ γιά πολλά ἀκόμη χρόνια ἐπικοινωνία του μέ τόν Εὐστάθιο Σεβαστείας ἐντάσσεται στήν προσπάθεια τοῦ Β. νά τούς προσελκύσει, ἄσχετα ἄν οἱ ἐλπίδες δέν ἐπαληθεύτηκαν.

Τά ὀνόματα (χαρακτηρισμοί) τοῦ Θεοῦ ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο

Ὡς αὐστηρός ὁμοουσιανός ὁ Β. ἀντέδρασε μέ κάποια καθυστέρηση στήν νέα θεολογία τοῦ Εὐνομίου, πού εἶχε τήν ἑξῆς ἁπλή κοσμολογική βάση: Τό «ποιοῦν» (ὁ Πατήρ) ὑπάρχει ἀναγκαστικά πρίν ἀπό τό «γινόμενον» (τόν Υἱό) καί ἄρα «τό ποιούμενον» (Υἱός) εἶναι χρονικά μετά «τό ποιοῦν» (*Ἀπολογητικός* 7). Τώρα ὅμως ἡ διαφορά μεταξύ Πατέρα καί Υἱοῦ θεμελιώνεται στήν διαφορά τῶν «ὀνομάτων» (λέξεων) πού χρησιμοποιοῦμε: *ἀγέννητον* γιά τόν Πατέρα, *γεννητόν* γιά τόν Υἱό. Οἱ λέξεις αὐτές παριστάνουν τήν οὐσία τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ κι ἐπειδή εἶναι διαφορετικές μεταξύ τους, ἕπεται ὅτι διαφορετικές εἶναι καί οἱ οὐσίες τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ (αὐτόθι, 8 καί 18). Τό ἅγιο Πνεῦμα προέρχεται ἀπό τόν γεννητό Υἱό διά κτίσεως. Ἔτσι ἔχουμε τρία ὄντα μέ διαφορετικές οὐσίες: Τόν ἀγέννητο ἄκτιστο Πατέρα, τόν γεννητό ἀπό τόν ἄκτιστο (Πατέρα) Υἱό καί τό κτιστό ἀπό τόν γεννητό (Υἱό) ἅγιο Πνεῦμα. Καί τά τρία ὄντα προῆλθαν μέ διαφορετική ἐνέργεια (αὐτόθι, 20 καί 24), ἡ ὁποία καί παράγει τρεῖς διαφορετικές οὐσίες, ἡ μία κατώτερη ἀπό τήν ἄλλη. Ἔτσι, νόμιζε ὁ Εὐνόμιος, διασαφηνίζεται καί τό πρόβλημα τῶν τριῶν διακεκριμένων θείων ὑποστάσεων, πού ταυτίζονται τελικά μέ τήν οὐσία τους.

Τήν ὀρθότητα τῶν τριῶν ὀντολογικῶν διακρίσεων καί μάλιστα τήν βεβαιότητα γιά τήν γνώση τῆς φύσεως τῶν τριῶν ὄντων (Πατέρα, Υἱοῦ καί Πνεύματος) στηρίζει ὁ Εὐνόμιος στό ὅτι δῆθεν τά ὀνόματα, ἀνταποκρινόμενα στήν φύση τῶν θείων καί μή πραγμάτων, δόθηκαν-τέθηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό (*Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας* εἰς Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου* II 411-414 [Jaeger]: *PG* 45, 1048D-1049A καί II 403: *PG* 45, 1045C) καί γι' αὐτό εἶναι ἀληθή καί σταθερά. Τά ὀνόματα-χαρακτηρισμοί δέν ἀποτελοῦν ἐπινόηση («ἐπίνοια») τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀντίληψη αὐτή ἀποτελεῖ τό θεμέλιο τῆς γνωσιολογίας τοῦ Εὐνομίου, πού ἔτσι ἀφαιροῦσε ἀπό τόν ἄνθρωπο

κάθε δυνατότητα ὀρθῆς γνώσεως ἀκόμη καί τῆς φυσικῆς πραγματικότητας.

> «παρά τοῦ δημιουργήσαντος τήν φύσιν δεδωρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε ὀνομαζομένων καί τῶν ὀνομάτων τήν χρῆσιν καί τήν γε τῶν δεδομένων κλῆσιν ἀνωτέραν εἶναι τῆς τῶν χρωμένων γενέσεως» (II 262 [Jaeger]: *PG* 45, 1000).

Ὁ Β. ὄφειλε ν' ἀνατρέψει τά δύο θεμελιώδη στηρίγματα τοῦ Εὐνομίου, δηλαδή ὅτι τά ὀνόματα *ἀγέννητον* καί *γεννητόν* ἀποκαλύπτονται ἀπό τόν Θεό καί ὅτι αὐτά χαρακτηρίζουν-φανερώνουν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ (τήν φύση).

Βέβαια τήν παραπάνω θέση του ὁ Εὐνόμιος, ὅτι τά ὀνόματα τέθηκαν ἀπό τόν Θεό, γενίκευσε καί συστηματοποίησε τό 378 στήν *«Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας»*, ἀλλά βρίσκεται καί στήν *«Ἀπολογία»* του (τοῦ 360/1), ἐφόσον ἐκεῖ ἀπέρριπτε τήν ἐπίνοια-ἐπινόηση τῶν ὀνομάτων, διότι τά θεωροῦσε κενά, κι ἐπέμενε ὅτι ὁρισμένα ὀνόματα, ὅπως τό «ἀγέννητον», εἶναι πράγματι χαρακτηριστικά τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καί φανερώνονται ἀπό τόν Θεό.

Τήν ἀπάντησή του ὁ Β. ἀρχίζει μέ τήν ἀξιολόγηση τῆς ἐπινοίας-ἐπινοήσεως τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων. Ἡ ἐπίνοια εἶναι διαδικασία νοητική τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἐπινοεῖ φανταστικά πράγματα, ἀλλά ἐπινοεῖ καί ὑπαρκτά, τῶν ὁποίων ἐπιπλέον ἀναλύει ἰδιότητες, ὄψεις κ.λπ. (*Κατά Εὐνομίου* 6 καί 7). Ἑπομένως τά ἐπινοούμενα ὀνόματα γιά τόν Θεό ἔχουν πραγματικό ἀντίκρυσμα (εἶδος nominalismus πού ὁμοιάζει κάπως μέ αὐτόν τοῦ W. Ockham). Ἀκόμη δέν ἦταν δύσκολο στόν Β. νά δείξει πόσο τεχνητό καί σοφιστικό ἦταν τό θεμέλιο τοῦ Εὐνομίου, παρατηρώντας ὅτι τά ὀνόματα *ἀγέννητον* καί *γεννητόν* δέν ἦσαν τά μόνα γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό. Ἄν, λοιπόν, ἀλήθευε ἡ θεωρία τοῦ Εὐνομίου, τότε τά ὀνόματα *ἀγέννητος, ἄναρχος* κ.λπ. τοῦ Πατέρα θά δήλωναν καί διαφορετική τό καθένα οὐσία, πρᾶγμα ἀδύνατο.

Τά ὀνόματα δηλώνουν τίς ἰδιότητες καί ὄχι τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ

Ὁ Β., ἀφοῦ γίνει πειστικός γιά τήν ἄποψή του αὐτή, προχωρεῖ στό καίριο πρόβλημα: σέ τί ἀφοροῦν τά ὀνόματα; στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ ἤ σέ κάτι ἄλλο;

Κατ' ἀρχήν στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ δέν μπορεῖ ν' ἀφοροῦν, ἀφοῦ σέ ὅλη τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας ἡ θεία οὐσία ἤ φύση μένει ἄγνωστη καί ἀπρόσιτη καί ἀποτελεῖ ματαιότητα καί ὕβρη ἡ ἀναζήτησή της (*Κατά Εὐνομίου* Α΄ 12-13 καί Β΄ 31). Ἐδῶ ὁ Β. κάνει τήν ριζική ὀντολογική τομή καί διακρίνει σαφῶς δύο πραγματικότητες ὅλως ἄλλες μεταξύ τους, τήν ἄκτιστη καί τήν κτιστή:

> «Δύο γάρ ὄντων πραγμάτων, κτίσεώς τε καί θεότητος. Καί τῆς μέν κτίσεως ἐν δουλείᾳ καί ὑπακοῇ τεταγμένης, ἀρχικῆς δέ οὔσης καί δεσποτικῆς τῆς θεότητος» (*Κατά Εὐνομίου* Β′ 31).

Ἡ κτιστή φύση, ὡς ὅλως ἄλλη, δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στήν ἄκτιστη. Ἀλλά παρά ταῦτα ἔχουμε καί στήν Γραφή καί τήν μετέπειτα Παράδοση ὀνόματα-χαρακτηρισμούς τῆς ἄκτιστης θεότητας. Ἰσχύει, λοιπόν, καί γιά τήν ἄκτιστη θεότητα ἡ ἀνθρώπινη ἐπίνοια, ἡ ἐπινόηση ὀνομάτων; Ἡ ἀπάντηση εἶναι καταφατική βάσει τῆς ἐμπειρίας καί τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Τά ὀνόματα ἀγαθός, Πατήρ, Υἱός, ἅγιο Πνεῦμα κ.λπ. ἀφοροῦν ἀσφαλῶς στήν ἄκτιστη θεότητα καί δέν εἶναι κενά, ἐφόσον ἡ σχέση τοῦ κτιστοῦ π.χ. μέ τόν Υἱό καί τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι πραγματική.

Ἀφοῦ ὅμως τά ὀνόματα δέν ἀφοροῦν στήν θεία οὐσία, σέ τί ἀφοροῦν; Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα συνιστᾶ τήν πρώτιστη θεολογική συμβολή τοῦ Β.: τά ὀνόματα εἶναι μόνο «δηλωτικά» ἤ «σημαντικά» τῶν ἰδιοτήτων (ἤ τῶν προσόντων ἤ τῶν ἰδιωμάτων) τοῦ εἶναι τῆς ἄκτιστης θεότητας, δηλαδή τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Δηλώνουν ὄχι τήν οὐσία, ἀλλά τίς ἰδιότητες τῶν διακρινόμενων μεταξύ τους θείων ὑποστάσεων, τῶν ὁποίων ὅμως ἡ οὐσία εἶναι κοινή. Δηλώνουν ἀκόμη τήν σχέση τῶν θείων ὑποστάσεων καί τήν δράση τους πρός τά ἔξω:

> «αἱ προσηγορίαι (= τά ὀνόματα) οὐχί τῶν οὐσιῶν εἰσι σημαντικαί, ἀλλά τῶν ἰδιοτήτων, αἵ τόν καθ' ἕνα χαρακτηρίζουσιν» (αὐτόθι, Β′ 4). Καί· «ἐπί Πατρός καί Υἱοῦ οὐχί οὐσίαν παρίστησι τά ὀνόματα, ἀλλά τῶν ἰδιωμάτων ἐστί δηλωτικά· ὥστε μηδεμίαν εἶναι χώραν τῷ λόγῳ, ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων παραλλαγῆς τήν τῶν οὐσιῶν ἐναντίωσιν παρεισάγοντα» (αὐτόθι, Β′ 5).

Ἑπομένως ἡ διαφορά τῶν ὀνομάτων ἀγέννητος καί γεννητός γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό δέν προϋποθέτουν δύο διαφορετικές οὐσίες (ὅπως ὑποστήριζε ὁ Εὐνόμιος), διότι τά ὀνόματα δέν ἀφοροῦν στήν οὐσία τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ, ἀλλά μόνο στίς ἰδιότητες καί τίς σχέσεις τους. Τό ὄνομα Πατήρ π.χ. δηλώνει τήν σχέση πατρότητας πρός τόν Υἱό καί τό ὄνομα Υἱός δηλώνει τήν σχέση υἱότητας πρός τόν Πατέρα. Τό ἴδιο τά ἀγέννητος καί γεννητός. Καί τά δύο, λοιπόν, ὀνόματα δηλώνουν ὄχι τό «τί ἐστι» (= οὐσία), ἀλλά μόνο «ὅτι ἐστίν» ἤ «ὅπως ἐστίν», δηλαδή ὅτι ὑπάρχουν καί μέ ποιό τρόπο ὑπάρχουν ὁ Πατήρ καί ὁ Υἱός (αὐτόθι, Α′ 14-15). Ἐάν γενικά τά ὀνόματα δήλωναν τήν οὐσία, τότε καί τά διάφορα ὀνόματα ἀνθρώπων, ὅπως Πέτρος, Παῦλος, θά δήλωναν διαφορετικές οὐσίες, δηλαδή μία οὐσία τοῦ Πέτρου καί ἄλλη τοῦ Παύλου. Εἶναι φυσικά παράλογο, διότι καί οἱ δύο αὐτοί ἄνθρωποι ἔχουν τήν ἴδια οὐσία, φύση, ἀλλά ὑπάρχουν μέ διαφορετικά χαρακτηριστικά. Τό ἴδιο καί ἡ ἁγία Τριάδα. Ὄντα μέ διαφορετικές ἰδιότητες, ὅπως ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός καί τό

ἅγιο Πνεῦμα, μποροῦν νά ἔχουν κοινή οὐσία. Ἑπομένως ἡ προσπάθεια τοῦ Εὐνομίου νά δείξει ὅτι ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα ἔχουν διαφορετική οὐσία ἀπό τόν Πατέρα, ἐπειδή ἔχουν διαφορετικά ὀνόματα, ὅπως ἀγέννητος καί γεννητός, εἶναι τελείως ἐσφαλμένη.

Ἡ διάκριση πού εἴδαμε προηγουμένως μεταξύ τοῦ «ὅτι ἐστί» καί τοῦ «τί ἐστί», γνωστή καί στόν Ἀθανάσιο, ἀποκτᾶ ἐδῶ εὐρύτερη σημασία καί προετοιμάζει τήν διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων. Τό «ὅτι (ἤ ὅπως) ἐστί» σχετίζεται μέ τίς θεῖες ὑποστάσεις καί εἰδικότερα μέ τίς θεῖες ἐνέργειες, τίς ὁποῖες μπορεῖ νά γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος. Ἀντίθετα τό «τί ἐστί» προϋποθέτει τήν θεία οὐσία πού μένει ἄγνωστη καί ἄρρητη. Μέ τόν τρόπο αὐτό προχωρεῖ ὁ Β. στήν πολυσήμαντη ὑπέρβαση τοῦ φιλοσοφικοῦ κλίματος, πού δέν διακρίνει μεταξύ ὄντος καί οὐσίας του ἤ εἶναι καί φύσεώς του. Ἄρα τό θεμέλιο τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας, πού εἶναι ἡ πρόταξη τῆς ὑπάρξεως, ἦταν ἐπίτευγμα τοῦ Β. Στό ἑξῆς ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας θά στηριχτεῖ στήν ὑπέρβαση αὐτή πού πραγμάτωσε, ὅπως θά φανεῖ καί πιό κάτω, ὁ Β. καί ὁλοκλήρωσαν οἱ ἄλλοι Καππαδόκες.

Στήν θεολογία γίνεται χρήση καί ἀποφατικῶν ὀνομάτων, δηλ. ἀρνητικῶν. Δηλώνονται κυρίως αὐτά πού εἶναι ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά δηλώνονται καί μερικά πού δέν ἀποτελοῦν ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ, ὅπως: ἄφθαρτον, ἀόρατον, ἄρρητον, ἀθάνατον κ.λπ. Μέ τά ἀρνητικά ὀνόματα δέν ἐπιτυγχάνεται κάποια γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀλλά «διδασκόμεθα» μέ αὐτά νά ἀποφεύγουμε ἐσφαλμένες ἀπόψεις: «μή εἰς ἀπρεπεῖς ἐννοίας ἐν ταῖς περί Θεοῦ ὑπολήψεσι καταπίπτειν» (αὐτόθι, Α΄ 10). Μέ τούς ἀποφατικούς ὅρους ἀπαγορεύουμε στόν νοῦ μας νά πηγαίνει ὅπου δέν πρέπει: «μή καταφέρειν τάς διανοίας εἰς ἅ μή δεῖ» (αὐτόθι). Ἑπομένως κάθε ἀποφατική διατύπωση στήν θεολογία εἶναι γιά τόν Β. μόνο ἀποτρεπτική· θετικά δέν βοηθᾶ σέ τίποτα, ἐφόσον ἀποτελεῖ ἐπισήμανση μή ὄντος κι ἐφόσον ὡς μή ὄν δέν ἔχει πραγματική σχέση μέ τήν ἀλήθεια, μέ τήν ὁποία κοινωνεῖ ὁ ἄνθρωπος γιά νά σωθεῖ.

Μέ ὅσα ὁ Β. διατύπωσε γιά τό τί δηλώνουν τά ὀνόματα, πού χρησιμοποιοῦν Γραφή καί Θεολογία, ἔγινε μιά πολυσήμαντη διάκριση στήν θεολογία: διακρίθηκαν οἱ θεῖες ἰδιότητες ἀπό τήν θεία οὐσία (ἤ φύση). Ἔτσι, μπόρεσε νά λύσει καί τό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ (τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό; τά ἰδιώματά του) καί νά προχωρήσει ἀκίνδυνα στήν ἐπίσης πολυσήμαντη διάκριση τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων καί τῆς κοινῆς οὐσίας τους. Πρέπει ὅμως νά ὑπογραμμίσουμε ἰδιαίτερα ὅτι μέ ἀφορμή τό πρόβλημα τῶν ὀνομάτων ὁ Β. ἔκανε σπουδαῖες, ἀλλά σήμερα λησμονημένες, διατυπώσεις γιά τήν γλώσσα τῆς θεολογίας· ἡ γλώσσα ἐπινοεῖται ἀπό τόν ἄνθρωπο· ἡ γλώσσα εἶναι σημαντική καί δηλωτική τῶν θείων καί ἀνθρώπινων

πραγμάτων, δηλαδή δηλώνει καί σημαίνει χωρίς νά περιέχει τά δηλούμενα καί σημαινόμενα· ὡς δηλωτική ἡ γλώσσα δέν εἶναι ἀπόλυτο μέγεθος.

Μένει ὅμως ἀνοικτό ἕνα σοβαρό θέμα: πόθεν ἡ δυνατότητα νά δηλώνουμε μέ ὀνόματα τά ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ; Τό θέμα τῆς ἑπόμενης παραγράφου.

Οἱ θεῖες ἐνέργειες ὡς πηγή τῶν ὀνομάτων καί τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ

Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά ἐπινοεῖ ὀνόματα γιά τόν Θεό προσκρούει ἀπό πρώτη ἄποψη στήν ἀγεφύρωτη ἀπόσταση-τομή, πού ἔδειξε ὁ Β., μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Τήν τομή-ἀπόσταση αὐτή δεχόταν καί ὁ Εὐνόμιος, ἀλλά τήν χρησιμοποιοῦσε γιά πολύπλοκους συνδυασμούς. Ὁ Β. πού δέν κατασκεύαζε θεωρίες, ἀλλά προσπαθοῦσε νά ἐξηγήσει ὅ,τι βίωνε ἀπό τήν ἀλήθεια, ἔδειξε ἀφοπλιστικά τό πῶς, μολονότι δέν καταλύεται ἡ τομή κτιστοῦ-ἀκτίστου, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά ἐπινοεῖ ὀνόματα γιά τόν Θεό. Καί τό σημαντικότερο, ἔδειξε τόν λόγο γιά τόν ὁποῖο τά ὀνόματα αὐτά ἔχουν ἐγκυρότητα. Πρόκειται γιά τήν ἀποτίμηση τῆς θείας οἰκονομίας, δηλαδή γιά τήν δράση καί τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἄνθρωπο. Ἐφόσον ὁ Θεός δέν εἶναι ἡ φιλοσοφική Ἑνάς, πού μένει ξένη πρός τόν κόσμο, δρᾶ κι ἐνεργεῖ, δημιουργώντας, προνοώντας καί φανερώνοντας τόν ἑαυτό του στόν κόσμο. Πηγή λοιπόν ὅσων γνωρίζουμε γιά τόν Θεό καί ὅσων δηλώνουμε μέ τά ὀνόματα εἶναι ἡ δράση του, οἱ θεῖες ἐνέργειες:

> «Ἀλλ' αἱ μέν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δέ οὐσία ἁπλῆ. Ἡμεῖς δέ ἐκ μέν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τόν Θεόν ἡμῶν, τῇ δέ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μέν γάρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρός ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δέ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» (*Ἐπιστ.* 234, 1). Καί· «Οὐκοῦν, ἀπό μέν τῶν ἐνεργειῶν ἡ γνῶσις, ἀπό δέ τῆς γνώσεως ἡ προσκύνησις... Γινώσκομεν δέ ἐκ τῆς δυνάμεώς (=του) τόν Θεόν» (Αὐτόθι, 3).

Ὁ Κύριος π.χ., γνωρίζοντας ὅτι μόνος του ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεῖ ὡς κτιστή φύση νά κατανοήσει τήν ἄκτιστη θεότητα, μίλησε γιά τήν τελευταία μέ ὅρους-ὀνόματα πού τήν χαρακτηρίζουν:

> «Ὁ Κύριος... ἐν τοῖς περί ἑαυτοῦ λόγοις, τήν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καί τήν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν, ἰδιώμασί τισι τοῖς περί αὐτόν θεωρουμένοις ἀπεσήμανε ταύτην, θύραν ἑαυτόν λέγων καί ὁδόν καί ἄμπελον... καί φῶς, οὐ πολυώνυμός τις ὤν... ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτόν ὀνομάζων, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τάς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος» (*Κατά Εὐνομίου* Α' 7).

Οἱ θεῖες ἐνέργειες, κοινές γιά τά τρία θεῖα πρόσωπα, ὁρίζουν ὅ,τι

καί ὅσα γνωρίζουμε γιά τόν Θεό. Ἡ διαφορά τῶν ὀνομάτων γιά τόν Θεό ὀφείλεται στήν ποικιλία τῶν θείων ἐνεργειῶν, δηλαδή στήν ποικίλη δράση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, διά τῆς ὁποίας ἀπό ἀγάπη μᾶς φανερώνει κάτι ἀπό τό εἶναι του, κάτι ἀπό τίς σχέσεις τῶν τριῶν θείων προσώπων καί τό γεγονός τῆς ἴδιας τῆς δράσεώς του, δηλαδή τῆς θείας οἰκονομίας. Ὅταν μιλᾶμε γιά ἕνα ἰδίωμα-γνώρισμα τοῦ Θεοῦ, ἀμέσως προϋποθέτουμε ἀνάλογη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, πού φθάνει στήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, φανερώνοντας τό ἀνάλογο ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ:

> «Κατά γάρ τήν τῶν ἐνεργειῶν διαφοράν καί τήν πρός τά εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καί τά ὀνόματα τίθεται» (αὐτόθι).
> «...τῇ ἐνεργείᾳ δέ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρός τήν ἐφικτήν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὁδηγεῖ» (αὐτόθι, Β' 28 καί Α' 14).

Τά ὀνόματα, βέβαια, γιά τόν Θεό, πέρα ἐκείνων πού ὁ Κύριος χρησιμοποίησε, ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο καί μέ δική του εὐθύνη, ἀλλά πάντοτε γιά νά δηλώσουν τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ στό ἀνθρώπινο πνεῦμα καί στόν κόσμο γενικά. Ἐκεῖνο πού προηγεῖται εἶναι οἱ ἐνέργειες καί τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος τίς βιώνει. Αὐτό πού ἀκολουθεῖ εἶναι ἡ ἐπινόηση τῶν κατάλληλων ὀνομάτων, πού χαρακτηρίζουν τά θεῖα πρόσωπα καθεαυτά ἤ τίς σχέσεις τους:

> «Οὐ γάρ τοῖς ὀνόμασιν ἡ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὕρηται τά ὀνόματα» (αὐτόθι, Β' 4).

Τό γεγονός τῶν θείων ἐνεργειῶν στόν ἄνθρωπο εἶναι καθαρά ἐμπειρικό καί γι' αὐτό ἡ βεβαιότητα ἐκείνου πού ἔχει τήν ἐμπειρία γίνεται ἀπόλυτη, ἀλλά καί δυσπερίγραπτη, διότι πρόκειται γιά κατάσταση, πού ὑπερβαίνει τά γνωστικά ὅρια τοῦ ἀνθρώπου, γιά κατάσταση ἀνακράσεως τοῦ Θεοῦ (κατά τίς ἐνέργειές του) μέ τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου:

> «Ἐάν δέ (= ὁ ἄνθρωπος) πρός τήν θειοτέραν ἀπονεύσῃ μερίδα καί τάς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξηται χάριτας (= ἐνερ- γείας), τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός, ὅσον αὐτοῦ τῇ φύσει σύμμετρον... Ὁ μέντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθείς νοῦς, οὗτος ἤδη τῶν μεγάλων ἐστί θεωρημά- των ἐποπτικός καί καθορᾷ τά θεῖα κάλλη, τοσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καί ἡ κατασκευή αὐτοῦ ὑποδέχεται» (*Ἐπιστ.* 233, 1).

Οἱ ἐνέργειες εἶναι κοινές καί γιά τά τρία θεῖα πρόσωπα, τά ὁποῖα εἶναι παρόντα σέ κάθε εἶδος δράσεως, ἀλλά παρά ταῦτα διαδραματίζουν εἰδικό τό καθένα ρόλο: ὁ Πατήρ ὡς «προκαταρκτική αἰτία», ὁ Υἱός ὡς «δημιουργική» καί τό Πνεῦμα ὡς «τελειωτική». Καί αὐτά χωρίς νά σημαίνει ὅτι ἔχει ἀτελή ἐνέργεια ὁ Πατήρ ἤ ὁ Υἱός (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* 16, 38). Ἀπό τά θεῖα πρόσωπα ἐκπέμπεται τρόπον τινά «δύναμις φωτιστική». Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει, ὅσο εἶναι δυνατό, τήν ὑπόσταση τοῦ Πατέρα μέ τήν φωτιστική δύναμη τοῦ

Υἱοῦ καί γνωρίζει τήν ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ μέ τήν φωτιστική δύναμη τοῦ Πνεύματος καί γνωρίζει τήν ὑπόσταση τοῦ Πνεύματος μέ τήν φωτιστική δύναμη τοῦ ἴδιου τοῦ Πνεύματος (αὐτόθι, 18, 47).

Τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Διάκριση οὐσίας καί ἐνεργειῶν

Σχεδόν δέκα χρόνια μετά τήν σύνταξη τοῦ ἔργου του *«Κατά Εὐνομίου»* ὁ Β., περί τό 374/5, προκλήθηκε ν' ἀπαντήσει στό ἐρώτημα τοῦ τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Οἱ εὐνομιανοί, πού νόμιζαν ὅτι μέ τόν ὅρο «ἀγεννησία» γνωρίζουν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, προκαλοῦσαν εἰρωνικά τούς ὀρθοδόξους: γιατί προσκυνᾶτε τόν Θεό, ἀφοῦ τόν ἀγνοεῖτε; (*'Επιστ.* 234). Ὁ Β. εἶχε δώσει ἀρκετές ἐξηγήσεις. Ἡ διάκριση, τήν ὁποία ἔκανε μεταξύ φύσεως καί ἰδιοτήτων στόν Θεό, ἦταν ἤδη ἀρκετή. Καί ἡ διασάφηση τοῦ ρόλου τῶν θείων ἐνεργειῶν πού ἀφοροῦν στίς ἰδιότητες καί τίς σχέσεις τῶν θείων προσώπων συνιστοῦσαν τό θεμέλιο, στό ὁποῖο ἔπρεπε νά στηριχτεῖ ἡ λύση τοῦ ἐρωτήματος, γιά τό ἐάν γνωρίζουμε καί τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Τά εἰρωνικά ἐρωτήματα τῶν εὐνομιανῶν, ἀλλά καί τίς ἀμφιβολίες τῶν ὀρθοδόξων, μετέφερε στόν Β. ὁ μαθητής καί φίλος του Ἀμφιλόχιος, ἐπίσκοπος Ἰκονίου. Τότε ὁ Β. ἔγραψε τίς περίφημες *'Επιστολές* του 233-235, στίς ὁποῖες γιά πρώτη φορά στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας ἔκανε μέ ἀπόλυτη σαφήνεια τήν διάκριση οὐσίας τοῦ Θεοῦ καί θείων ἐνεργειῶν. Ἡ διάκριση αὐτή θ' ἀποτελέσει ἔκτοτε σπουδαῖο θεμέλιο ἀντιμετωπίσεως χριστολογικῶν, πνευματολογικῶν καί ἄλλων θεολογικῶν προβλημάτων, ὅπως τό πῶς τῆς ἑνότητας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, τό πῶς τῆς θεώσεως, τό πῶς τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου κ.λπ.

Στήν διαδικασία, λοιπόν, τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ προηγεῖται ἡ «ἐπίγνωσις» ὡς πρωτοβουλία τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί συγκατάθεση τοῦ ἀνθρώπου (*'Επιστ.* 233, 2 καί 235, 3). Ὁ νοῦς, πού δημιουργήθηκε «καλός λίαν», μπορεῖ μετά νά φωτιστεῖ, νά ἐλλαμφθεῖ. Ὅσο βαθύτερα ὁ Β. εἰσέρχεται στό θέμα τοῦτο, τόσο περισσότερο ἀφήνει τό ρῆμα «γνωρίζω» καί χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις μέ τίς λέξεις «ἐποπτικός», «καθορῶ». Αὐτό δείχνει ὅτι ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας δέν εἶναι νοητική ἐνέργεια ὅπως ὅλες οἱ ἄλλες. Πρόκειται γιά κατάσταση τοῦ νοῦ, κατά τήν ὁποία δέν ἐνεργεῖται γνώση ἀλλά «γίνεται ἐποπτικός», βλέπει καί ζεῖ θεῖα πράγματα, ἔχει θεωρία, γίνεται, δηλαδή μεταστοιχειώνεται, σέ κάτι ἄλλο. Δέν δρᾶ γνωστικά, ἀλλά «καθορᾷ τά θεῖα κάλλη», τήν θεία πραγματικότητα, τήν ἀλήθεια, μέ δύο περιοριστικούς παράγοντες: τήν θεία χάρη, πού τοῦ παρέχεται ὅσο αὐτή θέλει, καί τήν δική του φύση, πού δέν μπορεῖ νά χωρέσει τό πᾶν. Σέ τέτοιες περιπτώσεις ἀντικαθιστᾶ συχνά τόν ὅρο νοῦς μέ τόν ὅρο καρ-

δία, ἡ ὁποία περιαυγάζεται ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα καί μεταμορφώνεται (βλ. *Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΚΑ'-ΚΒ'). Ἡ θεοπτική ὅμως αὐτή κατάσταση, πού συνιστᾶ τήν κατ' ἐξοχήν προχωρημένη γνώση τοῦ Θεοῦ, δέν σημαίνει καί γνώση τῆς θείας οὐσίας, γιά τήν ὁποία ὁ πιστός ἔχει ἁπλῶς τήν αἴσθηση ὅτι εἶναι ἀκατάληπτη. Μόνο τήν θεία ἐνέργεια γνωρίζει στήν ἔξοχη αὐτή κατάσταση:

> «Αἱ μέν γάρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρός ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δέ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» (*Ἐπιστ.* 234, 1). «Εἴδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἡ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας καί σεπτόν οὐ τό καταλειφθέν τίς ἡ οὐσία, ἀλλ' ὅτι ἐστίν ἡ οὐσία» (αὐτόθι, 2).

Ἡ ἐμπειρία τῶν θείων ἐνεργειῶν ἀποτελεῖ τήν φωτιστική ἐκείνη κατάσταση, στήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος, διότι κοινωνεῖ μέ τόν Θεό, βεβαιώνεται γιά τήν δράση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο καί συγχρόνως ἀναγνωρίζει τήν δράση αὐτήν ὄντως ὡς θεία, δηλαδή ὡς δημιουργική καί προνοητική, ὡς ἀγαθή καί δίκαιη. Ἀκόμη βεβαιώνεται καί ἀναγνωρίζει τήν ἀποκαλυπτική δράση τοῦ Θεοῦ, π.χ. ὅτι αὐτός ὑπάρχει (εἶναι) ὡς τρία πρόσωπα πού ἔχουν ὁρισμένες σχέσεις, ὅτι κάθε πρόσωπο τῆς Τριάδας ἔχει χαρακτηριστικά ἤ ἰδιώματα ἤ ἰδιότητες ἤ προσόντα. Ἐπίσης βεβαιώνεται καί ἀναγνωρίζει τήν ἁγιαστική δράση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο, βάσει τῆς ὁποίας αὐτός ἔχει τήν δυνατότητα νά κοινωνεῖ μέ τόν Θεό στό πλαίσιο τῆς θείας οἰκονομίας. Ὅλ' αὐτά, ἐλάχιστο μέρος ἐκείνου πού εἶναι ὁ Θεός καί ἡ δράση του, ἀποτελοῦν τήν θεογνωσία καί συγχρόνως τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου:

> «Καί γάρ τήν μεγαλειότητα τοῦ Θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καί τήν δύναμιν καί τήν σοφίαν καί τήν ἀγαθότητα καί τήν πρόνοιαν, ᾗ ἐπιμελεῖται ἡμῶν, καί τό δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως, οὐκ αὐτήν τήν οὐσίαν... Ἐγώ δέ ὅτι μέν ἐστίν οἶδα, τί δέ ἡ οὐσία ὑπέρ διάνοιαν τίθεμαι... πίστις δέ αὐτάρκης εἰδέναι ὅτι ἐστίν ὁ Θεός, οὐχί τί ἐστι...» (*Ἐπιστ.* 234, 1-2).

Ὅπως ὁποιουδήποτε ἀνθρώπου γνωρίζουμε τά χαρακτηριστικά καί ἀγνοοῦμε τήν οὐσία, ἔτσι καί γιά τόν Θεό:

> «οἶδα μέν γάρ αὐτόν κατά τόν χαρακτῆρα καί τά λοιπά ἰδιώματα, ἀγνοῶ δέ αὐτοῦ τήν οὐσίαν» (*Ἐπιστ.* 235, 2).

Τό πρόβλημα, ἐάν οἱ θεῖες ἐνέργειες εἶναι ἄκτιστες ἤ κτιστές δέν ἀπασχόλησε τόν Β. Καί ἐκφράσεις ὅπως «δόξα φυσική» (σέ ἀντίθεση πρός τήν «ἔξωθεν» δόξα) (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΙΗ') καί «τό Πνεῦμα φυσικήν ἔχει τήν ἁγιότητα» (*Ἐπιστ.* 159, 2) δηλώνουν τήν φυσική σχέση τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας.

Διάκριση τῆς μιᾶς οὐσίας καί τῶν τριῶν ὑποστάσεων

Ἄν κανείς παρακολουθήσει καί ἱστορικά τήν θεολογική προβληματική, θά διαπιστώσει ὅτι ἔχουμε ἐσωτερική ἀνελικτική πορεία ἀπό τό γενικότερο πρός τό εἰδικότερο. Ἔτσι, ἀφοῦ βρέθηκε ἡ ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς φυσικῆς σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, ἄρχισε νά ἐμφανίζεται τό ἐρώτημα τοῦ πῶς ὑπάρχουν τό καθένα ἀπό τά δύο πρόσωπα ἰδιαιτέρως, ἐνῶ ἔχουν κοινή φύση. Τό πρόβλημα ἐντάθηκε μέ τήν συμπερίληψη καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος στήν κοινή θεία φύση ἀπό τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350 καί μετά. Παλαιότερα, στήν Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδο (325), ἀναθεματίστηκαν ὅσοι δέχονταν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας». Ἡ Σύνοδος φάνηκε νά ταυτίζει τούς ὅρους οὐσία καί ὑπόσταση, ἀλλά ὁ Β. δίνει ἐνδιαφέρουσα ἐξήγηση στό φαινόμενο, δεδομένου ὅτι ὁ ὅρος ὑπόσταση εἶχε προϊστορία. Ὁ Σαβέλλιος ταύτιζε οὐσία καί ὑπόσταση καί κατέλυε τήν πραγματικότητα τῶν θείων ὑποστάσεων. Οἱ ἀρειανοί ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Υἱός δέν εἶναι «ἐκ τῆς οὐσίας» τοῦ Πατέρα, ἀλλ' ἀπό ἄλλη οὐσία καί ὑπόσταση (*Ἐπιστ.* 125, 1). Σέ καμμία δηλαδή περίπτωση δέν γινόταν ὀρθή χρήση τοῦ ὅρου ὑπόσταση. Καί ἡ Σύνοδος δέν ταύτισε τούς δύο ὅρους, ἀλλά καταδίκασε τήν κακή τους χρήση. Ἡ ἐξήγηση φαίνεται περίεργη, ἀλλά εἶναι πολύ ὀρθή. Πρέπει νά προσέξουμε ὅτι ἡ Σύνοδος τῆς Νίκαιας δέν ἀποφάνθηκε περί τῆς σχέσεως οὐσίας καί ὑποστάσεων, ἀλλά καταδίκασε τούς ἰσχυρισμούς τῶν ἀρειανῶν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως» καί ἐξ ἑτέρας «οὐσίας». Καί οἱ δύο ἰσχυρισμοί ἦταν ἐσφαλμένοι, ἐφόσον, λέγοντας «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως», ἐννοοῦσαν καί ἄλλη οὐσία.

Γενικά ὅμως παρατηροῦμε ὅτι στήν Νίκαια, τό 325, δέν εἶχε κινηθεῖ τό πρόβλημα τοῦ πῶς ὑπάρχουν τά ὁμοούσια πρόσωπα καί δέν ὑπῆρχε συνείδηση τῆς διακρίσεως. Τό κλίμα τοῦτο ἐκφράζει, τό 362, καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος (*Πρός Ἀντιοχεῖς* 6), ἀλλά πληροφορημένος γιά τίς σχετικές συζητήσεις μεταξύ τῶν ὀρθοδόξων, δέχτηκε ὅτι ὅσοι χρησιμοποιοῦν τόν ὅρο «τρεῖς ὑποστάσεις» δέν εἶναι κακόδοξοι, ἐφόσον δέν ἐννοοῦν τόν Υἱό «ἀλλοτριούσιον», δηλαδή ἀπό ἄλλη οὐσία (αὐτόθι, 5). Ὁ Εὐνόμιος, ἀκολουθώντας τούς παλαιούς ἀρειανούς, ταύτιζε φιλοσοφικά τό εἶναι καί τήν φύση, τήν ὑπόσταση καί τήν οὐσία (π.χ. *Ἀπολογητικός* 12), χωρίς νά ἐπιμένει σ' αὐτό, μολονότι αὐτό ἦταν τό κύριο θέμα γιά τήν θεολογία. Ὅπως παλαιότερα ὁ Ἄρειος ἔφερε στήν ἐπιφάνεια τό θέμα τῆς σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, λέγοντας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἔτσι καί τώρα ὁ Εὐνόμιος ἔφερνε στήν ἐπιφάνεια τό θέμα τῶν ὑποστάσεων, λέγοντας ὅτι οἱ ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων (ἤ προσώπων) ταυτίζονται μέ τήν οὐσία. Ὁ Β., ὅταν ἀπάντησε στόν Εὐνόμιο, ἔκανε μιά ρεαλιστική διαπίστωση: καθένα

ἀπό τά πρόσωπα τῆς Τριάδας ἔχουν ἰδιότητες ἤ προσόντα, πού χαρακτηρίζουν ἀποκλειστικά τό κάθε θεῖο πρόσωπο, κάτι πού δέν ἀμφισβητεῖται. Ἀφοῦ ὅμως τά πρόσωπα ἔχουν ἀποκλειστικές ἰδιότητες, οἱ ὁποῖες, ὅπως ἔδειξε, δέν ταυτίζονται μέ τήν οὐσία, ἕπεται ὅτι ὑπάρχουν ὡς διακεκριμένες ὑποστάσεις.

Θεολογικά ἡ διάκριση ὑποστάσεων ἦταν συνέπεια τῶν ἀναμφισβήτητων ἰδιοτήτων. Γι' αὐτό καί στό *«Κατά Εὐνομίου»* ἔργο του δέν ἀσχολεῖται εὐθέως μέ τό πρόβλημα τῶν ὑποστάσεων. Ἀναφέρει ὅμως τόν ὅρο, τόν ὁποῖο δύο-τρεῖς φορές ἐναλλάσσει μέ τήν λέξη «ὑποκείμενον» (*Κατά Εὐνομίου* Α' 7· Β' 9. *Ἐπιστ.* 9, 1. *Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΙΖ'), καί μάλιστα φαίνεται νά μή διερωτᾶται καθόλου γιά τήν ὀρθότητά του, ἤδη ἀπό τό 361/2, ὅταν ἔγραψε τήν *Ἐπιστολή* του 9. Εἶναι πολύ σημαντικό μάλιστα ὅτι, ἀπό τήν ἐποχή αὐτή, τό σφάλμα τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, τῶν ἀρειανῶν καί τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας συνέδεε πρώτιστα μέ τήν μή ἀναγνώριση τῶν ὑποστάσεων τῶν θείων προσώπων (βλ. καί *Ἐπιστ.* 125, 1). Ὁ Β., λοιπόν, δεχόμενος διακεκριμένες καί ὁμοούσιες τίς θεῖες ὑποστάσεις, θεμελίωνε τώρα γιά πρώτη φορά τήν ἰδιαίτερή τους ὕπαρξη στίς ἀποκλειστικές ἰδιότητες (ἤ προσόντα) τους. Ἔτσι, ἡ Ἐκκλησία βρῆκε πειστικό λόγο γιά τήν διδασκαλία της ὅτι τό κάθε πρόσωπο τῆς ἁγίας Τριάδας ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη ὑπόσταση, ἐνῶ συγχρόνως καί τά τρία ἔχουν μία κοινή φύση.

Τό «κοινόν» καί τό «ἴδιον»

Μέ τήν ἀρχική του θεολογία ἔδειξε γιατί ἔχουν ἰδιαιτερότητα οἱ τρεῖς ὑποστάσεις. Οἱ συζητήσεις ὅμως καί τά ἐρωτήματα δέν σταμάτησαν. Καί τό ἐνδιαφέρον ἐπικεντρώθηκε στό πῶς πρέπει νά νοηθεῖ συγχρόνως καί ἡ ὁμοουσιότητα καί ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν ὑποστάσεων. Ἡ ἀπάντηση ἦταν ἡ ἑξῆς: ἡ οὐσία νοεῖται ὡς τό *κοινόν* καί οἱ ὑποστάσεις ὡς τό *ἴδιον* (ἤ *ἰδιάζον*). Τήν σχέση πού ἔχει π.χ. ἡ κοινή ἀνθρώπινη φύση πρός τά ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά συγκεκριμένων ἀνθρώπων, ἔχει καί ἡ κοινή θεία οὐσία πρός τίς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις. Οἱ ἄνθρωποι ὅλοι ἔχουν κοινή οὐσία, ἀλλά ὁ καθένας ἔχει δικά του χαρακτηριστικά, ὥστε νά εἶναι ὁ ἄλφα, ὁ βῆτα κ.λπ.:

> «ὃν ἔχει λόγον τό κοινόν πρός τό ἴδιον, τοῦτο ἔχει ἡ οὐσία πρός τήν ὑπόστασιν. Ἕκαστος γάρ ἡμῶν καί τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καί τοῖς περί αὐτόν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι καί ὁ δεῖνα. Οὕτω κἀκεῖ, ὁ μέν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης... ἡ δέ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἤ τῆς υἱότητος ἤ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται» (*Ἐπιστ.* 214, 4).

Ἔτσι ἔχουμε τήν θεμελιώδη θεολογία τῆς φράσεως *μία οὐσία σέ τρεῖς ὑποστάσεις*, στήν ὁποία καί ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν ὑποστάσεων σώζεται καί ἡ κοινή φύση τῶν τριῶν ὁμολογεῖται. Τήν ἔκφραση «τρεῖς ὑποστάσεις» μεμονωμένη χρησιμοποίησε ὁ Ὠριγένης (*Εἰς τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* II,X), ἀλλ' αὐτός κατανοοῦσε τόν Υἱό καί τό Πνεῦμα κατώτερα τοῦ Πατέρα. Ἀσαφεῖς εἶναι οἱ χρήσεις τῆς ἐκφράσεως στούς Εὐσέβιο Καισαρείας καί Μάριο Βικτωρῖνο. Τήν ὁριστική θεολογία τῶν ὑποστάσεων εἰσάγει πρῶτος ὁ Β., πού ὅσα θ' ἀναπτύσσει καθημερινά ἀπό τό 371/2 τά εἶχε διατυπώσει ἐπιγραμματικά ἤδη τό 364:

> «γνωριστικάς τινας ἰδιότητας ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ δέχοιτό τις εἶναι τό γεννητόν καί τό ἀγέννητον... Αἱ γάρ τοι ἰδιότητες, οἱονεί χαρακτῆρές τινες καί μορφαί ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ, διαιροῦσι μέν τό κ ο ι ν ό ν τοῖς ἰ δ ι ά ζ ο υ σ ι χαρακτῆρσι, τό δέ ὁμοφυές τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν. Οἷον, κοινή μέν ἡ θεότης, ἰδιώματα δέ τινα πατρότης καί υἱότης· ἐκ δέ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κ ο ι ν ο ῦ καί τοῦ ἰ δ ί ο υ, ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται... Αὕτη γάρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τήν ἑτερότητα... Μιᾶς γάρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης, τά ἰδιώματα ταῦτα οὐκ ἀλλοτριοῖ τήν οὐσίαν, οὐδέ οἱονεί συστασιάζειν ἑαυτοῖς ἀναπείθει· τῇ ἐνεργείᾳ δέ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρός τήν ἐφικτήν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὁδηγεῖ» (*Κατά Εὐνομίου* Β' 28).

Μέ τήν θεολογία *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* ἐπιτυγχάνεται ἰσορροπία στέρεη. Διότι ἄν ἡ οὐσία δέν ἦταν κοινή, θά ἐπρόκειτο γιά πολυθεΐα. Καί ἄν οἱ ὁμοούσιες ὑποστάσεις δέν διακρίνονταν, θά ἐπρόκειτο γιά φιλοσοφική ἤ ἰουδαϊκή μονοθεΐα χωρίς πρόσωπο καί χωρίς δυνατότητα προσωπικῆς σχέσεως μέ τόν ἄνθρωπο:

> «ὁ τό κοινόν τῆς οὐσίας μή ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει· οὕτως ὁ τό ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μή διδούς εἰς τόν ἰουδαϊσμόν ὑποφέρεται... Οὐ γάρ ἐξαρκεῖ διαφοράς προσώπων (= ὅπως τά κατανοοῦσε ὁ Σαβέλλιος) ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλά χρή ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν» (*Ἐπιστ.* 210, 5).

Ἡ ἀληθινή πίστη καί ἡ ὁμολογία της πρέπει νά περιλαμβάνει ἀπαραίτητα καί τό «κοινόν», πού δηλώνεται μέ τό «θεότης», καί τό «ἴδιον», πού σημαίνουν ἡ «πατρότης» καί ἡ «υἱότης». Αὐτό μάλιστα συνέβαινε ἤδη στό *Σύμβολο* τῆς πίστεως, στό ὁποῖο ὁμολογεῖται πίστη «εἰς τόν Θεόν Πατέρα» καί εἰς «Θεόν Υἱόν». Τό ἴδιο πρέπει νά γίνεται καί γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, νά ὁμολογεῖται δηλαδή πίστη «εἰς θεῖον Πνεῦμα τό ἅγιον». Ἡ προσθήκη ἔγινε ὄντως στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο, τό 381, ἀλλά προστέθηκε ἡ λέξη «κύριον» γιά τό ἅγ. Πνεῦμα καί ὄχι «θεῖον»:

> «Χρή οὖν τῷ κοινῷ τό ἰδιάζον προστιθέντας... κοινόν ἡ θεότης,

ἴδιον ἡ πατρότης· συνάπτοντας λέγειν: πιστεύω εἰς Θεόν Πατέρα. Καί πάλιν ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὁμολογίᾳ τό παραπλήσιον ποιεῖν, τῷ κοινῷ συνάπτειν τό ἴδιον καί λέγειν: εἰς Θεόν Υἱόν. Ὁμοίως καί ἐπί τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου... λέγειν: πιστεύω καί εἰς τό θεῖον Πνεῦμα, ὥστε δι' ὅλου καί τήν ἑνότητα σώζεσθαι καί ἐν τῇ τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογίᾳ· καί τό τῶν προσώπων ἰδιάζον ὁμολογεῖσθαι ἐν τῷ ἀφορισμῷ τῶν περί ἕκαστον νοουμένων ἰδιωμάτων» (*Ἐπιστ.* 236, 6).

Τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι «συνδοξαζόμενον»

Μέ τά τελευταῖα χωρία του ὁ Β. ὑπογράμμισε τήν κοινότητα (ταυτότητα) τῆς οὐσίας τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί ἄρα τήν ὁμοτιμία καί τήν ἰσότητά τους, ὥστε ν' ἀποκλείεται κάθε εἶδος φυσικῆς ἤ χρονικῆς μεταξύ τους ἱεραρχήσεως. Ὅσο βέβαιη εἶναι ἡ διάκριση τῶν τριῶν ὑποστάσεων, τόσο βέβαιη καί ἡ κοινότητα (ταυτότητα) τῆς οὐσίας τους. Ἡ θεολογία αὐτή δηλώθηκε ἤδη ἀπό τά πρῶτα κείμενα τοῦ Β. Ὅταν ἐξηγοῦσε τήν σημασία τῶν θείων ἰδιοτήτων, δέν διέκρινε ὡς ἀνώτερες τίς ἰδιότητες τοῦ Πατέρα (πατρότης), καί κατώτερες τοῦ Υἱοῦ (υἱότης) καί τοῦ Πνεύματος (ἁγιαστική δύναμις). Γι' αὐτό καί, ὅταν τόν κατηγόρησαν ἔντονα τό 372 ὅτι δέν πιστεύει ὀρθά περί ἁγ. Πνεύματος (Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστ.* 48), ἐπειδή δέν τό ἀποκαλοῦσε ρητά «Θεόν», ἐκεῖνος βεβαίωσε μέ ὅρκο φρικτό τόν Γρηγόριο Θεολόγο (*Λόγος* 43, 68-69) ὅτι ἀσφαλῶς πιστεύει ὡς Θεόν τό ἅγιο Πνεῦμα, κάτι πού ὁμολόγησε καί ἐνώπιον ἄλλων (αὐτόθι). Ἐπειδή ὅμως βρισκόταν σ' ἐξέλιξη ἡ προσπάθειά του νά προσελκύσει τούς πνευματομάχους, πού εἶχαν τήν δυνατότητα ν' ἀναταράξουν τήν Καισάρεια, ἔκρινε σκόπιμο νά ἐφαρμόζει «οἰκονομία», εὐέλικτη τακτική, καί νά δηλώνει τήν θεότητα καί ὁμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος μέ ἄλλους ὅρους καί βιβλικές λέξεις (αὐτόθι). Τήν τακτική αὐτή μάλιστα ἐπιδοκίμασε καί ὁ ἴδιος ὁ Μ. Ἀθανάσιος, πού μέ τήν εὐκαιρία ἐπέπληξε ὅσους τόν ὑποπτεύονταν καί ἀποκάλεσε τόν Βασίλειο «καύχημα τῆς Ἐκκλησίας» (*Ἐπιστολαί: Πρός Ἰωάννην καί Ἀντίοχον* καί *Πρός Παλλάδιον: PG* 26, 1165-1168).

Γενικά ὅμως τήν πνευματολογία του ὁ Β. ἀνέπτυξε μέ ἀφορμή τίς ἐναντίον του ὑποψίες ἤ κατηγορίες καί δή μέ γραπτή αἴτηση τοῦ Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, πού χρειαζόταν ἐπιχειρήματα πρός ἀντιμετώπιση τῶν πολλῶν πνευματομάχων. Θεολογοῦσε ἐλπίζοντας ὅτι θά διευκόλυνε τήν ἐπάνοδο τῶν πνευματομάχων, ἐάν δέν χρησιμοποιοῦσε ρητά τούς ὅρους «Θεός» καί «ὁμοούσιον» γιά τό Πνεῦμα. Μέ τά δεδομένα, λοιπόν, αὐτά προχώρησε στήν πνευματολογία καί ἦταν πολύ εὔκολο νά συναγάγει τίς συνέπειες τῆς θεολογίας του περί τῶν θείων ἰδιοτήτων καί τῶν κοινῶν θείων ἐνεργειῶν, τῆς διδασκαλίας

δηλαδή ὅτι καί τά τρία πρόσωπα εἶναι «ὁμότιμα», «συνδοξάζονται» ἀπό κοινοῦ, «προσκυνοῦνται» ἰσότιμα καί «συναριθμοῦνται», χωρίς κάποιο νά «ὑπαριθμεῖται» (= νά θεωρεῖται κατώτερο). (Βλ. π.χ. στό ἔργο του «*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος*» τά κεφ. ΙΖ' καί ΙΗ'). Ἄλλωστε τό ἔργο τοῦτο ἔγραψε ὁ Β. καί γιά νά ἐξηγήσει τόν λόγο γιά τόν ὁποῖο στήν *δοξολογία* εἰσήγαγε τόν τύπο «δόξα τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ *σύν* (ἀντί *ἐν*) τῷ ἁγίῳ Πνεύματι». Μέ τήν πρόθεση *σύν* ἐπιθυμοῦσε ἀκριβῶς νά τονίσει τήν ὁμοτιμία καί ταυτότητα φύσεως τῶν τριῶν προσώπων. Καί συχνά εἶναι σαφέστατος γιά τήν ταυτότητα τῆς οὐσίας τῶν θείων προσώπων. Ἔτσι π.χ. στό κεφ. ΚΔ' τοῦ ἴδιου βιβλίου ὑπογραμμίζει ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι «φύσει ἀγαθόν», ὅπως εἶναι φύσει «ἀγαθός ὁ Πατήρ καί ἀγαθός ὁ Υἱός». Ἡ ἀξία τῆς διατυπώσεως αὐτῆς κατανοεῖται ὀρθότερα, ὅταν σκεφθεῖ κανείς ὅτι γιά τόν Β. οἱ λέξεις «θεότης» καί «ἀγαθότης» δηλώνουν τήν οὐσία-φύση τοῦ Θεοῦ (*Ἐπιστ.* 214, 4).

> «τό Πνεῦμα φυσικήν ἔχει τήν ἁγιότητα οὐ κατά χάριν λαβόν, ἀλλά συνουσιωμένην αὐτῷ... Ὅ τοίνυν φύσει ἅγιον, ὡς φύσει ἅγιος ὁ Πατήρ καί φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, οὔτε αὐτοί τῆς θείας καί μακαρίας Τριάδος χωρίσαι καί διατεμεῖν ἀνεχόμεθα» (*Ἐπιστ.* 159, 2).

Ὁ Β. εἶναι σαφής γιά τήν ἀιδιότητα τοῦ Πνεύματος καί γιά τό ὅτι «πηγή» του καί «αἰτία» του εἶναι ὁ Πατέρας (*Περί τοῦ Πνεύματος* 2), ἀπό τόν ὁποῖον «ἐκπορεύεται» (*Ὁμιλίαι εἰς τούς Ψαλμούς* ΚΒ' 4). Ἔτσι, λοιπόν, δέν ὑπῆρξε ἀμφιταλάντευση τοῦ Β. γιά τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Τό ἄν καρποφόρησε ἡ τακτική του (ἡ οἰκονομία) εἶναι ἄλλο θέμα. Πάντως καί στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο, τό 381, ἡ τακτική του υἱοθετήθηκε: τό ἅγιο Πνεῦμα χαρακτηρίστηκε «*κύριον*», «συνδοξαζόμενον» καί «συμπροσκυνούμενον», ὅροι πού ὄντως προϋποθέτουν καί σημαίνουν τό «ὁμοούσιον» τοῦ Πνεύματος.

Ἀπό τήν ὅλη θεολογική πορεία τοῦ Β., πού διήρκεσε μόλις 16-18 χρόνια, γίνεται φανερό ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας, βιώνοντας τήν θεολογία τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου, πού εἶχαν ἤδη γίνει Παράδοση, συνέχισε καί αὔξησε ὅ,τι παρέλαβε, χωρίς νά ἐπιχειρήσει τροποποίηση, ὅπως ὑποθέτουν οἱ πολλοί ἐρευνητές, πού τόν χαρακτηρίζουν ὡς «νεονικαιανό», διότι ἀνῆκε δῆθεν ἀρχικά στήν ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν. Ἀντίθετα, εἴδαμε ὅτι ξεκίνησε ὡς ὁμοουσιανός καί ὡς πρός τή σχέση οὐσίας καί ὑποστάσεως προχώρησε στήν διάκριση, τήν ὁποία δέν εἶχε συνειδητοποιήσει ὁ Ἀθανάσιος.

Μέριμνα γιά τήν ἑνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν

Ἡ βαθιά αἴσθηση τῆς ἀλήθειας καί τῆς εὐθύνης, δηλαδή τό πρωτεῖο ἀληθείας, πού εἶχε ὁ Β., τόν ὤθησε στίς πολλές του ἑνωτικές προσπάθειες. Ποτέ ἡ Ἐκκλησία δέν βρέθηκε τόσο διηρημένη, ὅσο

ἀπό τό 360 μέχρι τό 381. Καί ποτέ μέχρι τότε ἄνδρας ἐκκλησιαστικός δέν ταξίδεψε καί δέν ἔγραψε τόσο γιά τήν ἑνότητα ὅσο ὁ Β., πού τῆς ἔδινε μυστηριακό καί ἐκκλησιολογικό βάθος. Τήν ὀνόμαζε «κοινωνίαν» (*Ἐπιστ.* 69 καί 70) καί τήν κατανοοῦσε ὡς κοινωνία στήν ἀλήθεια, πού ἐκφραζόταν μέ ἀμοιβαία ἀναγνώριση τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν καί μυστηριακή διακοινωνία. Τό σχίσμα τῆς Ἀντιόχειας εἶχε διαιρέσει ὄχι ἁπλῶς τούς χριστιανούς, ἀλλά καί τούς ὀρθοδόξους ἤ ὅσους εἶχαν μικρές παρεκκλίσεις ἀπό τήν ὀρθοδοξία καί δίσταζαν στήν ἀποδοχή τῆς θεολογίας τοῦ Β. Ἡ ἀνατολική αὐτή ὑπόθεση ἐντάθηκε περισσότερο μέ τήν ἀνάμιξη καί τῆς Ρώμης, πού στήριζε στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο σέ βάρος τοῦ κανονικοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Μελετίου. Οἱ ἑνωτικές προσπάθειες τοῦ Β. προϋπέθεταν ρητά τήν ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως, ὅριο ἐλάχιστο τῆς ὁποίας θεωροῦσε τότε τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας μέ τήν προσθήκη ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κτίσμα:

> «Μηδέν τοίνυν πλέον ἐπιζητῶμεν, ἀλλά προτεινώμεθα τοῖς βουλομένοις ἡμῖν συνάπτεσθαι ἀδελφοῖς τήν ἐν Νικαίᾳ πίστιν. Κἄν ἐκείνῃ συνθῶνται, ἐπερωτῶμεν καί τό μή δεῖν λέγεσθαι κτίσμα τό Πνεῦμα τό Ἅγιον, μηδέ κοινωνικούς αὐτῶν εἶναι τούς λέγοντας. Πέρα δέ τούτων ἀξιῶ μηδέν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. Πέπεισμαι γάρ ὅτι τῇ χρονιωτέρᾳ συνδιαγωγῇ καί τῇ ἀφιλονείκῳ συγγυμνασίᾳ καί εἴ τι δέοι πλέον προστεθῆναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ Κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθόν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν» (*Ἐπιστ.* 113. Βλ. καί *Ἐπιστ.* 258, 2).

Ἐάν βέβαια πρόκειται γιά κακοδόξους ἤ ὁμάδα κακοδόξων, πού ἔχουν ρητά καταδικαστεῖ ἀπό τήν Ἐκκλησία, τότε ἡ ἀποδοχή τους σέ κοινωνία ἀπαιτεῖ συναίνεση τῆς ὅλης Ἐκκλησίας καί ὄχι ἁπλῶς μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας (*Ἐπιστ.* 265, 3). Μέ τίς προϋποθέσεις αὐτές ἐπιδίωξε τήν ἑνότητα σέ ὅλη τήν Ἀνατολή καί πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του ἀναγνωρίστηκε ἀπό τούς ὀρθοδοξοῦντες ὡς κεφαλή τῆς ὅλης Ἐκκλησίας, ἀπό τήν Αἴγυπτο καί τήν Λιβύη μέχρι τήν Ἀρμενία καί ἀπό τήν Συρία καί τήν Μικρασία μέχρι τήν Ἑλλάδα καί τό Ἰλλυρικό (*Ἐπιστ.* 204, 7).

Τά πράγματα ὅμως ἦταν διαφορετικά μέ τήν Δύση γιά δογματικούς λόγους. Ὁ Ρώμης Δάμασος μέχρι τό 375 ἐπέμενε στήν διατύπωση «μία οὐσία, μία ὑπόστασις» (βλ. π.χ. συνοδικό κείμενο τοῦ Δαμάσου εἰς Θεοδωρήτου, *Ἐκκλ. ἱστορία* Β' 21 καί ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* τοῦ 374: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum...*, 146). Ἡ διατύπωση ἐκπροσωποῦσε γενικά τήν δυτική θεολογία, ὅπως δείχνει καί ἡ προσπάθεια τοῦ Ἱερωνύμου νά πείσει (τό 376) τόν Δάμασο, ὅτι ἡ φράση «τρεῖς ὑποστάσεις» φανερώνει ἀρειανισμό (*Epistola* 15, 3-4). Ὁ Β. εἶχε ἤδη παρουσιάσει τήν θεολογία «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις» καί εἶχε δείξει ὅτι, ἄν δέν συνειδητοποιηθεῖ ἡ ἀλήθεια τῶν τριῶν

ὑποστάσεων, ἀποβαίνει ἀδύνατη κάθε ὀρθόδοξη τριαδολογία.

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (+373) ἔδειξε κατανόηση στήν θεολογία τοῦ Β., ἀλλά δέν τόν βοήθησε στά σχέδιά του γιά τό ζήτημα τῆς Ἀντιόχειας. Ὅλες οἱ ἀποστολές ἐκπροσώπων τοῦ Β. στήν Ρώμη ἀνέλυαν δύο στοιχεῖα: τήν θεολογία τῶν ὑποστάσεων καί τήν ἀνάγκη νά συνδράμουν οἱ δυτικοί τήν διηρημένη καί διωκόμενη ἀνατολική Ἐκκλησία, πού ζοῦσε τό δρᾶμα τοῦτο ἕνεκα τῆς μέριμνας γιά τήν ὀρθή πίστη (*Ἐπιστ.* 243, 4). Ἡ διαίρεση θά ἔπαυε μέ τήν ἀποδοχή τῆς θεολογίας τοῦ Β. καί ἄν λυνόταν τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί δή ἄν καταδικάζονταν ὁ Παυλῖνος (πού δέν υἱοθετοῦσε τήν θεολογία τῶν ὑποστάσεων καί ὁμοφρονοῦσε μερικῶς μέ τόν ἤδη καταδικασμένο Μάρκελλο Ἀγκύρας), ὁ Ἀπολινάριος καί ὁ πνευματομάχος Εὐστάθιος Σεβαστείας (βλ. *Ἐπιστ.* 265, 3-5). Σέ παλαιότερη ὅμως ἀποστολή τοῦ πρεσβυτέρου Εὐαγρίου στήν Ρώμη (372/3), ὁ Δάμασος εἶχε τήν ἀφροσύνη ν' ἀρνηθεῖ τήν θεολογία τοῦ Βασιλείου καί νά τοῦ ζητήσει νά ὑπογράψει ἀναλλοίωτο δικό του κείμενο (*Ἐπιστ.* 138, 2), φυσικά μέ τήν θεολογία τῆς «μιᾶς ὑποστάσεως». Ὅσο αὐτό δέν γινόταν ἀπό τόν Β. καί ὅσο ἐπέμενε ὁ Δάμασος, ἡ κοινωνία Δυτικῆς καί Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας γινόταν προβληματική. Ὑπέφωσκε σχίσμα, πού εὐτυχῶς δέν ἐκδηλώθηκε, διότι ὁ Δάμασος ἀπό τό 376 κατανόησε τήν θεολογία τοῦ Β., παρέλειπε στά κείμενά του τόν ὅρο «μία ὑπόσταση» καί μιλοῦσε γιά «τρία πρόσωπα ἀληθινά», πού εἶναι «ἴσα» καί «ἀεί ὄντα» (βλ. Δαμάσου *Ἐπιστολή* Per filium meum τοῦ ἔτους 375/6: *PL* 13, 356· καί κείμενα τοῦ ἴδιου εἰς Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 10 καί 11· *PL* 13, 558 καί 369). Ἡ ἀλλαγή στάσεως τοῦ Δαμάσου ἄνοιγε τόν δρόμο γιά τήν πραγματική κοινωνία Ἀνατολῆς καί Δύσεως καί μάλιστα γιά σύγκληση γενικῆς συνόδου, ὅπως προγραμμάτιζε ὁ Β. Ἡ σύνοδος δέν ἔγινε ὅσο ζοῦσε ὁ Β., διότι παρά ταῦτα ὁ Δάμασος, ἐνῶ καταδίκασε τούς Ἀπολινάριο καί Εὐστάθιο, δέν ἀπέσυρε ἀπό τήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο, κάτι πού θά σήμαινε καί ἀναγνώριση τοῦ Μελετίου. Ἡ σύνοδος αὐτή ἔγινε λίγους μῆνες μετά τόν θάνατο τοῦ Β., στήν Ἀντιόχεια, στήν ὁποία υἱοθετήθηκε ἡ τακτική του καί ἡ θεολογία του, γεγονός πού ἐπισφραγίστηκε πανηγυρικά στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, τό 381.

Προϋποθέτει «πρωτεῖο ἐξουσίας» τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης;

Ἡ μέριμνα τοῦ Β. γιά τήν κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν ἑρμηνεύτηκε καί ὡς ἀναγνώριση πρωτείου ἐξουσίας στόν ἐπίσκοπο Ρώμης. Καί εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Δάμασος εἶχε κάποιες ἀξιώσεις ἐξουσίας καί ὀνόμασε τόν θρόνο του «ἀποστολική καθέδρα» (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 10, 2), ἀλλά προσεκτική ἀνάγνωση τῶν κειμένων

τοῦ Β. ὁδηγεῖ σέ διαφορετική ἐκτίμηση. Ὁ Β. ἀπευθύνεται στόν Ρώμης γιά τούς ἑξῆς λόγους: α) ὁ Ρώμης ἦταν σέ μεγάλο βαθμό ὑπεύθυνος γιά τήν διαίρεση τῶν ὀρθοδοξούντων στήν Ἀντιόχεια· β) στήν Ἀνατολή ὅσο ζοῦσε ὁ Οὐάλης ἦταν ἀδύνατο νά συγκληθεῖ ἀνεπηρέαστη σύνοδος ἐπισκόπων καί οἱ ὀρθόδοξοι ἦταν λίγοι καί ἀδύνατοι, ἀλλά μποροῦσαν μέ τήν συμπαράταξη τῶν δυτικῶν νά γίνουν ἰσχυροί, ὥστε νά τούς ὑπολογίζει ὁ Οὐάλης καί νά τούς ἀφήνει νά λύνουν μόνοι τά προβλήματά τους· γ) ὁ Β. εἶχε κατηγορηθεῖ γιά μεροληψία ὑπέρ τοῦ Μελετίου καί γι' αὐτό, στήν λύση πού πρότεινε, ἤθελε νά ἔχει τήν σύμφωνη γνώμη τῶν δυτικῶν, ἐπειδή ζοῦσαν μακριά ἀπό τά γεγονότα καί θά φαίνονταν πιό ἀξιόπιστοι στούς ἀντιμαχόμενους· δ) ὅσοι ἀποτελοῦσαν «κοινωνία» ἐκκλησιαστική (ἄρα οἱ ὀρθοδοξοῦντες καί ὅσοι θά μποροῦσαν νά ὀρθοδοξήσουν) σέ Ἀνατολή καί Δύση ὄφειλαν νά συμμετέχουν στήν καταδίκη ἤ τήν ἀθώωση ὁμάδων, πού ἔχουν μονομερῶς καταδικαστεῖ στήν Δύση ἤ στήν Ἀνατολή.

Καί πράγματι, μολονότι δέν μποροῦσε νά γίνει σύνοδος, ὁ Β. εἶχε καταδικάσει τούς Παυλῖνο, Ἀπολινάριο καί Εὐστάθιο γιά τίς κακοδοξίες τους. Αὐτό ἔπρεπε νά γίνει καί ἀπό τούς δυτικούς. Μάλιστα δέν τούς παρακαλεῖ ν' ἀποφανθοῦν γιά τούς κακόδοξους αὐτούς, δέν ζητάει τήν γνώμη τῶν δυτικῶν δηλαδή, ἀλλά, βέβαιος γιά τήν ἀλήθειά του, γράφει: «ἀξιοῦμεν» τήν καταδίκη τους (*Ἐπιστ.* 263, 2). Φυσικά, ἐάν φρονοῦσε ὅτι ὁ Δάμασος Ρώμης ἔχει πρωτεῖο ἐξουσίας, δέν θά «ἀξιοῦσε» ἀπό αὐτόν, ἀλλά θά ἔθετε ἁπλῶς τό θέμα στήν κρίση του. Ἡ ἔλλειψη ἀξιώσεως πρωτείου ἀπό τόν Ρώμης (τουλάχιστον σέ ἀπόλυτο βαθμό) φαίνεται καί ἀπό τό ὅτι ὁ Β. στέλνει ἀντιπροσώπους του μέ γράμματα ἰδιαίτερα, γιά τά ἴδια θέματα, στούς ἐπισκόπους Γαλλίας καί Ἰταλίας, μολονότι αὐτοί σαφῶς ἀνῆκαν στήν περιοχή τῆς Δύσεως. Ἔχει μεγάλη σημασία τό γεγονός ὅτι πολύ ἄνετα παρακάμπτει τόν Ρώμης, κάτι πού σημαίνει ὅτι θεωροῦσε τούς ἄλλους ἐπισκόπους τῆς Δύσεως μή ἐξαρτημένους ἀπό αὐτόν.

Χαρακτηριστικό ἐλλείψεως συνειδήσεως πρωτείου ἐξουσίας ἀποτελεῖ καί ἡ δυσχέρεια τοῦ Ρώμης νά «ἐπισκέπτεται» αὐτοδικαίως ἄλλες τοπικές Ἐκκλησίες. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό ὅτι ὁ Δάμασος ἐπιζητοῦσε ἀποστολή ἐκπροσώπων τῆς Ἀνατολῆς, πού θά τοῦ ζητοῦσαν τήν «ἐπίσκεψιν» (νά ἐπισκεφτεῖ τήν Ἀνατολή), ὥστε νά ἔχει νόμιμη «ἀφορμήν» (*Ἐπιστ.* 138). Ὅ,τι ζητάει ὁ Β. ἀπό τόν Δάμασο καί τούς δυτικούς ἐπισκόπους εἶναι ἡ «ἐπίσκεψίς» τους στήν Ἀνατολή (*Ἐπιστ.* 70, 242 καί 243) καί αὐτό ὄχι γιά νά ἀνακρίνουν ἤ νά ἐπανεκτιμήσουν, ἀλλά νά παρηγορήσουν (εἰς «παράκλησιν»), νά διαπιστώσουν ὅσα τούς πληροφοροῦσε ὁ Β. (αὐτόθι) καί νά βοηθήσουν στήν συμφιλίωση. Καί ἄν θά γινόταν σύνοδος, θά τήν συγκροτοῦ-

σαν ὁμότιμα ἀνατολικοί καί δυτικοί ἐπίσκοποι, κάτι πού τελικά δέν ἔγινε στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381), στήν ὁποία ἤρκεσε ἡ συμμετοχή τῶν ἀνατολικῶν, διότι καί τά ὀρθά ἀποφάσισαν καί οἱ δυτικοί συμφώνησαν ἀργότερα. Τέλος, θά ἦταν ἀσυνεπής πράξη ἡ ἀναγνώριση πρωτείου ἐξουσίας στόν Ρώμης ἀπό τόν Β., ἀπό τόν μεγάλο αὐτό θεολόγο, πού εἶχε τόση βεβαιότητα γιά τήν ἀλήθειά του, ὥστε νά λέει καί νά γράφει ὅτι ὅποιος δέν ἔχει «κοινωνία» μαζί του, δέν ἔχει κοινωνία μέ τήν Ἐκκλησία (*Ἐπιστ.* 204, 7).

Προϋποθέσεις τῆς θεολογίας καί θεοπτία

Ἡ κατανόηση τοῦ δημιουργικοῦ ἔργου τοῦ Β., μάλιστα τοῦ αὐστηρά θεολογικοῦ, ἀπαιτεῖ νά εἰσέλθουμε στήν ἐσώτατη διαδικασία τῆς βασιλειανῆς θεολογίας, στήν μέθοδό της. Σέ θεολογία προβαίνει ὁ Β. ἀπό ἀνάγκη (*Κατά Εὐνομίου* Α' 1). Τά προβλήματα εἶναι ἡ ἀφορμή καί ὁ Θεός ἡ αἰτία, ἡ πηγή τῆς ἀλήθειας. Ὁ φόβος του ἦταν τόσο μεγάλος ἐνώπιον τῆς θεολογίας, ὥστε συχνά ἀπέφευγε νά ἀπαντάει σέ θεολογικές ἐρωτήσεις καί συχνότερα παρακαλοῦσε ἐπίμονα νά μήν κινοῦν οἱ πιστοί ζητήματα πίστεως. Ὅλοι πρέπει νά ἀρκοῦνται σέ ὅ,τι ἔχει διατυπωθεῖ στήν Ἐκκλησία, στόν ἁπλό λόγο τῆς Γραφῆς καί τῆς ἀρχαίας Παραδόσεως (*Ἐπιστ.* 258).

Ὅταν ὅμως ὁ ἴδιος ὁ πιστός – καί συχνά κάποιος δηλωμένος κακόδοξος – δημιουργεῖ προβλήματα καί ἀμφιβολίες, πού δέν ἀντιμετωπίζονται μέ τήν ἁπλή βιβλική διατύπωση καί τήν ὅσο ἀναπτυγμένη Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τότε ὁ Β. σκύβει στό πρόβλημα καί θεολογεῖ. Τότε διακονεῖ τήν σωτηρία τῶν πιστῶν. Καί ἡ διακονία-θεολογία του θέλει νά προϋποθέτει – καί ὄντως προϋποθέτει – τά ἑξῆς:

α) Χρόνο. Πρέπει κανείς νά διαθέτει χρόνο γιά τήν θεωρία τῆς ἀλήθειας, γιά τήν θεολογία, καί νά εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπό ἐξωτερικούς περισπασμούς:

> «Δεῖ γάρ πᾶσαν σχολήν ἄγειν ἀπό θορύβων τῶν ἔξωθεν καί πᾶσαν ἡσυχίαν ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας βουλευτηρίῳ ποιήσαντα, οὕτως ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῆς ἀληθείας» (*Εἰς τούς Ψαλμούς* 33, 3).

β) Κάθαρση: Ὁ ἀγώνας γιά τήν κάθαρση ἀποτελεῖ τό πρώτιστο ἔργο τοῦ θεολόγου. Ἡ κάθαρση ἐπαναφέρει τόν ἄνθρωπο στό ἀρχαῖο φυσικό του κάλλος, στήν ἀρχική ἀδαμική κατάσταση. Ὁ πτωτικός ἄνθρωπος ἔχει γίνει σάρκινος, ἔχει φρόνημα σαρκικό καί γι' αὐτό ὁ «νοῦς» του δέν μπορεῖ νά θεωρήσει, νά δεῖ, τήν ἀλήθεια:

> «Ὁ μέν γάρ σάρκινος ἄνθρωπος, ἀγύμναστον ἔχων πρός θεωρίαν τόν νοῦν... ἀδυνατεῖ πρός τό πνευματικόν φῶς τῆς ἀληθείας ἀναβλέψαι» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΚΒ').

γ) Φωτισμό: Τό γεγονός τοῦ φωτισμοῦ παίρνει γιά πρώτη φορά τίς

μεγάλες διαστάσεις του. Μίλησαν σχετικά ὁ Ἰγνάτιος, ὁ Εἰρηναῖος καί ὁ Ἀθανάσιος. Ἀλλά τώρα, περί τό 374/5, ἔχουμε πλέον βαθιά ἀνθρωπολογική καί συγχρόνως θεολογική ἀνάλυση τοῦ φωτισμοῦ, μέ τήν βοήθεια μάλιστα τῶν πλωτινικῶν παραστάσεων. Ἔχουμε δηλαδή ἐσώτατη θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου καί διαπίστωση τῆς σχέσεώς του – ὡς δυνατότητας ἀλλά καί ὡς πραγματικότητας – μέ τό Ἅγιο Πνεῦμα. Φυσικά, ὁ φωτισμός παριστάνεται μέ εἰκόνες καί σημειώνεται μέ λέξεις, πού ἐπισημαίνουν ἁπλῶς τό γεγονός, χωρίς νά τό ἐξαντλοῦν. Ἔτσι, μέ τήν κάθαρση ὁ νοῦς, ἡ καρδιά, ὁ ἄνθρωπος λοιπόν γενικά, μοιάζει μέ καθαρό μάτι, μέσα στό ὁποῖο σάν ἥλιος ὁ Παράκλητος δείχνει τήν θεία πραγματικότητα. Ἤ, ὁ φωτισμός μοιάζει μέ τό γεγονός ἐκεῖνο, κατά τό ὁποῖο σ' ἕνα λαμπερό διαφανές σῶμα πέφτει φωτεινή ἀκτίνα καί τό κάνει «περιλαμπές», καταφώτεινο δηλαδή ἀπό παντοῦ. Τότε καί τό σῶμα αὐτό ἐκπέμπει φῶς. Αὐτό σημαίνει ἔλλαμψη τοῦ ἁγίου Πνεύματος σ' ἕναν πιστό. Ἡ πνευματοφόρος ψυχή ἐλλάμπεται καί τότε φωτίζει καί ἄλλες. Πιό συγκεκριμένα, γιά τό θεολογικό ἔργο, ἡ κατάσταση αὐτή ταυτίζεται μέ τήν διανομή τῶν χαρισμάτων τοῦ Πνεύματος. Τά χαρίσματα πού ὁ Β. ἀναφέρει εἶναι «ἡ πρόγνωσις» τῶν μελλόντων, «ἡ σύνεσις» τῶν μυστηρίων, ἡ «κατάληψις τῶν κεκρυμμένων» κ.ἄ. Ἀπό τήν «κατάληψη» αὐτή τῶν «κεκρυμμένων» (ἀληθειῶν) γεννιέται ἡ θεολογία στήν πρωταρχική της ἔννοια:

> «Οἰκείωσις δέ Πνεύματος πρός ψυχήν οὐχ ὁ διά τόπου προσεγγισμός... ἀλλ' ὁ χωρισμός τῶν παθῶν ἅπερ ἀπό τῆς πρός τήν σάρκα φιλίας ὕστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ, τῆς ἀπό τοῦ Θεοῦ οἰκειότητος ἠλλοτρίωσε. Καθαρθέντα δή οὖν ἀπό τοῦ αἴσχους, ὅ ἀνεμάξατο διά τῆς κακίας, καί πρός τό ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα καί οἷον εἰκόνι βασιλικῇ τήν ἀρχαίαν μορφήν διά καθαρότητος ἀποδόντα, οὕτως ἐστί μόνως προσεγγίσαι τῷ Παρακλήτῳ. Ὁ δέ, ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβών, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τήν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δέ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι τό ἄρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος. Τοῦτο τοῖς ἀπό πάσης κηλῖδος κεκαθαρμένοις ἐλλάμπον, τῇ πρός ἑαυτῷ κοινωνίᾳ πνευματικούς ἀποδείκνυσι. Καί ὥσπερ τά λαμπρά καί διαφανῆ τῶν σωμάτων, ἀκτῖνος ἑαυτοῖς ἐμπεσούσης, αὐτά τε γίνεται περιλαμπῆ καί ἑτέραν αὐγήν ἀφ' ἑαυτῶν ἀποστίλβει. Οὕτως αἱ πνευματοφόροι ψυχαί, ἐλλαμφθεῖσαι παρά τοῦ Πνεύματος, αὐταί τε ἀποτελοῦνται πνευματικαί καί εἰς ἑτέρους τήν χάριν ἐξαποστέλλουσιν. Ἐντεῦθεν μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις, χαρισμάτων διανομαί... ἡ ἀτελεύτητος εὐφροσύνη, ἡ ἐν Θεῷ διαμονή, ἡ πρός Θεόν ὁμοίωσις, τό ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, Θεόν γενέσθαι... ἐκείνοις μάλιστα φανεροῦσθαι αὐτῆς (= τῆς ἀληθείας) τό ἀκατάληπτον, οἷς Θεοῦ χάριτι περισσοτέρως προσγέγονεν ἡ γνῶσις» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος Θ'*).

῾Η φωτιστική δύναμη ἱκανώνει τόν ἄνθρωπο νά ἀτενίζει τήν ἀόρατη θεία εἰκόνα, τίς θεῖες ἑπομένως ἐνέργειες καί τό Πνεῦμα τῆς «γνώσεως». Σέ τελευταία ὅμως ἀνάλυση συμβαίνει αὐτό τό παράδοξο: τό ἅγιο Πνεῦμα δίνει ἐντός του τήν ἐποπτική δύναμη στόν ἄνθρωπο. ῾Η ἐπίγνωση, ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας στόν ἄνθρωπο, συντελεῖται μέ τήν εἴσοδο τοῦ ἀνθρώπου στήν ἐνεργοῦσα καί ἀκτινοβολοῦσα πραγματικότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Αὐτό ἀκριβῶς, κατά τόν Β., σημαίνει τό ψαλμικό «ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς» (*Ψαλμ.* 35, 10). Αὐτό εἶχε ὑπογραμμίσει ἄλλοτε καί ὁ Εἰρηναῖος στό τέλος τοῦ Β΄ αἰ. ῾Η γνώση, τονίζει ὁ Β., γίνεται «ἐν Πνεύματι». Πρέπει νά εἰσέλθει κανείς μέσα στό ἅγιο Πνεῦμα, μέσα στήν θεία πραγματικότητα καί ἄρα μέσα στήν ἀλήθεια, γιά νά ἔχει πράγματι ἀλήθεια καί νά μπορεῖ νά τήν ἐκφράζει γνησίως.

Τήν ἀλήθεια, στήν ὁποία πρέπει νά εἰσέλθει ὁ θεολόγος, χαρακτηρίζει «ἄδυτα» καί «ἀπόρρητα», τῶν ὁποίων «ἡ θέα» εἶναι «ἀπρόσιτος». Παρά ταῦτα ὁ Θεός δέν ἀφήνει ἀνελέητο τόν ἄνθρωπο. Ὅταν ζητάει ἀλήθεια, δηλαδή κάτι ἀπό τά «ἄδυτα», ἀπό τήν ἄπειρη ἀλήθεια, τόν βοηθάει, τοῦ χαρίζει τήν παραπάνω κατάσταση (αὐτόθι, ΙΗ΄).

῾Ο Β. ποτέ δέν θά γράψει καθαρά ὅτι ἔζησε ὁ ἴδιος τέτοια κατάσταση καί τέτοια διαδικασία φωτισμοῦ. Μόνο ἔμμεσες νύξεις ἔχουμε ἀπό τόν ἴδιο. ᾿Αντίθετα, οἱ βιογράφοι του, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, εἶναι κατηγορηματικοί στό σημεῖο αὐτό καί βεβαιώνουν ὅτι ὁ Β. εἶχε ἐλλάμψεις καί ὅ,τι θεολόγησε ἦταν ἀποτέλεσμα θεωρίας τῆς ἀλήθειας καί ἐντρυφήσεως, κατοικήσεως, στό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 43, 65 καί 76. Γρηγορίου Νύσσης, *᾿Επιτάφιος εἰς Βασίλειον: PG* 46, 809C, 812C).

Διαδικασία - «μέθοδος» τῆς θεολογίας. Αὔξηση καί ὄχι βελτίωση τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας

Μέ ἀφορμή τήν τριαδολογία καί τήν πνευματολογία του ὁ Β. κατηγορήθηκε ὅτι νεωτερίζει καί περιφρονεῖ τήν Παράδοση. Γιά νά πείσει ὅτι παραταῦτα εἶναι ὀρθόδοξος, ἔπρεπε νά δείξει τήν σχέση πού ἔχει τό νέο, τό ὁποῖο μέ φωτισμό τοῦ ἁγίου Πνεύματος διατυπώνει, πρός τήν Γραφή καί τήν Παράδοση. Πρῶτος δηλαδή ὁ Β. ἀντιμετώπισε τό πρόβλημα τῆς σχέσεως, πού ὑπάρχει μεταξύ τῆς θεολογικῆς προσφορᾶς ἑνός μεγάλου θεολόγου καί τῆς Παραδόσεως. Τό γεγονός ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι ἔτσι ὁ Β. ἔδειξε πῶς ἐναρμονίζεται ὁ ἑκάστοτε φωτισμός μέ τήν παραδοσιακότητα καί τί ἀποτελεῖ (ἐξωτερικά τουλάχιστον) ἐγγύηση γνησιότητας τῆς αὐξημένης ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας. Ἔτσι φθάνουμε στήν ἐσώτατη διαδικασία τοῦ θε-

ολογικοῦ γίγνεσθαι, στήν «μέθοδο» τῆς θεολογίας, πού θά τήν ἀκολουθήσουν ὅλοι ὅσοι ἔγιναν μεγάλοι θεολόγοι.

Ἡ πρός τήν Γραφή σχέση τῆς καίριας καί κατ' ἐξοχήν θεολογίας τοῦ Β. (τριαδολογία, πνευματολογία) περιγράφεται σάν εἴσοδος ἀπό τό γράμμα στό πνεῦμα τῆς Γραφῆς. Τό γράμμα, ἡ μορφή τῆς Γραφῆς, δηλώνει βέβαια τήν ἀλήθεια, ἀλλά ὄχι στήν ἀπειρότητά της τήν ἀλήθεια, ὄχι δηλαδή ὅλες τίς πλευρές της, ὅλο τό βάθος της. Ὅταν ὁ Β. προκαλεῖται ἀπό τήν Ἐκκλησία νά δώσει ἀπάντηση σ' ἕνα πρόβλημα, γιά τό ὁποῖο δέν ἔχει σαφή ἀπάντηση ἡ Γραφή, πρέπει νά εἰσέλθει στά «ἄδυτα» καί «ἀπόρρητα» τῆς Γραφῆς, κάτω, πίσω καί πέρα ἀπό τό γράμμα της, γιά νά χαριτωθεῖ μέ εὐρύτερη ἐμπειρία-γνώση τῆς ἀλήθειας, νά ἐλλαμφθεῖ ἀπό τό ἴδιο τό Πνεῦμα τῆς γνώσεως, ὥστε νά μπορεῖ νά δώσει γνήσια καί σωτήρια ἀπάντηση.

Συχνά μιλάει γιά τό «κεκρυμμένον βάθος» τῆς Γραφῆς καί τήν «διάνοιάν» της, πού σημαίνει ὅτι τό γράμμα της δέν ἐξαντλεῖ ποτέ τό βάθος της, τήν ἀλήθειά της. Ἀπό τό βάθος ὅμως αὐτό τῆς Γραφῆς ἑκάστοτε δίνεται κάτι στόν ἄνθρωπο μέ τήν θεία χάρη. Ὄχι σέ ὅλους τούς ἀνθρώπους. Ἡ χάρη τῆς περισσότερης γνώσεως παρέχεται σέ ὁρισμένους, οἱ ὁποῖοι κατόπιν κηρύττουν τήν γνώση αὐτήν:

> «Ὁ μέντοι δυνηθείς ἐπί τό βάθος διακύψαι τῆς νομικῆς ἐννοίας καί τήν ἐκ τοῦ γράμματος ἀσάφειαν, οἷόν τι καταπέτασμα, διασχών, εἴσω γενέσθαι τῶν ἀπορρήτων, οὗτος ἐμιμήσατο τόν Μωυσῆν ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ, περιαιροῦντα τό κάλυμμα, ἐπιστρέφων καί αὐτός ἀπό τοῦ γράμματος πρός τό πνεῦμα... (=δηλ. πρός) τήν πνευματικήν θεωρίαν... Ὡς γάρ τά τοῖς ἀνθηροῖς χρώμασι παρακείμενα ἐκ τῆς περιρρεούσης αὐγῆς καί αὐτά καταχρώννυται, οὕτως ὁ ἐναργῶς ἐνατενίσας τῷ Πνεύματι ἐκ τῆς ἐκείνου δόξης μεταμορφοῦταί πως πρός τό φανότερον, οἷόν τινι φωτί, τῇ ἐκ τοῦ Πνεύματος ἀληθείᾳ τήν καρδίαν καταλαμπόμενος. Καί τοῦτό ἐστι τό μεταμορφοῦσθαι ἀπό τῆς δόξης τοῦ Πνεύματος εἰς τήν οἰκείαν δόξαν... τοσοῦτον ἐφ' ὅσον ἐστίν εἰκός τόν ἀπό τοῦ Πνεύματος φωτιζόμενον» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΚΑ'. Βλ. καί *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* Β' 1).
>
> «μανθάνομεν ὅτι τοσοῦτον μέν οἶδεν ἡ θεόπνευστος Γραφή τό τῆς ἐπιγνώσεως ἀπέραντον, τοσοῦτον δέ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τό τῶν θείων μυστηρίων ἐν τῷ παρόντι ἀνέφικτον, ἀεί μέν κατά προκοπήν ἑκάστῳ προστιθεμένου τοῦ πλείονος» (*Περί πίστεως* 3).

Ἡ γνήσια διαδικασία τῆς εἰσόδου στό βάθος τῆς Γραφῆς προϋποθέτει γιά τόν Β. ἀποτέλεσμα σύμφωνο μέ ὅ,τι σαφῶς ἐκφράζει τό γράμμα της. Στό σημεῖο αὐτό εἶναι πολύ σαφής. Γνωρίζει πολύ καλά ὅτι τό θεολογικό ἀποτέλεσμα τοῦ φωτισμοῦ – ἄρα τῆς κατ' ἐξοχήν θεολογίας – δέν ὑπάρχει στό γράμμα τῆς Γραφῆς. Ἄλλωστε, ἄν τό ἀποτέλεσμα αὐτό ὑπῆρχε ρητά expressis verbis στήν Γραφή, δέν

θά τό ζητοῦσε κάτω καί πέρα ἀπό τό γράμμα της. Γνωρίζει ὅμως ἀκόμη καί εἶναι ἀπόλυτα βέβαιος ὅτι τό ἀποτέλεσμα πρέπει νά εἶναι – καί εἶναι στήν περίπτωσή του – «ἀκόλουθο», σύμφωνο δηλαδή μέ τήν «ἔννοια» τῆς Γραφῆς (καί ὄχι μέ τό γράμμα της), μέ τό πνεῦμα της (*Ἐπιστ.* 159, 2).

Στίς ἐναντίον του κατηγορίες γιά νεωτερισμό ἀναγκάστηκε νά δηλώσει ὅτι φρονεῖ ὅ,τι παρέλαβε ἀπό τήν Παράδοση. Ἀλλ' αὐτό πού παρέλαβε τό αὔξησε καί τό συμπλήρωσε χωρίς νά τό μεταβάλει. Ἔγινε συντελεστής τῆς ἑξῆς διαδικασίας: τό στέλεχος («γένος») ἀπό μικρό γίνεται μεγαλύτερο, διατηρώντας τήν ταυτότητά του. Ἐφόσον ἡ ἀλήθεια καθεαυτήν δέν ἀλλάζει, δέν αὐξομειώνεται, ἐκεῖνο πού μπορεῖ νά συμβεῖ μόνο εἶναι ἡ αὔξηση, ἡ προκοπή τοῦ ἀνθρώπου στήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, γεγονός πού ἀποβαίνει καί αὔξηση τῆς Παραδόσεως. Ὁμολογεῖ ὅμως ὅτι κάθε αὔξηση τῆς Παραδόσεως ἀποκλείεται, παρεκτός ἄν αὐτή προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα «προκοπῆς γνώσεως» τῆς ἀλήθειας. Καί στήν περίπτωση αὐτή πάλι, ἡ αὔξηση στήν γνώση τῆς ἀλήθειας καί ἡ «προσθήκη» στήν Παράδοση δέν σημαίνει καθόλου «βελτίωσιν» τῆς Παραδόσεως ἀπό τό χειρότερο στό καλύτερο. Ἡ Παράδοση ἦταν καί θά εἶναι γνήσια, ἐφόσον ἀποτελεῖ δήλωση καί καταγραφή τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας. Ἑπομένως, ἐκεῖνο πού συμβαίνει στήν Παράδοση, ὅταν ἔχουμε θεολογική προσφορά κάποιου μεγάλου Πατέρα καί Διδασκάλου, εἶναι ἡ αὔξησή της καί πιό συγκεκριμένα ἡ «συμπλήρωσή» της μέ κάτι πού «ἔλειπε» ἀπό αὐτήν. Ἡ αὔξηση ἐμπειρίας ἀφορᾶ σέ κάτι πού ἔλειπε στήν Παράδοση. Καί ὅταν τό κάτι αὐτό βιώνεται μέ φωτισμό (ἐμπειρία) «προστίθεται» στήν Παράδοση, ὅπως π.χ. ἔγινε διαδοχικά καί ἀνελικτικά μέ τήν προσθήκη τοῦ «ὁμοούσιος» στήν Α′ Οἰκουμ. Σύνοδο, μέ τήν συμπλήρωση τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος στήν Β′ Οἰκουμ. Σύνοδο καί μέ τίς προσθῆκες ὅλων τῶν Οἰκουμ. Συνόδων.

> «οὐδέποτε (= καυχᾶται ὁ Β.) πεπλανημένας ἔσχον τάς περί Θεοῦ ὑπολήψεις ἤ, ἑτέρως φρονῶν, μετέμαθον ὕστερον. Ἀλλ' ἣν ἐκ παιδός ἔλαβον ἔννοιαν περί Θεοῦ παρά τῆς μακαρίας μητρός μου καί τῆς μάμμης Μακρίνης ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἐμαυτῷ. Οὐ γάρ ἄλλα ἐξ ἄλλων μετέλαβον ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει, ἀλλά τάς παραδοθείσας μοι παρ' αὐτῶν ἀρχάς ἐτελείωσα. Ὥσπερ γάρ τό αὐξανόμενον μεῖζον μέν ἀπό μικροῦ γίνεται, ταὐτό δέ ἐστιν ἑαυτῷ, οὐ κατά γένος μεταβαλλόμενον, ἀλλά κατ' αὔξησιν τελειούμενον · οὕτω λογίζομαι ἐμοί τόν αὐτόν λόγον διά προκοπῆς αὐξῆσθαι» (*Ἐπιστ.* 223, 3).
>
> (κάθε προσθήκη στήν διδασκαλία-Παράδοση ἀπαγορεύεται) «ἐκτός τοῦ ὅπερ εἶπον, ἐκ προκοπῆς τινα αὔξησιν ἐπιθεωρεῖσθαι τοῖς λεγομένοις, ὅπερ οὐχί μεταβολή ἐστιν ἐκ τοῦ

χείρονος πρός τό βέλτιον, ἀλλά συμπλήρωσις τοῦ λείποντος κατά τήν προσθήκην τῆς γνώσεως» (αὐτόθι, 5).

Ὅ,τι ἀδυνατοῦσαν νά καταλάβουν οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Β. εἶναι τό ἑξῆς: τό πρόσωπο πού εἶναι φορέας τῆς Παραδόσεως σέ κάποια ἐξαιρετική περίπτωση προκόπτει στήν γνώση τῆς ἀλήθειας. Προκόπτει, προοδεύει στήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, καί ἀποκτᾶ τό πλέον. Τοῦτο, πού ὥς τότε ἔλειπε, τώρα προστίθεται, ἐνσωματώνεται, φυσιολογικά καί ἄρρηκτα στήν ἤδη ὑφιστάμενη ἐμπειρία μέσα του, ἀλλά καί γενικά στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ πορεία τῆς θεολογικῆς αὐτῆς διεργασίας, πού τήν βρίσκουμε στόν Ἰγνάτιο, τόν Εἰρηναῖο καί τόν Ἀθανάσιο, ἀναλύεται τώρα ἀπό τόν Β. καί μορφοποιεῖται ὡς γνήσια θεολογική μέθοδος. Βάσει αὐτῆς ὁ Β. αἰσθάνεται βέβαιος γιά τήν γνησιότητα τοῦ αὐξημένου πού ἐκφράζει καί βρίσκει τήν τόλμη νά ζητάει διεύρυνση, αὔξηση ἀκόμα καί τοῦ *Συμβόλου* τῆς πίστεως. Ζήτησε πρίν ἀπό τήν Β΄ Οἰκουμ. Σύνοδο (381) νά προστεθεῖ στό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας ἡ αὐξημένη διδασκαλία περί ἁγίου Πνεύματος. Καί μάλιστα εἶναι ὁ πρῶτος, ὅσο γνωρίζουμε, μεγάλος θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας πού τόλμησε νά προτείνει προσθήκη στό ἴδιο τό *Σύμβολο.*

Ἠθική τοῦ κοινωνικοῦ βίου

Τέσσερες κυρίως ἀφορμές ἀνάγκασαν τόν Β. νά μιλήσει γιά προβλήματα πού συμβατικά ὀνομάζουμε κοινωνικά. Πρῶτον, ἡ ἀκαταστασία τῶν μοναχῶν, τούς ὁποίους προσπάθησε νά συνάξει σέ ὀργανωμένες κοινοβιακές κοινωνίες. Δεύτερον, ὁ φοβερός λιμός τοῦ 367/8, πού δημιούργησε τεράστια προβλήματα καί μεγάλο ἀριθμό θανάτων μεταξύ κυρίως τῶν πτωχῶν ἀστῶν καί τῶν δούλων, χάριν τῶν ὁποίων ὁ Β. ὀργάνωσε μεγάλης ἐκτάσεως ἐκστρατεία μέ συσσίτια καί ὁμάδες περιθάλψεως. Γιά τόν σκοπό αὐτό χρειάστηκε νά κάνει συνεχεῖς ἐράνους καί προπαντός νά παρακαλέσει, νά πείσει καί ν᾿ ἀπειλήσει τούς πλούσιους ἐμπόρους καί γαιοκτήμονες τῆς Καισάρειας, ὥστε νά τοῦ ἐμπιστευτοῦν μέρος τῶν ἀγαθῶν, πού φύλαγαν στίς ἀποθῆκες καί πωλοῦσαν σέ ὑψηλές τιμές, ἀπρόσιτες γιά τούς πτωχούς. Τρίτον, ἡ μεγάλη ἀπόσταση βιοτικοῦ ἐπιπέδου μεταξύ τῶν Καισαρέων, οἱ περισσότεροι τῶν ὁποίων (ἀπό τίς 200 σχεδόν χιλιάδες) ἦταν μικροαστοί καί παντός εἴδους ἐργάτες. Τῶν τελευταίων ὁ Β. ἦταν καθημερινός ὑπερασπιστής, διότι αὐτοί ἀποτελοῦσαν θύματα πείνας καί δυστυχίας, ἰδιαίτερα στήν διάρκεια οἰκονομικῶν καί ἄλλων κρίσεων. Καί τέταρτον, τό κτίσιμο καί ἡ λειτουργία τῆς *Βασιλειάδας,* τοῦ συγκροτήματος εὐαγῶν ἱδρυμάτων πού ἐμπνεύστη-

κε καί ἐξετέλεσε ὁ Βασίλειος (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 43, 63. Βασιλείου, *Ἐπιστ.* 94 καί 142-144). Τό συγκρότημα τοῦτο, πού εἶναι τό πρῶτο ἀνάλογο ἔργο στήν ἀρχαιότητα, χρειαζόταν μεγάλα χρηματικά ποσά, τά ὁποῖα εἶχαν μόνο οἱ πλούσιοι, τεράστιους ὄγκους οἰκοδομικῶν ὑλικῶν, πού μεταφέρονταν ἀπό διάφορα μέρη τῆς Καππαδοκίας μέ καραβάνια, εἴδη ἐξοπλισμοῦ καί διατροφῆς καί σημαντικό ἀριθμό πτωχῶν ἐθελοντῶν, πού ἔτσι καί αὐτοί γίνονταν στήν Βασιλειάδα χρήσιμοι ὅσο οἱ πλούσιοι.

Ἡ κοινωνία, γιά τήν ὁποία ἀσκοῦσε τό πολυσχιδές ἔργο του, κυμαινόταν μεταξύ τριῶν προτύπων: τῆς κοινωνίας τῶν ἀγγέλων, τῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς του καί τῆς κοινωνίας τῶν μοναχῶν. Τό πρῶτο «κοινωνικό» ἔργο τοῦ Β. ἀποτελεῖ ἡ κοινοβιακή ὀργάνωση τῶν μοναχῶν, ἡ ὁποία εἶχε πρότυπο τήν κοινωνία τῶν ἀγγέλων, βασιζόταν στό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «κοινωνικόν ζῶον» (*Ὅροι κατά πλάτος* 3, 1) καί λειτουργοῦσε ὅσο ἐπικρατοῦσε μεταξύ τῶν μελῶν της ἡ ἀγάπη. Στό πλαίσιο τῆς κοινωνίας τῶν μοναχῶν, στήν ὁποία δέν ὑπῆρχε ἰδιοκτησία, τά ὑλικά ἀγαθά εἶχαν ἀξία μόνο ὅσο θεράπευαν τίς ἐλάχιστες ὑλικές ἀνάγκες τους. Τά προβλήματα τῆς ἰσότητας καί τῆς δουλείας ἔχαναν τήν σημασία τους, ἕνεκα τῆς ἀγάπης πού ὄφειλε νά κυριαρχεῖ μεταξύ τῶν μοναχῶν. Ἡ ἀποστροφή ἀπό τά πολιτικά καί κοσμικά γενικῶς πράγματα ἦταν δεδομένη καί αὐτονόητη γιά τούς μοναχούς. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἐπέδρασε ἀποφασιστικά στόν Β. πού καί μέ τήν ἐπήρεια τῶν ἑλληνιστικῶν οὐτοπικῶν «κοινωνιολογικῶν» ἀντιλήψεων δέν θέλησε νά ὀργανώσει κάποια «θεωρία» κοινωνιολογική, ἀνατρεπτική τῆς ἐπικρατούσας.

Ἀναγκαστικά ὅμως ἀντιτάχτηκε στήν ἐπικρατοῦσα κατάσταση, διότι τήν θεωροῦσε ὑπεύθυνη γιά τήν ἀθλιότητα τῶν πτωχῶν (βλ. τίς ὁμιλίες του: *Εἰς τό «καθελῶ μου τάς ἀποθήκας», Πρός τούς πλουτοῦντας, Ἐν λιμῷ καί αὐχμῷ).* Καί γιά νά τοῦ ἐμπιστευτοῦν οἱ πλούσιοι ἀγαθά ὑλικά, ἔπρεπε νά τούς ἐξηγήσει, περιστασιακά ὁπωσδήποτε, τήν σημασία τοῦ πλούτου, τῆς ἐργασίας καί τῆς δουλείας. Οἱ παράγοντες αὐτοί τοῦ κοινωνικοῦ βίου ἀποκτοῦσαν τελείως νέες διαστάσεις στό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἔτσι, τό πρόβλημα τοῦ *πλούτου* συνδεόταν μέ τόν ἴδιο τόν Θεό, πού δημιούργησε τά ἀγαθά, καί μέ τόν ἄνθρωπο, γιά τήν ἐξυπηρέτηση τοῦ ὁποίου ἔγιναν αὐτά. Δέν ἀποτελεῖ ἑπομένως αὐτοαξία ὁ πλοῦτος. Ἀντίθετα, ἔγινε ἡ αἰτία ἀνατροπῆς τῆς ἐγκόσμιας τάξεως μέ τήν ἄνιση κατανομή του, καθώς δίδασκαν καί πολλοί κοινωνιολογοῦντες Ἕλληνες (*Εἰς τήν Ἑξαήμερον* Ζ' 3-5), καί συνεχῶς γίνεται ἡ αἰτία ἠθικῆς ἐξαχρειώσεως τῶν ἀνθρώπων. Καί τό πρόβλημα τοῦ πλουσίου ὁριζόταν ἀνάλογα. Ἐφόσον τά ἀγαθά τοῦ πλουσίου προ-

έρχονταν ἀπό τόν Θεό, ὁ πλούσιος ὀφείλει νά μήν αἰσθάνεται κάτοχός τους ἀλλά μόνο κατάλληλος διαχειριστής, «οἰκονόμος» (βλ. π.χ. *Περί φθόνου* 5), ὥστε νά ἐπωφελοῦνται οἱ ἄνθρωποι καλύτερα. Τελικός τότε σκοπός τοῦ πλούτου γίνεται ἡ πνευματική ὠφέλεια τοῦ πλούσιου διαχειριστῆ, ὁ ὁποῖος ὡς «ἐλεῶν πτωχόν δανείζει Θεῷ» (*Εἰς τόν ΙΔ' Ψαλμόν* 5). Μέ τά δεδομένα αὐτά ὁ πλούσιος ὀφείλει νά κάνει κάτι περισσότερο ἀπό ἐλεημοσύνη καί κάτι λιγότερο ἀπό ἀπόλυτη ἄρνηση τῶν ἀγαθῶν (πού ἐφαρμόζουν οἱ μοναχοί).

Ἐπειδή ὅμως τό ἐνδιαφέρον τοῦ Β. ἐπικεντρώνεται πρώτιστα στήν πνευματική κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, στηλιτεύει ἔντονα τόν πλούσιο, πού εἶναι ἅρπαγας, πλεονέκτης, ἐκμεταλλευτής συνανθρώπων του, τοκογλύφος ἤ προσκολλημένος στόν πλοῦτο (αὐτόθι 1. *Πρός πλουτοῦντας* 2 κ.ἀ.). Ἀλλά βέβαια, πλοῦτο κατά κανόνα συνάγει ὅποιος διαπράττει τίς παραπάνω ἁμαρτίες, ὅποιος ἐκλαμβάνει τόν πλοῦτο ὡς αὐτοαξία, ὅποιος ἀγωνιωδῶς τόν συγκεντρώνει καί τόν αὐξάνει. Ἡ ἐπέμβαση τοῦ Β. φθάνει μόνο μέχρι τοῦ σημείου νά συμβουλεύει τόν πλούσιο τί πρέπει νά κάνει γιά νά κερδίσει καί αὐτός τήν βασιλεία τῶν οὐρανῶν: νά κάνει ἀγαθή χρήση τοῦ πλούτου.

Πολύ μεγαλύτερη καί ὄντως πρωτότυπη εἶναι ἡ συμβολή τοῦ Β. στό πρόβλημα τῆς *ἐργασίας*, τήν ὁποία ὁ ἑλληνικός ἀλλά καί ὁ ρωμαϊκός κόσμος ὑποτιμοῦσε καί τήν συνέδεε πάντα μέ τούς δούλους. Σέ ἀντίθεση μέ τίς κρατοῦσες ἀντιλήψεις ὁ Β. ὑψώνει τήν ἐργασία σέ παράγοντα χαρᾶς, ὑγείας καί ἰσορροπίας βιολογικῆς καί πνευματικῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κοινοβιακή ζωή τῶν μοναχῶν γίνεται κι ἐδῶ τό πρότυπό του. Ἡ ἁρμονία τῆς κοινωνίας εἶναι ἀποτέλεσμα ἰσόρροπης κατανομῆς τῆς ἐργασίας, κάτι πού πραγματώνεται μόνο ἐάν τά μέλη της τήν κατανοοῦν ὡς ἐντολή τοῦ Θεοῦ, ἔχουν ἀγάπη καί ἐάν πράγματι ἐπιθυμοῦν ν' ἀγωνιστοῦν γιά τήν σωτηρία τους (βλ. *Ὅρους κατά πλάτος* 37· 39· 42 κ.ἀ. *Ὅρους κατ' ἐπιτομήν* 121· 143· 144· 145· 146 κ.ἀ.). Συνδέει σαφῶς τήν εὐημερία τῆς κοινωνίας μέ τόν τρόπο κατανομῆς τῆς ἐργασίας καί φθάνει ἔτσι σ' ἕνα εἶδος ἠθικῆς τοῦ οἰκονομικοῦ βίου.

Τό πρόβλημα τῶν δούλων ἀντιμετώπισε ὁ Β. μέ θεολογικά κριτήρια καί κήρυξε μέ σαφήνεια:

> «παρά μέν ἀνθρώποις τῇ φύσει δοῦλος οὐδείς» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* Κ').

Προχώρησε μάλιστα καί σέ θετική ἐκτίμηση, χαρακτηρίζοντας τούς ἀνθρώπους «ὁμοτίμους». Αὐτό ἔχει ἀπόλυτη σημασία, διότι τόν ὅρο «ὁμότιμος» χρησιμοποιεῖ γιά τήν ἰσοτιμία τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας (αὐτόθι). Ἡ ἐκτίμησή του αὐτή διευκολυνόταν στήν πράξη καί ἀπό τίς ἀπόψεις του περί ἐργασίας. Ὁ ἴδιος ὁ Β. ἀπελευθέρωσε τούς δούλους τῆς οἰκογένειάς του, ἀλλά τήν πράξη του δέν

τήν συνέστησε ὡς γενικό μέτρο.

ΒΙΟΣ

Ὁ Μέγας Βασίλειος γεννήθηκε τό 329 ἤ 330 στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας σέ οἰκογένεια πλούσιων γαιοκτημόνων ὡς δεύτερο τέκνο, τό ὁποῖο ἀκολούθησαν ἑπτά, ἀπό τά ὁποῖα δύο ἔγιναν ἐπίσκοποι, δηλαδή ὁ Γρηγόριος Νύσσης καί ὁ Πέτρος Σεβαστείας. Ὁ πατέρας του, Βασίλειος καί αὐτός, ἦταν ἀξιόλογος ρητοροδιδάσκαλος στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου καί ἡ μητέρα του, Ἐμμέλεια, προερχόταν ἀπό σπουδαία οἰκογένεια Καισαρέων, πού διέπρεπε στά γράμματα καί τά πολιτικοστρατιωτικά ἀξιώματα. Ἀμέσως μετά τήν γέννησή του ὁ Β. μεταφέρθηκε στά Ἄννησα τοῦ Πόντου, ὅπου μεγάλωσε μέ τήν ἐπίβλεψη τῆς μητέρας του καί τῆς γιαγιᾶς του Μακρίνας, ἡ ὁποία τόν μύησε στήν εὐσέβεια καί τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

Τά πρῶτα γράμματα ἔμαθε (335/7) ἀπό τόν πατέρα του στήν Νεοκαισάρεια. Τό 341/3 ἦρθε στήν Καισάρεια γιά τήν ἐγκύκλια μόρφωση, ὅπου γνώρισε τόν Γρηγόριο Θεολόγο, καί περί τό 346/7 ταξίδεψε στήν Κωνσταντινούπολη γιά συμπλήρωση τῶν σπουδῶν του. Ἴσως μάλιστα ἔμεινε λίγο καί στήν Νικομήδεια, γιά ν' ἀκούσει τόν περίφημο ρητοροδιδάσκαλο Λιβάνιο.

Ἡ ἀγάπη του γιά τήν παιδεία τόν ὁδήγησε στήν Ἀθήνα (350), ὅπου ἔμεινε μέχρι τό 355/6 σπουδάζοντας ὅ,τι καλύτερο μποροῦσε νά δώσει ὁ Δ' αἰ. σ' ἕναν νέο μέ βαθιά δίψα γιά γνώση καί τεράστια ἱκανότητα πρός ἀφομοίωση. Μεταξύ ἄλλων ἄκουσε τούς περίφημους Ἱμέριο καί Προαιρέσιο, ὁ τελευταῖος τῶν ὁποίων ὑπῆρξε χριστιανός-Καππαδόκης. Οἱ σπουδές του εἶχαν μεγάλο εὖρος, περιλάμβαναν ἀκόμη καί ἰατρική. Ὅταν ἐπέστρεψε στήν πατρίδα, βρέθηκε μεταξύ τῶν προτροπῶν τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας νά γίνει μοναχός καί τῶν πιέσεων φίλων του νά ἐργαστεῖ ὡς ρήτορας καί δάσκαλος τῆς ρητορικῆς. Ἱκανοποίησε στήν Καισάρεια τούς φίλους του, διδάσκοντας ρητορική καί συνηγορώντας ἴσως στά δικαστήρια, γιά τό διάστημα μέχρι τήν ἄνοιξη τοῦ 357. Τότε ταξίδεψε στήν Ἀνατολή (Συρία, Μεσοποταμία, Αἴγυπτο, Παλαιστίνη), γιά νά πραγματώσει καί τήν δεύτερή του μαθητεία καί σπουδή, στούς ἀσκητές καί στούς ἐρημίτες αὐτή τήν φορά. Λίγο πρίν τό 358 ἐπανῆλθε στήν Καισάρεια. Βαπτίστηκε, γνώρισε καλύτερα τίς μοναστικές κοινότητες τοῦ Εὐσταθίου Σεβαστείας καί συνέταξε τήν πρώτη γνωστή *Ἐπιστολή* του (Πρός Εὐστάθιον), ἐνῶ ἄρχισε σιγά-σιγά νά γράφει τά ἀσκητικά του κείμενα. Στό τέλος ἀκριβῶς τοῦ 359 ἤ ἀρχές Ἰανουαρίου τοῦ 360 συνόδεψε τόν Διάνιο Καισαρείας στήν σύνοδο, πού ἔγινε στίς ἀρχές τοῦ ἔτους στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου συναντήθηκε καί μέ τόν Εὐνόμιο. Ἐπέστρεψε ἀπογοητευμένος. Τήν ἄνοιξη ἐπέλεξε ἀσκητήριο στόν Πόντο, κοντά στόν Ἶρι ποταμό, ὅπου ἐγκαταστάθηκε τό καλοκαίρι, ἀφοῦ εἶχε ἤδη χαρίσει καί τυπικά τήν ἀπέραντη κτηματική περιουσία του. Στό ἀσκητήριο τόν ἐπισκέφτηκε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος καί ἔμεινε μαζί του σχεδόν ἕνα χρόνο.

Τό 362 πῆγε στήν Καισάρεια γιά τόν θάνατο τοῦ Διανίου. Τότε ὁ νέος ἐπίσκοπος Καισαρείας Εὐσέβιος τόν χειροτόνησε, παρά τήν θέλησή του, πρεσβύτερο, λίγο μετά τό Πάσχα. Γρήγορα ὅμως (τέλος 362 ἤ ἀρχές 363) ὁ Β. παρεξηγήθηκε ἀπό τόν Εὐσέβιο καί ἐπανῆλθε στό ἀσκητήριο, μή συμφωνήσας μέ τούς μοναχούς, πού τόν προέτρεπαν νά προχωρήσει σέ σχίσμα. Ἐκεῖ ἐργάστηκε γιά τήν ὀργάνωση μοναστικῶν κοινοτήτων, γιά τήν καθοδήγηση νέων πού τόν ἐπισκέπτονταν, γιά τήν σύνταξη ἐπιστολῶν, γιά τόν ἐμπλουτισμό τῶν «*Ἀσκητικῶν*» του καί προπαντός γιά τήν σύνθεση (364) τοῦ σπουδαίου θεολογικοῦ του ἔργου «*Κατά Εὐνομίου*», μέ τό ὁποῖο κυριολεκτικά ἔθετε τίς βάσεις τῆς καππαδοκικῆς θεολογίας.

Πρός τό τέλος τοῦ 364 ὁ Β. ἐπέστρεψε στήν Καισάρεια μέ πρόσκληση τοῦ Εὐσεβίου, πού τοῦ ἀνέθεσε τήν διεύθυνση τῶν πραγμάτων τῆς μητροπόλεως καί τήν ἄμυνα τῆς ὀρθοδοξίας. Τό ἔργο ἦταν ἐξαιρετικά δύσκολο, σέ μία ἐποχή μάλιστα κατά τήν ὁποία ἡ Ἀλεξάνδρεια καί ἡ Καισάρεια ἦταν οἱ μοναδικές δυναμικές νησίδες ὀρθοδοξίας. Ἡ φήμη τοῦ Β. ξεπέρασε γρήγορα τά σύνορα τῆς Καππαδοκίας καί τῆς Μικρασίας. Σ' αὐτό συνετέλεσε ὄχι μόνο τό θεολογικοκηρυκτικό του ἔργο («*Ὁμιλίαι εἰς τήν Ἑξαήμερον*» κ.ἄ.), ἡ συμβολή του στήν διαμόρφωση τῆς *Θ. Λειτουργίας*, τῆς ἀκολουθίας τοῦ *Ὄρθρου* καί ἡ διοργάνωση τοῦ μοναχισμοῦ, ἀλλά καί ἡ τεράστια ἐπιτυχία του στό κοινωνικό ἔργο πού ἀνέλαβε, ὅταν ὁ φοβερός λιμός τοῦ 368/9 σκόρπιζε τόν θάνατο στούς περισσότερο πτωχούς τῆς Καισάρειας. Ὀργάνωσε τήν περίθαλψη τῶν ἀρρώστων καί τῶν πτωχῶν, λειτούργησε συσσίτια γιά τούς παραπάνω καί μάλιστα γιά τά παιδιά.

Ἡ αὐστηρή ἄσκηση, ἡ ὑπερβολική καί ἀδιάκοπη ἐργασία καί τό προσβλημένο συκώτι του θά τόν φέρουν ἔκτοτε πολλές φορές στό χεῖλος τοῦ θανάτου.

Τό 370 πέθανε ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας. Ὁ Β. ἦταν πάλι ἄρρωστος, ἀλλά ἔκρινε ὅτι ὄφειλε νά ἐργαστεῖ γιά νά ἐκλεγεῖ μητροπολίτης Καισαρείας. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τόν ἀπέτρεψε, ἀλλά ἐκεῖνος ἐπέμενε καί μέ τήν βοήθεια τοῦ γερο-Γρηγορίου Ναζιανζοῦ, τοῦ Εὐσεβίου Σαμοσάτων καί λίγων ἀκόμη ὀρθοδόξων ἐκλέχτηκε μητροπολίτης, κατά τόν Σεπτέμβριο μᾶλλον, παρά τό ἀρνητικό κλίμα πού εἶχε δημιουργηθεῖ γι' αὐτόν. Τήν ἄσκηση τῶν καθηκόντων του ὡς μητροπολίτης ἄρχισε μέ δυσμενεῖς συνθῆκες. Στήν ἀρχή, οἱ ἀντίπαλοί του χωρεπίσκοποι καί ὅσοι λίγο-πολύ ἀρειάνιζαν δέν τόν ἀναγνώριζαν, παρά τίς προσπάθειες πού κατέβαλαν ὁ Εὐσέβιος Σαμοσάτων καί ὁ Γρηγόριος Ναζιανζοῦ.

Μόλις τακτοποίησε κάπως τά τῆς μητροπόλεώς του, στράφηκε τό 371 στήν ἀντιμετώπιση τῶν γενικότερων θεμάτων τῆς Ἐκκλησίας καί μάλιστα προσπάθησε νά λύσει τό περίφημο ἀντιοχειανό σχίσμα, πού κρατοῦσε διηρημένους τούς ὀρθοδόξους. Ἀπευθύνθηκε, λοιπόν, στήν Ἀντιόχεια καί στούς δυτικούς μέ γράμματα καί ἀπεσταλμένους, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Τό ἔτος αὐτό, κι ἐνῶ προσπαθοῦσε ν' ἀπαντήσει στούς ἀδίστακτους συκοφάντες του, δέχτηκε τίς πιό φοβερές πιέσεις καί ἀπειλές ἀπό τόν αὐτοκράτορα Οὐάλη, ὁ ὁποῖος ἐπιδίωκε ἀναγνώριση τῆς φιλοαρειανικῆς πολιτικῆς του. Μετά τά μέσα Δεκεμβρίου, μάλιστα, ἔφτασε στήν Καισάρεια ὁ ἔπαρχος Μόδεστος (πού εἶχε ὑποτάξει σχεδόν ὅλες τίς μικρασιατικές Ἐκκλη-

σίες στόν ἀρειανισμό) καί κάλεσε μέ σκαιότητα τόν Β. νά ἀλλάξει τακτική, ἀπειλώντας τον μέ δήμευση τῆς περιουσίας του (πού δέν εἶχε) καί μέ θάνατο. Ἀπό τήν συνάντηση Μοδέστου καί Β. διασώθηκε ὁ περίφημος καί μνημειώδης γιά τήν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας διάλογός τους, τόν ὁποῖο γνωρίζουμε ἀπό τόν Γρηγόριο Θεολόγο.

Ὁ Β. τότε φανέρωσε ὅλο τό μεγαλεῖο του, ἀλλά οἱ ἐχθροί του δέν ἀπογοητεύτηκαν. Τά Θεοφάνεια τοῦ 372 ὁ Οὐάλης μπῆκε στόν ναό στόν ὁποῖο λειτουργοῦσε ὁ Β. μέ δῶρα, πού ὁ Β. δέχτηκε, ὅπως δέχτηκε στό ἱερό καί τόν ἴδιο τόν κακόδοξο αὐτοκράτορα. Λίγο μετά ὅμως ὁ Οὐάλης θέλησε νά ἐξορίσει τόν Β. Ἡ ἀπόφαση δέν ἐκτελέστηκε, γιατί στό μεταξύ ὁ Β. προσευχήθηκε γιά τήν σωτηρία τοῦ μικροῦ Γαλάτη, γιοῦ τοῦ Οὐάλη. Ὅταν ἀργότερα ὁ Γαλάτης πέθανε, ὁ Οὐάλης πάλι πείστηκε ἀπό τούς ἀρειανόφρονες αὐλικούς του νά ὑπογράψει τήν ἐξορία τοῦ Β., ἀλλά στό χέρι του ἔσπασαν διαδοχικά τρεῖς «κάλαμοι», μέ τούς ὁποίους θά ὑπέγραφε τό διάταγμα. Τότε ὁ Οὐάλης, ἀντί νά ἐξορίσει τόν Β., ἔθεσε στήν διάθεσή του κτήματα χάριν τῶν λεπρῶν πού φρόντιζε ὁ Β.

Τήν ἄνοιξη τοῦ 372 αὔξησε τήν πολύπλευρη δραστηριότητά του. Ἔτσι, παρ' ὅλες τίς δυσκολίες, ἄρχισε τήν ἀνοικοδόμηση τῆς περίφημης Βασιλειάδας, συγκροτήματος εὐαγῶν ἱδρυμάτων. Ὁ ἴδιος βρισκόταν πολύ συχνά στό ἐργοτάξιο. Τό ἐνδιαφέρον του γιά τά εὐρύτερα κοινωνικά προβλήματα τοῦ λαοῦ ἀποδεικνύεται ἀπό ἐπιστολές του τῆς ἐποχῆς (π.χ. *Ἐπιστολές* 104, 110, 84, 86, 107-109), σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες προσπαθοῦσε νά λύσει προβλήματα ἐργαζομένων στά ὀρυχεῖα τοῦ Ταύρου, ἱερέων, ὀρφανῶν, ἀδικημένων, συγγενῶν καί συμπατριωτῶν του.

Παράλληλα, ἐργάστηκε γιά τά γενικότερα προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας. Συνέχισε τίς προσπάθειές του γιά τήν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς μητροπόλεώς του. Τότε πρότεινε καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο θά μποροῦσαν οἱ ἐγγύς τῆς Ὀρθοδοξίας νά ἑνώνονται μέ τούς ὀρθοδόξους: νά ὁμολογοῦν τό *Σύμβολο* Νικαίας μέ τήν προσθήκη ὅτι τό Ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κτίσμα (*Ἐπιστολές* 103-104).

Τέλος Μαΐου (πιθανότατα) ὁ Οὐάλης ἀνέθεσε στόν Β. τήν λύση ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων στήν Μικρή Ἀρμενία, πού ἀνέκαθεν εἶχε κάποια ἐξάρτηση ἐκκλησιαστική ἀπό τήν Καισάρεια. Ὁ Β. ξεκίνησε γιά τήν Σεβάστεια, ὑπολογίζοντας στήν βοήθεια τοῦ μητροπολίτη Νικοπόλεως Θεοδότου καί στήν ἠθική συμπαράσταση τοῦ ἐξόριστου στά Γήτασα Μελετίου Ἀντιοχείας. Ὁ Θεόδοτος ὅμως ἀπό τήν μιά μεριά καί ὁ Εὐστάθιος Σεβαστείας ἀπό τήν ἄλλη μετέτρεψαν τήν ἀποστολή του σέ μαρτύριο.

Τό φθινόπωρο κατηγορήθηκε ἀπό ἕνα μοναχό ὅτι δέν φρονεῖ ὀρθά περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ κατηγορία κυκλοφόρησε πολύ στήν Ναζιανζό. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἦλθε στήν Καισάρεια καί, καθώς πληροφορεῖ, ἄκουσε ἀπό τό στόμα τοῦ Β. ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι Θεός. Συμφώνησαν ὅμως, γιά λόγους τακτικῆς, νά ἐφαρμοστεῖ «οἰκονομία» καί νά μή διαδηλώνει ὁ Β. τήν ἀλήθεια αὐτή, ἀποβλέποντας στήν προσέλκυση τῶν ὁμοιουσιανῶν. Καί πράγματι τήν ἴδια ἐποχή ἤ στίς ἀρχές τοῦ 373, πρός στιγμή, ἔπεισε τόν ὁμοιουσιανό Εὐστάθιο Σεβαστείας νά ὑπογράψει ὀρθόδοξη ὁμολογία, τήν ὁποία ὅμως ἀργότερα ὁ τελευταῖος ἀρνήθηκε, ὑπακούοντας

στούς πολλούς καί κακόβουλους ὀπαδούς του.

Στίς ἀρχές τοῦ 373 ἔπεισαν πάλι τόν Οὐάλη νά ἐξορίσει τόν Β. Τήν ἐκτέλεση ὅμως τῆς ἀποφάσεως ματαίωσε πρόσωπο τῆς αὐλῆς. Περιμένοντας τήν ἐξορία του, ὁ Β. ἐργαζόταν γιά τήν ἑνότητα τῆς ὅλης 'Εκκλησίας καί τήν συνεννόηση μέ τούς εὐσταθιανούς-ὁμοιουσιανούς. Τότε οἱ τελευταῖοι κυκλοφόρησαν εὐρύτατα δύο κείμενα. Τό ἕνα ἐπιγραφόταν «*Ρήματα αἱρετικῶν*» καί περιεῖχε κακοδοξίες τοῦ 'Απολιναρίου καί τοῦ Σαβελλίου. Τό ἄλλο ἐπιχειροῦσε τήν ἀναίρεση τοῦ 'Απολιναρίου. Τό πρῶτο κυκλοφοροῦσε ἀνώνυμα καί ἄφηναν νά νοηθεῖ ὅτι ἀνῆκε στόν Β. Στό δεύτερο κατηγοροῦσαν τόν Β. ὅτι συμμεριζόταν τίς ἀπόψεις τοῦ 'Απολιναρίου, μέ τόν ὁποῖο τάχα βρισκόταν σέ ἀλληλογραφία, ἐνῶ ἀλήθεια ἦταν μόνο ὅτι ὁ Β. εἶχε γράψει πρίν 17 χρόνια ἕνα μή θεολογικό γράμμα στόν 'Απολινάριο, ὅταν ἀκόμα καί οἱ δύο ἦταν λαϊκοί.

Τόν 'Ιούνιο τοῦ 373 ἀρρώστησε τόσο βαριά, πού κυριολεκτικά ἔζησε γιά κάμποσο διάστημα μεταξύ ζωῆς καί θανάτου. Τέλος 'Ιουλίου τόν μετέφεραν κάπου γιά θερμά λουτρά, ὅπου ἔμεινε ὁλόκληρο μήνα. Τόν Σεπτέμβριο εἶχε συνέλθει κάπως καί μποροῦσε νά συζητήσει μέ τόν ἀπεσταλμένο ἀπό τήν Δύση Εὐάγριο, πού ὅμως δέν ἔφερνε εὐχάριστα νέα. Οἱ δυτικοί δέν βρῆκαν ἱκανοποιητικά τά πρός αὐτούς γράμματα τοῦ Β. καί ζητοῦσαν νά τούς δώσει καί ἄλλες ἐξηγήσεις, οἱ ὁποῖες νά τεθοῦν ὡς βάση πρός ἄρση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος.

Μετά ἀπό τήν κοίμηση τοῦ 'Αθανασίου (2.5.373) ὅλες πλέον οἱ τοπικές 'Εκκλησίες 'Ανατολῆς καί Δύσεως, εἴτε συμφωνοῦσαν εἴτε διαφωνοῦσαν μέ τόν Β., ἔνιωθαν ὅτι χωρίς αὐτόν δέν μποροῦσε νά γίνει κάτι μόνιμο καί σοβαρό. Γι' αὐτό καί ὅλες εἶχαν θετικά ἤ ἀρνητικά στραμμένη τήν προσοχή τους στήν Καισάρεια, ἀπό τόν ἐπίσκοπο τῆς ὁποίας πολλές ζητοῦσαν βοήθεια ἤ καί ἐπέμβαση στά ἐσωτερικά τους, ὅπως π.χ. συνέβαινε μέ διάφορες μικρασιατικές 'Εκκλησίες. Ἤδη ὁ Β. εἶχε γίνει ἡ κατ' ἐξοχήν κεφαλή τῆς 'Εκκλησίας (ὅπως παλαιότερα ὁ 'Αθανάσιος), ὁ γνησιότερος ἐκφραστής τῆς Παραδόσεώς της.

Τό 374 συνέχισε ὅλες τίς δραστηριότητές του. Χειροτόνησε μάλιστα ἐπίσκοπο 'Ικονίου τόν μαθητή του 'Αμφιλόχιο, μέ ἐρωτήσεις τοῦ ὁποίου ἄρχισε τήν σύνταξη *κανόνων*, λίγους μῆνες μετά. Τό Πάσχα ἀρρώστησε πάλι βαριά. Πυρετοί ὑψηλοί, συκώτι, νεφρά, κοιλιακές διαταραχές κ.ἄ. τοῦ ἀφαιροῦσαν κάθε δύναμη. Μιά παρηγοριά ἦταν τότε οἱ ἐπιστολές τοῦ 'Ασχολίου Θεσσαλονίκης, μέσω τοῦ ὁποίου διηύρυνε τήν ἐπιρροή του στόν ἑλλαδικό χῶρο. Στίς 5 Σεπτεμβρίου ἔγινε ὁ ἐγκαινιασμός τοῦ συγκροτήματος τῆς Βασιλειάδας. Ὅσο αὐξάνει τό κῦρος τοῦ Β., τόσο οἱ ἐχθροί του τόν πολεμοῦν. 'Οργάνωσαν μάλιστα τόση τρομοκρατία στούς πιστούς, ὥστε καί οἱ συμπατριῶτες του Νεοκαισαρεῖς νά ἀποφεύγουν νά τόν χαιρετίσουν, γιά νά μήν ὑποστοῦν συνέπειες ἀπό τούς κρατοῦντες, πού ἐπηρεάζονταν ἀπό ἐπισκόπους ἀρειανόφρονες καί μάλιστα εὐσταθιανούς. Ὅλο τό φθινόπωρο προσπάθησε μέ συνάξεις ἐπισκόπων καί συμμετοχή σέ συνόδους ν' ἀντιδράσει στήν κατάσταση αὐτή.

Παράλληλα ὁ νέος βικάριος Πόντου, ὁ Δημοσθένης, δυσχέραινε πολύ τό ἔργο τοῦ Β. ὡς μητροπολίτη. Παρ' ὅλα αὐτά ὁ Β. τήν ἄνοιξη τελείωσε

ἕνα ἀπό τά σπουδαιότερα ἔργα του κι ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας, τό *«Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»*.

Τήν ἴδια ἐποχή ἤ τό καλοκαίρι (375) ἀνανέωσε τό ἐγχείρημα νά πείσει τούς Δυτικούς γενικά καί τούς ἰταλούς καί γάλλους ἐπισκόπους εἰδικά. Ζητοῦσε ἀπό αὐτούς νά κατανοήσουν τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση τῆς Ἀνατολῆς, νά δοῦν ποιοί ὀρθοδοξοῦν καί νά συμβάλουν στήν λύση τῶν προβλημάτων, ἀφ' ἑνός μέ σύγκληση συνόδου καί ἀφ' ἑτέρου μέ ἐπέμβαση στήν Ἀντιόχεια ὑπέρ τοῦ Μελετίου. Τό καλοκαίρι πέρασε κρίση τῆς πολύπλευρης ἀρρώστιας του. Ἐπικοινωνοῦσε ὅμως μέ τίς Ἐκκλησίες, στέλνοντας καί παίρνοντας γράμματα. Τότε ἔγραψε μία ἔξοχη *Ἐπιστολή* (204) πρός τούς συμπατριῶτες του Νεοκαισαρεῖς, πρός τούς ὁποίους, μεταξύ ἄλλων, ἐξέφρασε μέ ἱερή τόλμη τήν βαθιά του αὐτοσυνειδησία, ὅτι ὅποιος δέν ἐπικοινωνεῖ μαζί του ἀποκόπτει τόν ἑαυτό του ἀπό τήν Ἐκκλησία.

Τέλος 375 ἤ ἀρχές 376, ὅταν ὁ Οὐάλης βρισκόταν στήν Ἀντιόχεια, οἱ κακόδοξοι κινήθηκαν δραστήρια κατά τοῦ Β., τόν ὁποῖο εἰδοποίησαν ὅτι ἔπρεπε νά περιμένει νά κληθεῖ σέ ἀπολογία ἐνώπιον τοῦ αὐτοκράτορα. Φίλοι τοῦ συνέστησαν νά ζητήσει μόνος του νά δώσει ἐξηγήσεις στόν Οὐάλη. Δέν τό ἔκανε καί ὁ Οὐάλης ὑποχώρησε.

Τόν Ἰανουάριο τοῦ 376 ἄφησε τήν τελευταία του ἀναλαμπή ὡς μεγάλος θεολόγος: ἀντιμετώπισε τό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὑπογραμμίζοντας, γιά πρώτη φορά μέ τόση σαφήνεια, ὅτι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τίς ἐνέργειες καί ὄχι τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ.

Λίγο πρίν ἀπό τό Πάσχα φάνηκαν οἱ καρποί τῆς τακτικῆς καί τῆς θεολογίας του. Ἀπό τήν Ρώμη ἐπέστρεψαν οἱ ἀπεσταλμένοι του Δωρόθεος καί Σαγκτήσιμος, φέρνοντας ἐπιτέλους κείμενο τοῦ Ρώμης Δαμάσου, στό ὁποῖο ἔλειπε ἡ παλιά του κακόδοξη διατύπωση (ταύτιση φύσεως καί ὑποστάσεων τῶν θείων προσώπων). Ἀπό τήν στιγμή αὐτή ὅλα ἐξομαλύνονται.

Μετά τό Πάσχα ἐφοδιάζει τόν Σαγκτήσιμο μέ γράμματα καί τόν ἀποστέλλει μέ ὁδηγίες στήν Ἀντιόχεια καί ἄλλες πόλεις τῆς Ἀνατολῆς, ἀπό τούς ἐπισκόπους τῶν ὁποίων ζητοῦσε σύμφωνη γνώμη, γιά νά προωθήσει τά σχέδιά του πρός σύγκληση μεγάλης συνόδου, ἡ ὁποία ὅμως συνῆλθε 10 περίπου μῆνες μετά τήν κοίμησή του. Παράλληλα, ὁ βικάριος Δημοσθένης εἶχε ἐκτραχυνθεῖ. Κατέφυγε σέ διωγμούς καί βιαιοπραγίες σέ βάρος κληρικῶν πού ἀκολουθοῦσαν τόν Β., συγκαλοῦσε παράνομες συνόδους καί προέβαινε σέ κάθε εἶδους πράξη, πού θά ταπείνωνε καί θά ἐξασθενοῦσε τόν Β., ἐλπίζοντας ἔτσι ὅτι θά τόν κάμψει.

Ὁ χειμώνας τοῦ 376/7 καί ἡ μεγάλη σωματική του ἀδυναμία τόν ἀνάγκασαν νά μείνει ἔγκλειστος. Μποροῦσε ὅμως νά θεολογεῖ. Ἔτσι, μολονότι προσπάθησε νά τό ἀποφύγει, ἀπάντησε στά χριστολογικά προβλήματα πού ἔθεταν οἱ κακοδοξίες τοῦ Ἀπολιναρίου, ἔγραψε στόν Διόδωρο Ταρσοῦ περί τοῦ πῶς πρέπει νά συντάσσει ὁ χριστιανός ἕνα βιβλίο, μεσολάβησε στήν εἰρήνευση μοναχῶν στήν Παλαιστίνη, μέ παράκληση τοῦ Ἐπιφανίου Σαλαμίνας Κύπρου.

Ἀρχές τῆς ἀνοίξεως ἔγραψε τήν περίφημη *Ἐπιστολή* 263 πρός τούς Δυτικούς, στήν ὁποία πρότεινε μεταξύ ἄλλων τήν καταδίκη τῶν Ἀπολιναρίου, Εὐσταθίου Σεβαστείας καί Παυλίνου (τοῦ τελευταίου ὡς ὀπαδοῦ τοῦ

Μαρκέλλου 'Αγκύρας), τῶν ὁποίων ἀνέλυε τίς κακοδοξίες. Ἡ Δύση ὅμως δέν ἦταν ἕτοιμη γιά κάτι τέτοιο. Ὁ Δάμασος μάλιστα Ρώμης, πρίν λήξει τό 377, κάλεσε σύνοδο καί ἀναγνώρισε τήν πέτρα σκανδάλου τῆς 'Ανατολῆς, τόν Παυλῖνο, ὡς κανονικό ἐπίσκοπο 'Αντιοχείας. Αὐτό ἀποτέλεσε φοβερό πλῆγμα γιά τόν Β. κι ἐπιδείνωσε τήν ἤδη κακή κατάσταση τῆς ὑγείας του. Τόν χειμώνα τοῦ 377/8 ἦταν πάλι ἄρρωστος καί γι' αὐτό ἔγκλειστος. 'Επικοινωνοῦσε μόνο μέ ἐπιστολές, τίς ὁποῖες τώρα ἔγραφε κυρίως γιά νά πείσει τούς διστάζοντες καί τούς ἀντιτιθέμενους νά δεχτοῦν τίς θεολογικές του θέσεις καί τήν ἐκκλησιαστική του τακτική, μέ σκοπό νά ὁμονοήσουν οἱ ὀρθοφρονοῦντες.

Οἱ ἐχθροί του, κρατικοί κι ἐκκλησιαστικοί, συνέχισαν ἐντονότερα τόν ἐναντίον του πόλεμο, ἐνῶ ἐκεῖνος ἐξασθενοῦσε ὅλο καί περισσότερο σωματικά. Μποροῦσε νά κινεῖται λίγο, στήν πόλη τῆς Καισάρειας μόνο. Τόν Αὔγουστο πέθανε ὁ Οὐάλης. 'Αλλά καί τό τέλος τοῦ Β. πλησίαζε. Τόν Νοέμβριο-Δεκέμβριο ἔμεινε κλινήρης. Στό τέλος ἀκριβῶς τοῦ Δεκεμβρίου, ἀφοῦ χειροθέτησε τούς συνεχιστές τοῦ ποιμαντικοῦ του ἔργου, ψέλλισε τούς λόγους «εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τό πνεῦμά μου» καί ἀναπαύτηκε. Τό γεγονός συγκλόνισε τόν χριστιανικό κόσμο. Τήν 1η 'Ιανουαρίου 379 κηδεύτηκε μέ πρωτοφανεῖς ἐκδηλώσεις σεβασμοῦ καί τιμῆς ἀπό ἐχθρούς καί φίλους. Τήν ἴδια ἡμέρα ἡ 'Εκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μέγας Β. ὑπῆρξε ταλαντοῦχος καί γόνιμος συγγραφέας. Μέ τό ἔργο του καλλιέργησε τόν ἑλληνικό λόγο καί συνέβαλε στήν ἐπιβίωσή του. Ἡ σπουδή τῆς ρητορικῆς καί τῆς σοφιστικῆς τόν βοήθησαν νά δώσει στά κείμενά του στέρεη δομή καί μορφή πού ἐνίοτε ἀγγίζει τά ὅρια τοῦ ποιητικοῦ λόγου, ὅπως π.χ. φαίνεται στό παρακάτω πεζό κείμενο, διευθετημένο σέ στίχους:

«Πρώτη φωνή Θεοῦ
φωτός φύσιν ἐδημιούργησε
τό σκότος ἠφάνισε
τήν κατήφειαν διέλυσε
τόν κόσμον ἐφαίδρυνε
πᾶσιν ἀθρόως χαρίεσσαν ὄψιν καί ἡδεῖαν ἐπήγαγεν» (*Εἰς τήν Ἑξαήμερον: PG* 29, 93C).

Παρά ταῦτα δέν ἀφοσιώθηκε κατά κύριο λόγο στήν συγγραφή. Πρώτιστα ὑπῆρξε ποιμένας, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ δράση του καί οἱ τρεῖς ἑκατοντάδες καί πλέον τῶν *'Επιστολῶν* του. Βέβαια, τά θεολογικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, ἀλλά καί ἡ ἀνάγκη τῆς οἰκοδομῆς τῶν πιστῶν, τόν ὤθησαν στήν σύνταξη σπουδαίων θεολογικοοικοδομητικῶν κειμένων, τά ὁποῖα ἐπηρέασαν βαθύτατα τίς ἔπειτα γενεές, ἀναγινωσκόμενα, ὑπομνηματιζόμε-

ἐπιτομήν-Ἠθικά-Πρόλογοι), *Ἀντιαιρετικά θεολογικά* (Κατά Εὐνομίου-Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος), *Ἑρμηνευτικοοικοδομητικά* (Εἰς τήν Ἑξαήμερον-Εἰς τούς Ψαλμούς), *Ὁμιλίες* (οἰκοδομητικοῦ, ἑρμηνευτικοῦ, ἐγκωμιαστικοῦ, παιδαγωγικοῦ καί θεολογικοῦ περιεχομένου) καί *Λειτουργικά* (ἐννοοῦμε τήν ἐπέμβασή του στήν διαμόρφωση τῆς θ. *Λειτουργίας* καί τοῦ *Ὄρθρου*).

Οἱ τελευταῖες γενικές ἀλλά μή κριτικές ἐκδόσεις ἔργων τοῦ Β. εἶναι: *PG* 29-32, *ΒΕΠ* 51-57, ΜΒΑ 1-12, *ΕΠΕ* 1-10. Γιά τήν χρονολόγηση τῶν ἔργων τοῦ Β. λάβαμε πλήν ἄλλων ὑπ' ὄψη τίς μελέτες τῶν: J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens, Presses Univ. de France 1968, σσ. 22-88· Στυλ. Γ. Παπαδόπουλου, Μέγας Βασίλειος, Βίος καί Θεολογία, Ἀθήνα 1981· P. Fedwick, A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea, στόν τόμο Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic (Toronto-Ontario, I, 1981, σσ. 3-19), πού ἐπιμελήθηκε ὁ ἴδιος· J. Gribomont, Notes biographiques sur s. Basile le Grand (στόν παραπάνω τόμο, σσ. 21-48, ὅπου συνοψίζει πολυχρόνιες ἔρευνές του).

Κείμενα τοῦ Μ. Βασιλείου περιλήφτηκαν σέ πολλές ἐμπειρικές καί οἰκοδομητικές ἐκδόσεις τοῦ περασμένου αἰ., ὅπως: Στεφάνου Κομμητᾶ, Ἐγκυκλοπαίδεια ἑλληνικῶν μαθημάτων, Ζ': Συλλογή ἐκ τῶν ἁγίων καί θεοφόρων Πατέρων τοῦ τε Ἰουστίνου τοῦ Φιλοσόφου καί μάρτυρος καί Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθανασίου τε καί Βασιλείου τῶν μεγάλων καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Βιέννη 1814. Τοῦ ἰδίου, Παιδαγωγικά μαθήματα Γ': Λόγοι τινές κατ' ἐκλογήν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Πέστη 1828. Ἰωάννου Συμεωνίδου, Ἐκλόγιον, περιέχον τήν παραίνεσιν πρός τούς Νέους Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, τόν Κατά μεθυόντων λόγον καί ἄλλους τρεῖς λόγους τοῦ αὐτοῦ. Τόν Περί προσευχῆς λόγον καί τό Ἐγκώμιον εἰς τόν Ἀπόστολον Παῦλον Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Τά Γνωμικά δίστιχα Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Πέστη Οὐγγαρίας 1840. Ἱερά Σύνοδος Ἐκκλησίας Ἑλλάδος, Σειρά ἐγκυκλίων μαθημάτων, τ. Β': Περιέχων τόν Πρός τούς ἐγκαταλείψαντας τήν σύναξιν τῆς Ἐκκλησίας κ.λπ. λόγον Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καί τούς, Εἰς τό Πρόσεχε σεαυτῷ καί Κατά τῶν ὀργιζομένων, λόγους Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, τ. Γ': τήν Πρός τούς νέους παραίνεσιν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου – καί τούς Κατηχητικούς καί Μυσταγωγικούς λόγους Κυρίλλου τοῦ Ἱεροσολύμων, Ἀθῆναι 1859.

Ἐπιστολαί. Ἡ συλλογή περιλαμβάνει 368 *Ἐπιστολές*, ἡ πρώτη τῶν ὁποίων γράφηκε τόν Νοέμβριο τοῦ 357 καί ἀποτελεῖ τό πρῶτο κείμενο τοῦ Β. Ἀπό τήν συλλογή οἱ *Ἐπιστολές* μέ ἀριθμό 39-45, 50, 81, 360, 365-366 εἶναι νόθες. Ἡ 8 ἀνήκει στόν Εὐάγριο Ποντικό. Οἱ 10, 16, 38 καί 189 εἶναι κείμενα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Οἱ 47, 166-167, 169-171 καί 321 εἶναι ἀντίστοιχα οἱ *Ἐπιστολές* 42, 65-66, 246-248 καί 57 τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Ἡ 150 κατά τόν Oberg εἶναι συμπίλημα δύο ἐπιστολῶν κάποιου Ἡρακλείδη. Οἱ 335-359 (ἀλληλογραφία Β. καί Λιβανίου) καί οἱ 361-364 (ἀλληλογραφία Β. καί Ἀπολιναρίου) ἔγιναν ἀντικείμενο πολλῶν συζητήσεων. Φαίνεται ὅμως ὅτι μᾶλλον δέν εἶναι γνήσιες. Πρόσφατα ὁ J.-L. van Dieten ἀρνήθηκε

κατά περίπτωση θεολογικά καί ἐκκλησιαστικά προβλήματα, κανονικά καί διοικητικά, προσωπικά καί κοινωνικά. Μερικές *Ἐπιστολές* του προσέλαβαν κανονικό κῦρος μέσω συνόδων. Ἐνίοτε μάλιστα πρόκειται γιά θεολογικές διατριβές μεγάλης σημασίας. Μεταφράσεις τους ἔγιναν στήν συριακή καί τήν γεωργιανή.

PG 32, 220-1112. Y. COURTONNE, Saint Basile. Lettres, I, II, III, Paris 1957, 1961, 1966. S. Y. RUDBERG, Études sur la tradition manuscrite de s. Basile, Leiden 1953, σσ. 151-211. *ΒΕΠ* 55. *ΜΒΑ* 1-8. *ΕΠΕ* 1-3. Basilio di Cesarea: Le lettere, introd., testo, tradut., comment. a cura di FORLIN PATTRUCCO M., I: Torino 1983. Μεμονωμένες ἐκδόσεις Ἐπιστολῶν βλ. *CPG* II 2900. P. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 92-199 (*Ἐπιστ.* πού ἔγιναν *κανόνες*). ΡΑΛΛΗ-ΠΟΤΛΗ, Δ', σσ. 88-294 (ὅλα τά κανονικά τοῦ Β. μέ βυζαντινές ἑρμηνεῖες). J.-L. VAN DIETEN, Ein falscher Basileios-Brief: *VC* 38 (1984) 330-351. Καί ἡ παλαιότερη ἔκδοση βασιλειανοῦ κειμένου εἶναι: Ἐπιστολαί τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἐπιστολή τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρός τόν ἅγιον Γρηγόριον τόν Θεολόγον, Xagonae 1528 (Σχῆμα 16ο).

Ἠθικά. Εἶναι τό πρῶτο ἔργο του, γραμμένο κατά τήν ἐποχή τῆς πρώτης ἀσκήσεώς του, στά Ἄννησα, περί τό 359. Οἱ ἐμπειρίες του εἶναι περιορισμένες, ἀλλά ἡ γνώση τῆς Γραφῆς εὐρύτατη. Ἄλλωστε μέ τό ἔργο του ὁ Β. ἀποβλέπει πρώτιστα στήν δική του σπουδή τῆς *ΚΔ* καί γι' αὐτό ἐδῶ ἔχουμε εἶδος «προγράμματος», πού γενικά θά ἰσχύσει σέ ὅλα τά σχετικά ἔργα τοῦ Β. Περιλαμβάνει 80 *«ὅρους»* ἤ προτροπές γιά τόν χριστιανικό γενικά βίο. Τίς ὀλιγόγραμμες προτροπές ἀκολουθεῖ πρός θεμελίωσή τους χωρίο ἤ σειρά χωρίων ἀπό τήν *ΚΔ*. Τήν μέθοδο αὐτή ἀκολουθεῖ στά *«Ἀσκητικά»* του, ἀλλά καί σέ ὅλα τά μεταγενέστερα ἔργα του, ὅπου ὅμως παραθέτει λιγότερα χωρία καί περισσότερο τίς προσωπικές του ἀναλύσεις-σκέψεις. Μετάφραση γεωργιανή.

PG 31, 691-869. *ΒΕΠ* 53, 33-131. Μετάφραση τοῦ ἔργου ἀπό τόν πατριάρχη Γρηγόριο Ε': Ἐξήγησις τῶν Ἠθικῶν τοῦ Μ. Βασιλείου, Κωνσταντινούπολις 1807.

Ἀσκητικά: *Ὅροι κατά πλάτος* καί *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*. Ἔργο πού ἀρχικά γράφηκε ἀπό τό 359 μέχρι τό 362 στά Ἄννησα καί δή στό ἀσκητήριο τοῦ Πόντου, ὅπου, καθώς πληροφορεῖ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (*Ἐπιστ.* 6), οἱ δύο ἄνδρες ἐργάστηκαν γιά «ὅρους γραπτούς καί κανόνας». Τό κείμενο πού συντάχτηκε τότε, εἶδος *«Μικροῦ ἀσκητικοῦ»*, σώζεται σέ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου, πού τό ἐπιγράφει *«Asceticon Patruum»*. Στά ἀμέσως ἑπόμενα ἔτη ὁ Β. ἐξέδωσε συμπληρωμένο κι ἐμπλουτισμένο τό ἔργο του, διακρινόμενο τώρα σέ δύο μέρη, δηλαδή στούς *«Ὅρους κατά πλάτος»* καί στούς *«Ὅρους κατ' ἐπιτομήν»*. Οἱ πρῶτοι περιλαμβάνουν 55 ἐρωταποκρίσεις καί οἱ δεύτεροι 287, στίς ὁποῖες προστέθηκαν 27 μή βασιλειανές. Ὁ Β., ἀποστέλλοντας ἀργότερα τούς *«Ὅρους»* του σέ διάφορα πρόσωπα, τούς συνόδευε μέ *Προλόγους* ἤ *Προοίμια*, πού ἀφοροῦσαν στήν ἄσκηση ἤ σέ ζητήματα θεολογικά. Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ ἔργου εἶναι πολύ ταραγμένη καί χρειάστηκαν πολυετεῖς ἔρευνες γιά τήν λύση θεμελιωδῶν τουλάχιστον προβλημάτων γνησιότητας τῶν κειμένων αὐτῶν. Ἡ ἀρχαιότερη

γνωστή βασιλειανή ἔκδοση-ἀποστολή τῶν δύο ὁμάδων *Ὅρων* εἶναι ἡ τοῦ Θεοδώρου Στουδίτη (recensio Studita) καί ἡ τελευταία (μετά τό 375) ἡ μέ τόν τίτλο *Ὑποτύπωσις ἀσκήσεως* (Vulgata). Τό ἔργο συντάχτηκε ὡς ἀπάντηση σέ ἐρωτήσεις, πού ἔθεταν μονάζοντες τῆς περιοχῆς ἤ πού ἐπινοοῦσε ὁ ἴδιος ὁ Β. Πρόκειται γιά προδρομικά ἀσκητικοκανονιστικά κείμενα μεγάλης σπουδαιότητας καί εὐρείας ἀποδοχῆς.

Μεταφράστηκαν ἐνωρίς στήν λατινική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική, τήν σλαβική καί τήν συριακή: *CPG* II 2875/6.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπ. Καισαρείας Καππαδοκίας τά Ἀσκητικά, Βενετία 1535. *PG* 31, 901-1305. *ΒΕΠ* 53, 147-351. *PL* 103, 483-554 (ἡ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου: Asceticon Patruum). *ΕΠΕ* 8-9.

Πρόλογοι: *Λόγος ἀσκητικός* (ἀμφιβαλλόμενος). *Ὅροι ἀσκητικοί. Πρόλογος. Περί κρίματος Θεοῦ. Περί πίστεως.* Κείμενα σύντομα, τά ὁποῖα ὁ Β. προέτασσε χάριν τῶν παραληπτῶν στίς «ἐκδόσεις» καί ἀποστολές τῶν *Ἀσκητικῶν* καί *Ἠθικῶν* του.

PG 31, 653-692, 881-901, 1080, 1509-1513. *ΒΕΠ* 53, 11-31, 133-144. *PL* 103, 487. J. GRIBOMONT, Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile, Louvain 1953, σσ. 278-282.

Πρός τούς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων. Ἐκφωνήθηκε καί γράφηκε (τουλάχιστον ἀρχικά) μᾶλλον μεταξύ τῶν ἐτῶν 359 καί 362, ὅταν ἀσκήτευε στά Ἄννησα καί στό ἀσκητήριο τοῦ Πόντου, ὅπου δεχόταν καί νουθετοῦσε νέους. Δέν εἶναι ἄσχετο καί μέ τήν ἀπαγόρευση τοῦ Ἰουλιανοῦ νά διδάσκουν οἱ χριστιανοί στίς δημόσιες σχολές. Τό ἔργο διαιρεῖται σέ 10 κεφ. κι ἔχει ἀσκήσει καί ἀσκεῖ μεγάλη ἐπίδραση στήν χριστιανική παιδαγωγική. Μετάφραση στήν συριακή καί τήν ἀραβική.

PG 31, 564-589. Α. ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος καί τά ἑλληνικά γράμματα... («Πάπυρος» 2), Ἀθήνα 1938. F. BOULENGER, Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques, Paris 1965[3]. Β. ΜΠΙΛΑΛΗ, Μ. Βασιλείου. Πρός τούς νέους..., Ἀθήνα 1966 (καί μετάφραση-σχόλια). *ΒΕΠ* 54, 199-211. N. G. WILSON, S. Basile, On the Value of Greek Literature, London 1975.

Κατά Εὐνομίου («*Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου*»). Συντάχτηκε ἀπό τό 363 μέχρι τό 364. Ἀποτελεῖται ἀπό τρία «βιβλία», στά ὁποῖα προστέθηκαν ἄλλα δύο (Δ', Ε'), πού πάλι κακῶς ἀποδίδονται στόν Δίδυμο Τυφλό. Τό *Κατά Εὐνομίου* εἶναι τό θεμελιῶδες ἔργο τῆς θεολογίας τοῦ Β. καί γενικά τῆς θεολογικῆς συμβολῆς τῶν Καππαδοκῶν. Μεταφράστηκε στήν συριακή.

PG 29, 497-768. *ΒΕΠ* 52, 157-227. *ΜΒΑ* 9. B. SESBOÜÉ ...:*SCh* 299 (βιβλ. 1) καί 305 (βιβλ. 2 καί 3). *ΕΠΕ* 10, 28-253.

Εἰς τήν Ἑξαήμερον Ὁμιλίαι Θ'. Σύγχρονοι ἐρευνητές τοποθετοῦν τό ἔργο στό τελευταῖο ἔτος τῆς ζωῆς τοῦ Β. Ἀλλά τότε οὔτε τήν ὑγεία οὔτε τόν

χρόνο εἶχε γιά τόσο φροντισμένο καί πλούσιο σέ παραπομπές ἔργο. Φρονοῦμε ὅτι καί συντάχτηκε καί ἐκφωνήθηκε στήν Καισάρεια μεταξύ 365 καί 367, στήν ἐποχή τῆς λαμπρῆς ποιμαντικῆς του δράσεως, ἐνῶ ἐκδόθηκε ἀπό τόν ἴδιο τόν Β. ἀργότερα μέ θεώρησή του. Πρόκειται γιά σπουδαῖο ἔργο, πού, μέσω τῆς ἑρμηνείας τῆς *ΠΔ* καί τῆς θύραθεν γνώσεως, θεμελιώνει τό εὐνόητο τοῦ δημιουργοῦ καί τῆς δημιουργίας του ἀπό τό μηδέν. Μεταφράστηκε στήν λατινική, τήν συριακή, τήν γεωργιανή, τήν ἀρμενική καί τήν ἀραβική: *CPG* II 2835.

PG 29, 4-208 καί 30, 869-968 (λατινική μετάφραση). *ΒΕΠ* 51, 185-272. *ΕΠΕ* 4. E. AMAND DE MENDIETA-S.Y. RUDBERG, Eustathius, ancienne version latine des neuf homélies sur l' Hexaémeron de Basile de Césarée (*TU* 66), Berlin 1958. Ὁ πατριάρχης Γρηγόριος Ε' μετέφρασε τό ἔργο: Ἐξήγησις τῶν εἰς τήν Ἑξαήμερον ἕνδεκα ὁμιλιῶν... Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Κωνσταντινούπολις 1807.

Λειτουργικά. Ἡ συμβολή τοῦ Β. στήν διαμόρφωση τοῦ λειτουργικοῦ βίου τῆς Ἐκκλησίας μαρτυρεῖται καί τοποθετεῖται στήν πρό τοῦ 370 ἐποχή, ἀλλά εἶναι δυσκαθόριστη. Πρώτιστα συνέβαλε στήν διαμόρφωση τῆς ἀκολουθίας τῶν *Ὡρῶν*, στίς ὁποῖες καί σήμερα ὑπάρχουν ἑπτά *εὐχές* μέ τό ὄνομά του, χωρίς νά εἴμαστε σίγουροι γιά τήν προέλευσή τους. Ἐπίσης στήν σημερινή ἀκολουθία τῶν *Ὡρῶν* Α', Γ' καί ΣΤ' διαβάζονται *Ψαλμοί*, ἀπό τούς ὁποίους καί ὁ Β. χρησιμοποιεῖ ἀπό ἕνα χωρίο στό πρόγραμμα προσευχῆς κατά *Ὥρες* (*Ὅροι κατά πλάτος* 37). Ἐνίσχυσε τήν ἀντιφωνική ψαλμωδία, εἰσήγαγε τόν δοξολογικό τύπο «δόξα τῷ Θεῷ καί Πατρί μετά τοῦ Υἱοῦ σύν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι» (*σύν* ἀντί *ἐν*), διευθέτησε τίς κινήσεις ἤ τήν τάξη στό ἱερό Βῆμα καί πρόσθεσε *εὐχές* στήν ὑπάρχουσα *Λειτουργία*. Ποῖα ὅμως εἶναι ἀκριβῶς τά στοιχεῖα αὐτά δέν γνωρίζουμε. Ἡ *Λειτουργία*, πού φέρει τό ὄνομά του καί πού σήμερα τελεῖται μόνο 10 φορές τόν χρόνο, χωρίς νά εἶναι δημιούργημά του, ἔχει βασιλειανά στοιχεῖα. Παραδίδεται σέ ἀρχαιότατη σύντομη μορφή (κοπτικά καί ἑλληνικά), σέ ἐκτενέστερη (βυζαντινή) τοῦ κώδικα Barberinus 336 (ἔτους 795) καί ἄλλων κωδίκων καί στήν χρησιμοποιούμενη στήν λειτουργική πράξη σήμερα.

Σύντομη: *PG* 31, 1629-1656. *ΒΕΠ* 56, 11-26. H. G. E. WHITE, The monasteries of the Wâdi'n Natrûn I..., New York 1926, σσ. 200 ἑξ. (κοπτικά).

Ἐκτενής: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατά τούς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Ἀθῆναι 1935. Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, Ἡ ἀρχαιοτέρα γνωστή μορφή τῶν Λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου καί τοῦ Χρυσοστόμου, Θεσσαλονίκη 1957, σσ. 9-38. Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Βυζαντιναί Θεῖαι Λειτουργίαι Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καί Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Θεσσαλονίκη 1978. Κατά τόν ΙΘ' αἰ. κυκλοφόρησε συχνότατα μέ τόν τίτλο: Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Αἱ θεῖαι λειτουργίαι, Ἑνετία 1803, 1805, 1806, 1811, 1814, 1815, 1817, 1829· Βενετία 1830, 1841, 1845, 1848, 1852, 1859· Κων/πολις 1820, 1858· Ἀθῆναι 1835, 1856· Βιέννη 1862.

Εἰς τούς Ψαλμούς Ὁμιλίαι 15. Ἑρμηνευτικοοικοδομητικές ὁμιλίες στούς *Ψαλμούς* 1, 7, 14α, 14β, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 καί 115. Δέν ἀποτελοῦν ἑνότητα, οὔτε εἶδος ὑπομνήματος. Ἐκφωνήθηκαν σέ διάφορα

χρονικά διαστήματα, ἀρχίζοντας ἀπό τήν πρό τοῦ 370 ἐποχή. Συχνά προϋποθέτουν πολλή ἱστορικοφιλολογική ἔρευνα. Μεταφράσεις στήν λατινική, τήν συριακή, τήν γεωργιανή, τήν ἀρμενική καί τήν ἀραβική: *CPG* II 2836.

PG 29, 209-494 καί 31, 1723-1733, 1790-1794 (λατιν. μετάφρ. τοῦ Ρουφίνου τῶν ὁμιλιῶν στούς Ψαλμ. 1 καί 59). *ΒΕΠ* 52, 11-142.

Ὁμιλίαι. Κείμενα θεολογικά καί οἰκοδομητικά, πού ἐκφωνήθηκαν πρίν καί μετά τό 370. Ἡ χρονολόγησή τους εἶναι συχνά δύσκολη καί ἄλλοτε ἀδύνατη. Μεταφράστηκαν πολλές στήν λατινική, τήν συριακή, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν σλαβική (*CPG* II 2845-2869). Παραθέτουμε τίς *ὁμιλίες* κατά τήν συνήθη σειρά ἐκδόσεώς τους, ἀλλά σημειώνουμε (μέ τίς ἐνδείξεις κυρίως τοῦ J. Bernardi) ὅτι ἀπό αὐτές οἱ 10, 12 ἐκφωνήθηκαν ἴσως λίγο μετά τό 364, οἱ 6-9 περί τό 368/9, ἡ 13 ἴσως περί τό 371, οἱ 15-16, 21 περί τό 372 καί οἱ λοιπές γενικά ἀπό τό 370 μέχρι τό 378.

1. *Περί νηστείας Α'.*
2. *Περί νηστείας Β'.*
3. *Εἰς τό «πρόσεχε σεαυτῷ».*
4. *Περί Εὐχαριστίας.*
5. *Εἰς τήν μάρτυρα Ἰουλίτταν καί εἰς τά λειπόμενα τῆς προλεχθείσης ὁμιλίας τῆς περί Εὐχαριστίας.*
6. *Εἰς τό «καθελῶ μου τάς ἀποθήκας καί μείζονας οἰκοδομήσω»* (= Λουκᾶ 12, 18) καί *περί πλεονεξίας.*
7. *Πρός τούς πλουτοῦντας.*
8. *Ρηθεῖσα ἐν λιμῷ καί αὐχμῷ.*
9. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός.*
10. *Κατά ὀργιζομένων.*
11. *Περί φθόνου.*
12. *Εἰς τήν ἀρχήν τῶν Παροιμιῶν.*
13. *Προτρεπτική εἰς τό ἅγιον Βάπτισμα.*
14. *Κατά μεθυόντων.*
15. *Περί πίστεως.*
16. *Εἰς τό «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος».*
17. *Εἰς Γόρδιον τόν Μάρτυρα.*
18. *Εἰς τούς ἁγίους τεσσαράκοντα Μάρτυρας.*
19. *Περί ταπεινοφροσύνης.*
20. *Περί τοῦ μή προσηλῶσθαι τοῖς βιωτικοῖς καί περί τοῦ γενομένου ἐμπρησμοῦ ἔξωθεν τῆς ἐκκλησίας.*
21. *Εἰς τόν ἅγιον μάρτυρα Μάμαντα.*
22. *Κατά Σαβελλιανῶν καί Ἀρείου καί τῶν Ἀνομοίων.*

PG 31, 164-617. *ΒΕΠ* 54, 1-198 καί 213-225. *ΜΒΑ* 11-12. *ΕΠΕ* 5 καί 7. Μεμονωμένων *Ὁμιλιῶν* ἐκδόσεις: S. Y. RUDBERG, L' homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-meme"..., Stockholm 1962. Y. COURTONNE, S. Basile. Homélies sur la richesse..., Paris 1935, σσ. 15-37 (ἡ 6). ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου Λόγοι. Ὁ κατά μεθυόντων καί ὁ κατά πλουτούντων, Ἀθήνα 1939.

Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρός τόν 'Αμφιλόχιον 'Ικονίου. Πολυσήμαντη θεολογική πραγματεία πού συντάχτηκε τό 375, ἐνῶ τμῆμα της (κεφ. 10-27) εἶχε σχεδιαστεῖ τό 373. 'Αποτελεῖ ἀπάντηση στούς πνευματομάχους τῆς ἐποχῆς.

PG 32, 68-217. B. PRUCHE: *SCh* 17 bis (1968). *ΒΕΠ* 52, 231-300. P. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 179-187 (κεφ. 27 καί 29). *ΜΒΑ* 10. *ΕΠΕ* 10, 278-503.

'Αποσπάσματα. 'Ερμηνευτικές *σειρές* περιέχουν πολλά ἐξηγητικά ἀποσπάσματα μέ τό ὄνομα τοῦ Β. στόν *'Ιώβ*, τόν *'Ιερεμία*, τόν *'Ιεζεκιήλ*, τόν *Δανιήλ*, τίς *Παροιμίες*, τόν *Ματθαῖο*, τόν *Μᾶρκο*, τόν *Λουκᾶ*, τόν *'Ιωάννη*, στίς *Πράξεις 'Αποστόλων* καί τίς *'Επιστολές* τοῦ Παύλου (καί *Καθολικές*). Βλ. *CPG* IV 50-51, 70, 75, 90-93, 110, 112, 113-114, 125, 126, 132, 134-136, 140, 141, 142-146, 150, 160-166, 176.

Περί τοῦ Πνεύματος. 'Εργίδιο γραμμένο μετά τό *Κατά Εὐνομίου* ἀπό ἄνθρωπο μᾶλλον τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Β.

PG 29, 768-773. P. HENRY, Études Plotiniennes I. Les états du texte du Plotin, Paris 1938, σσ. 185-196. *ΒΕΠ* 52, 228-230.

Φιλοκαλία. 'Επιλογή καί ἔκδοση κειμένων τοῦ 'Ωριγένη. 'Η ἐργασία εἶχε γίνει ἀπό τόν Γρηγόριο Θεολόγο, πού τήν ἔθεσε καί στήν κρίση τοῦ Β. τό 361/2 (Στυλ. Γ. Παπαδόπουλος). Βλ. κεφάλ. Γρηγόριος Θεολόγος.

'Εκλογή. Συμεών Μεταφραστοῦ. Μέ τόν τίτλο *«'Ηθικοί λόγοι ΚΔ'»* ὁ Συμεών Μεταφραστής κυκλοφόρησε εἶδος ἐκλογῆς (ἐπιλογῆς) ἤ συνόψεως ἀπό ἔργα τοῦ Μ. Βασιλείου: *PG* 32, 1116-1381. *ΒΕΠ* 57, 197-324.

'Αμφιβαλλόμενα. 'Η γνησιότητα μερικῶν ἔργων πού παραδίδονται μέ τό ὄνομα τοῦ Β. ἀμφισβητεῖται, ἀλλά οἱ σχετικές συζητήσεις δέν ἔχουν καταλήξει σέ κοινῶς ἀποδεκτά συμπεράσματα:

Περί βαπτίσματος, βιβλία δύο: *PG* 31, 1513-1628. *ΒΕΠ* 57, 66-155. Θεωρεῖται νόθο ἀλλά πρόσφατα ὁ U. Neri (Basilio di Cesarea. Il battesimo, Brescia 1976) ἐξέδωσε τό ἔργο κριτικά καί νομίζει ὅτι ἀποδεικνύει τήν πατρότητα τοῦ Β., πού εἶναι δυνατό νά τό ἔγραψε μεταξύ 373 καί 375.

'Ομιλία εἰς τόν ΡΙΕ' Ψαλμόν: PG 30, 104-116. *ΒΕΠ* 56, 43-48.

'Ερμηνεία εἰς τόν προφήτην 'Ησαΐαν. 'Εκτενέστατο ὑπομνηματιστικό ἔργο: *PG* 30, 117-668. *ΒΕΠ* 56, 49-294. P. Trevisan, San Basilio, Commento al profeta Isaia, I-II, Torino 1939.

'Ομιλία ρηθεῖσα ἐν Λαζικοῖς: PG 31, 1437-1457. *ΒΕΠ* 56, 295-303.

Εἰς τήν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν: PG 31, 1457-1476. *ΒΕΠ* 54, 226-233.

Πρός τούς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεούς λέγομεν: PG 31, 1488-1496. *ΒΕΠ* 54, 234-237.

'Ασκητική προδιατύπωσις (Λόγος 10): *PG* 31, 620-625. *ΒΕΠ* 53, 384-386.

Λόγος (=12) περί ἀσκήσεως. Πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τόν μοναχόν: *PG* 31, 648-652. *ΒΕΠ* 53, 375-377.

Λόγος (=13) ἀσκητικός: *PG* 31, 869-881. *ΒΕΠ* 53, 378-383.

Νόθα. Τό μέγα κῦρος τοῦ Β. καί ἡ ἄγνοια εἶναι οἱ αἰτίες, πού μεγάλος ἀριθμός συμπιληματικῶν ἤ πρωτότυπων ἔργων κυκλοφόρησαν κακῶς μέ τό ὄνομά του:

Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς (2 'Ομιλ.). Παρά τίς γενόμενες ἔρευνες δέν ἀποδεικνύεται ὅτι οἱ *ὁμιλίες* αὐτές γράφηκαν ἀπό τόν Β. Οὔτε καί ἡ σύντομη μορφή τους: *PG* 30, 9-61. Μ. Van Esbroeck: *SCh* 160. H. Hörner, Gregorii Nysseni opera. Supplementum, Leiden 1972, σσ. 2-72. Δέν ἀποκλείεται ὅμως ὁ συντάκτης νά στηρίχτηκε σέ προφορική *'Ομιλία* τοῦ Βασιλείου ἤ καί σέ αὐτοτελές σχεδιάγραμμά του.

Περί παραδείσου: *PG* 30, 61-72. Βλ. παραπάνω H. Hörner, σσ. 75-84.

Λόγος ἀσκητικός (=11) καί παραίνεσις περί ἀποταγῆς βίου καί τελειώσεως πνευματικῆς: *PG* 31, 625-648. *ΒΕΠ* 53, 387-396.

Λόγοι 14-16. Περί πίστεως καί εἰς τό πῶς δεῖ εἶναι τόν μοναχόν, ἄτιτλος: J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de st. Basile, Louvain 1953, σσ. 314-320. *ΒΕΠ* 57, 11-13.

'Ασκητικαί διατάξεις πρός τούς ἐν κοινοβίῳ καί κατά μόνας ἀσκοῦντας: *PG* 31, 1321-1428. *ΒΕΠ* 57, 15-65.

'Επιτίμια. Σέ τρεῖς ὁμάδες μέ 11, 19 καί 12-60 ἐπιτίμια ἀντίστοιχα γιά μοναχούς καί μοναχές: *PG* 31, 1305-1316. *ΒΕΠ* 53, 368-374.

Εἰς Βαρλαάμ τόν Μάρτυρα: *PG* 31, 484-489. *ΒΕΠ* 54, 161-164. Γαβριήλ Σταυρονικητιανοῦ, 'Ομιλία εἰς Βαρλαάμ: *ΓρΠ* 1933, σσ. 281-285.

De consolatione in adversis (λατινικά μόνο): *PG* 31, 1687-1704.

'Ομιλίαι εἰς τούς Ψαλμούς 28 καί 132 (ἡ στόν *Ψαλμό* 37 ἀνήκει στόν Εὐσέβιο Καισαρείας): *PG* 30, 72-81, 116-117. *ΒΕΠ* 57, 125-129 καί 140-141.

Περί συνεισάκτων: *PG* 30, 812-828. *ΒΕΠ* 57, 142-150.

Rationes syllogisticae contra Arianos (λατινικά μόνο): *PG* 30, 827-832.

Expositio... Magni Basilii et Gregorii Theologi (λατινικά μόνο): *PG* 30, 831-836.

De commemoratione beatae Mariae virginis (ἀπόσπασμα *ὁμιλίας*, λατινικά μόνο): *PG* 30, 835-836.

'Ομιλία περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος: *PG* 31, 1429-1437. *ΒΕΠ* 57, 151-155.

Περί μετανοίας: *PG* 31, 1476-1488. *ΒΕΠ* 57, 156-162.

Εἰς τό «μή δῷς ὕπνον σοῖς ὀφθαλμοῖς...»: *PG* 31, 1497-1508. *ΒΕΠ* 57, 163-167.

Περί νηστείας Λόγος Γ': *PG* 31, 1508-1509. *ΒΕΠ* 57, 168-169.

Περί ἐλέους καί κρίσεως: *PG* 31, 1705-1714. *ΒΕΠ* 57, 170-173.

Εἰς τά ὕδατα καί εἰς τό ἅγιον Βάπτισμα: S. Constanza, Ps.-Basilii Εἰς τά ὕδατα καί εἰς τό ἅγ. Βάπτισμα, Roma 1967, σσ. 39-44. *ΒΕΠ* 57, 174-176.

Εὐχαί ἤτοι ἐξορκισμοί (*'Ο Θεός τῶν θεῶν — 'Εξορκίζω σε τόν ἀρχέκακον — 'Ο Θεός τῶν οὐρανῶν — 'Ανεξίκακε βασιλεῦ*): *PG* 31, 1677-1685. *ΒΕΠ* 57, 677-681.

Λόγος περί καταστάσεως ἱερέων: *PG* 31, 1685-1688. *ΒΕΠ* 57, 182. P. Joannou, Fonti, II, σσ. 187-191.

Ὁμιλία παραμυθητική ἀσθενοῦντι: S. Y. Rudberg, L' homélie Pseudobasilienne "Consolatoria ad aegrotum": *Mu* 72 (1959) 310-322. *PG* 31, 1713-1721. *ΒΕΠ* 57, 183-186.

Λόγος περί παρθενίας: D. Amand de Mendieta-M. C. Moons: *RB* 63 (1953) 35-69 (ἀρειανικό κείμενο).

Admonitio ad filium spiritualem: PL 103, 683-700.

Ἀποσπάσματα διάφορα: ACO II 4, σ. 125 καί IV 2, σ. 95. *CCL* 85, 127 ἑξ. καί 993-1003.

Ἀνέκδοτες νόθες ὁμιλίες (κυρίως βάσει τοῦ S. Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de s. Basile, Leiden 1953, σσ. 115-120. *CPG* II 2935-2954):

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα. Εἰς τόν πρό αὐτοῦ ἐπίσκοπον. Εἰς τήν Τριάδα. Εἰς τό ἅγιον Πάσχα. Εἰς τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον καί εἰς τήν Ἄνναν. Εἰς τήν λίμνην Γεννησαρέθ καί εἰς τόν Πέτρον τόν ἀπόστολον. Εἰς μνήμην μαρτύρων. Εἰς Ἀβραάμ. Ἐκ τοῦ κατά Λουκᾶν Εὐαγγελίου εἰς τόν παραλυτικόν. Εἰς τήν τῶν ἀποστόλων χειροτονίαν. Περί τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας. Λόγος β' περί σωφροσύνης. Περί καρτερίας καί θεραπευτικῶν πόνων. Περί τῆς εὐποιΐας. Περί τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου. Πρός τούς μή δεχομένους τό ὁμοούσιον. Παραίνεσις πρός τούς εἰσαγομένους ἐν κοινοβίῳ. Πίστις ἐκτεθεῖσα. Πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τόν χριστιανόν. Περί παρθενικῆς μητρότητος.

Νόθα ἔργα (ὁμιλίες κ.ἄ.) στήν κοπτική, τήν ἀραβική, τήν ἀρμενική, τήν συριακή καί τήν γεωργιανή. Γιά τόν μεγάλο ἀριθμό τῶν μεταφράσεων αὐτῶν, πού μερικές εἶναι ἀνέκδοτες, βλ. *CPG* II 2965-3000.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά - συλλογικά:

K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Tübingen 1904, σσ. 122-158 (κ. ἀλλοῦ). Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Περί διδασκόντων καί διδασκομένων κατά τόν Μ. Βασίλειον, Ἀθήνα 1923. J. RIVIÈRE, S. Basile, évêque de Césarée, Paris 1925. R. JANIN, S. Basile, archevêque de Césarée et docteur de l' Église, Paris 1929. G. DE JERPHANION, Histoire de s. Basile dans les peintures de Cappadoce et dans les peintures romaines: *BU* 6 (1931) 535-558. Θ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος. Ἡ δογματική αὐτοῦ διδασκαλία, ἡ ἠθική καί τό πρακτικόν μέρος τῶν παραινετικῶν αὐτοῦ Λόγων, Ἀθήνα 1931². M. M. FOX, The Life and Times of st. Basil the Great..., Washington 1939. S. GIET, Une méprise de s. Basile, Paris 1941. ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΑΡΧΙΜ., Ὁ Μ. Βασίλειος: *ΝΣ* 38 (1943) 294-316· 39 (1944) 181-213, 289-314, 339-345. S. GIET, De s. Basile à s. Ambroise. La condamation du prêt à intérêt au IV siècle: *RSR* (1944) 95-128. L. BUSCH, Basilius und die Medizin: *Therapeutische Berichte* 29 (1957) 111-121. Κ. ΜΠΟΝΗ, Μεγάλου Βασιλείου εἰς τό «Πρόσεχε σεαυτῷ»: *ΕΕΘΣΠΑ* 1956/7, Ἀθήνα 1958, σσ. 233-261. Β. ΤΑΤΑΚΗ, Ἡ συμβολή τῆς Καππαδοκίας στή χριστιανική

σκέψη, 'Αθήνα 1960. J. GRIBOMONT, L' origénisme de s. Basile...: *Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1963, σσ. 281-294. A. ANGELI, Basilio di Cesarea, Milano Ancora 1968. Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, 'Ο Μ. Βασίλειος πρότυπον οἰκουμενικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡγέτου, 'Αθήνα 1970². Y. COURTONNE, Un témoin du IV^{e} siècle oriental. S. Basile et son temps d' après sa correspondance, Paris 1973. L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus Ad adolescentes. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genève Droz 1973. Κ. ΜΠΟΝΗ, Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας... (εἰσαγωγή στόν τόμο 51 τῆς *ΒΕΠ*), 'Αθήνα 1975. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, 'Ο Μ. Βασίλειος. Βίος καί πολιτεία, συγγράμματα, θεολογική σκέψις, Θεσσαλονίκη 1978. *Word and Spirit*. A monastic review, I: In honor of St. Basil the great, Still River, Mass. 1979. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η ζωή ἑνός Μεγάλου. Βασίλειος Καισαρείας, 'Αθήνα 1979. G. CHANTRAINE, Érasme et s. Basile: *Irénikon* 52 (1979) 451-490. *Βασιλειάς*. 'Εόρτιος τόμος... 1600 ἐτῶν τοῦ Μ. Βασιλείου, Μητρόπολις Θεσσαλονίκης 1979. *Sfintul Vasile cel Mare*. Inchinare la 1600 de ani de la sàvîrširea sa ('Ο ἅγ. Βασίλ. ὁ Μέγας. 'Εόρτιος τόμος γιά τά 1600 ἔτη ἀπό τήν κοίμησή του), Bucurešti 1980. Μεγάλου Βασιλείου 'Επιστολές καί ἄλλα κείμενα. Εἰσαγωγές-ἐπιλογές ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, μεταφράσεις Β. ΜΟΥΣΤΑΚΗ, 'Αθήνα 1980. *Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου* (379-1979), Θεσσαλονίκη 1981. *Basil of Caesarea*, christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary Symposium, ed. by Fedwick P. J., I-II, Toronto 1981. *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979, hrsg. von Rauch A.-Imhof P., München 1981 (ὅπου εἰσηγήσεις σχετικές μέ τόν Μ. Βασίλειο). ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Μέγας Βασίλειος. Βίος καί θεολογία (μελέτες), 'Αθήνα 1981. *Κληρονομία* 13 (1981) 1-194, ὅπου ἄρθρα ποικίλα γιά τόν Μ. Βασίλειο. J. GRIBOMONT, S. Basile. Évangile et Église, Mélanges. Présentation par Enzo Bianchi, Abbaye de Bellefontaine 1984. *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I-II, Messina 1982-1983. B. GAIN, Ambroise Traversari (1386-1439), lecteur et traducteur de s. Basile: *RSLR* 21 (1985) 56-76. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' Église de Cappadoce au IV^{e} siècle d' après la correspondance de Basile de Césarée (330-379), Roma 1985 (*OChA* 225). R. STAATS, Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa De virginitate: *VC* 39 (1985) 228-255. J. WORTLEY, The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of Saint Basil the Great: *Florilegium* 2 (1980) 217-239. I. GOBRY, Les moines en Occident, I, A. Fayard 1985, σσ. 407-468.

Γραμματολογικά-ἱστορικά:

M. ALBERTZ, Untersuchungen über Schriften des Eunomius (Dissert.), Wittenberg 1908. F. LAUN, Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung: *ZKG* 44 (1925) 1-61. A. C. WAY, The Language and Style of the Letters of St. Basil, Washington 1927. R. DEVREESSE, L' édition du commentaire d' Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions: *RB* 42 (1933) 540-555. K. V. ZETTERSTÉEN, Eine Homelie des Amphilochius von Ikonium über Basilius von Cesarea: *OC* 9 (1934) 67-98. J. LEBON, Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV, V) est bien Didyme d' Alexandrie: *Mu* 50 (1938) 61-83. A. CAVALLIN, Studien zu den Briefen des hl. Basilius, Lund 1944. F. M. GUÉTET, La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à s. Basile (*Mél. Bénédictines*), Saint Wandrille 1947. D. AMAND, Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l' homme: *RB* 59 (1949) 3-54. E. AMAND DE MENDIETA, À propos d' une édition princeps: *RB* 62 (1952) 300-301. Βλ. καί *RB* 63 (1953) 18-69, 211-238. H. DE RIEDMATTEN, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée: *JThS* 7 (1956) 199-210· 8 (1957) 53-70. G. L. PRESTIGE, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956. W. HENGSBERG, De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit (Dissert.), Bonn 1957. E. ROUILLARD, Recherches sur la tradition manuscrite des Homélies diverses de s. Basile: *Revue Mabillon* 48 (1958) 81-98. Βλ. καί *SP* 3 (1961) 116-123. R.

WEIJENBORG, De authenticitate et sensu quarumdam epistolarum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum: *Antonianum* 33 (1958) 197-240, 371-414· 34 (1959) 245-298. J. GRIBOMONT, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée: *RHE* 54 (1959) 115-124. J. M. GERHARDUS-BARTELING, Observations de s. Basile sur la langue biblique et théologique: *VC* 17 (1963) 85-104. P. L' HUILLIER, Les sources canoniques de s. Basile: *MEPE* 44 (1963) 210-217. R. CADIOU, Le problème des relations scolaires entre s. Basile et Libanios: *REG* 79 (1966) 89-98. E. AMAND DE MENDIETA, L' authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la Correspondance de s. Basile de Césarée: *RSR* 56 (1968) 241-264. Βλ. καί *SP* 10 (1970) 44-53. B. PRUCHE, Didyme l' Aveugle est-il bien l' auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à s. Basile de Césarée?: *SP* 10 (1970) 151-155. M. ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΥ, Μορφές ἀπό τόν τέταρτον αἰῶνα μ.Χ. Ἱστορική εἰσαγωγή στό «Λόγο πρός τούς νέους» τοῦ Μ. Βασιλείου, Ἀθήνα 1972. W. M. HAYES, The Greek manuscript tradition of (ps.) Basil's Adversus Eunomium, Books IV-V, Leiden Brill 1972. E. AMAND DE MENDIETA, Les deux homélies sur la création de l' homme que les manuscrits attribuent à Basile... Le problème de leur rédaction: *Zetesis. Album amicorum aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, σσ. 695-716. E. OBERG, Ὡς παρά. Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?: *ZKG* 85 (1974) 1-10. T. ORLANDI, Basilio di Cesarea nella litteratura copta. Con un' appendice di J. Gribomont: *RSO* 48 (1975) 49-59. R. WEIJENBORG, Autour de quelques textes de s. Basile: *Ephemerides Mariologicae* (1975) 381-395. E. AMAND DE MENDIETA, Les neuf homélies de Basile... sur l' Hexaéméron. Recherches sur le genre littéraire, le but et l' élaboration des ces homélies: *B* 48 (1978) 337-368. K. ΠΑΛΗΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος καί ἡ ἰατρική: *Ριζάρειος* 1(1978)177-185. KIZHAK THARAKAN, The poetic act. An enquiry into the poetic of St. Basil... and St. Gregory of Nyssa of the Universal Church, Madras Macmillan Co of India 1979. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἀλληλογραφία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: *Θεολογία* 50 (1979) 297-320. H. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Remarques sur l' authenticité des lettres de s. Basile: *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979/80) 505-511. K. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΥ, Συμβολαί εἰς τό πρόβλημα τῆς ἐρεύνης τοῦ χρόνου συγγραφῆς τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Μ. Βασιλείου, Ἀθήνα 1979. E. AMAND DE MENDIETA-S.Y. RUDBERG, Basile de Césarée. La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l' Hexaéméron (*TU* 123), Berlin 1980. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Χρονολογικός πίνακας τῆς ζωῆς καί τῆς δράσεως τοῦ Μ. Βασιλείου: *Θεολογία* 51 (1980) 77-86. J. T. LIENHARD, St. Basil' s "Asceticon Patrum" and the "Regula Benedicti": *StMon* 22 (1980) 231-242. J. CAZEAUX, Les échos de la sophistique autour de Libanios. Ou le styl "simple" dans un traité de Basile de Césarée, Paris, Les Belles Lettres 1980. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ «φιλοκαλία» τοῦ Ὠριγένη. Πότε, ποῦ καί ἀπό ποιόν ἔγινε: *Ἀντίδωρον πνευματικόν... Γερ. Κονιδάρη*, Ἀθήνα 1981, σσ. 411-417. Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln, Hinführung und Übersetzung von K. SUSO FRANK, S. Ottilien: EOS Verlag 1981. A. DE VOGÜÉ, Entre Basile et Benoît.·L' Admonitio ad filium du Pseudo-Basile: *Regulae Benedicti Studia* 10/11 (1981/2) 19-34. N. G. GARSOÏAN, Nersès le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste: *REArm* 17 (1983) 145-169. E. AMAND DE MENDIETA, La préparation et la composition des neuf Homélies sur l' Hexaéméron de Basile de Caesarée. Le problème des sources littéraires immédiates: *SP* 16 (1985) 349-367. I. BACKUS, Deux traductions latines du De Spiritu sancto de s. Basile. L' inédit de George de Trépizonde (1442, 1467?) comparé à la version d' Érasme (1532): *REAug* 31 (1985) 258-269. J. F. KINDSTRAND, Florilegium e Basilio Magno ineditum: *Eranos* 83 (1985) 113-124. T. POLJAKOV, The unpublished doxographical Scholia on St. Basil's Hexaemeron: *RHT* 12/13 (1982/3) 367-369. J. R. POUCHET, Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand: *BLE* 85 (1984) 179-195. J. L. VAN DIETEN, Ein falscher Basileios-Brief: *VC* 38 (1984) 330-351. G. LUNARDI, Il lavoro in Basilio il Grande: *VetChr* 21 (1984) 313-326.

Σχέση μέ παιδεία – φιλοσοφία ἑλληνική:

K. GRONAU, Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron, Braunschweig 1912. Y. COURTONNE, S. Basile et l' hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l' Hexaéméron de Basile le Grand, Paris 1934. E. VON IVANKA, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, σσ. 28-67 κ. ἀλλοῦ. W. M. ROGGISCH, Platons Spuren bei Basilius dem Grossen, Bonn 1949. ΑΛ. ΜΟΣΧΙΔΟΥ, Ἡ πρώτη ὁμιλία τῆς Ἑξαημέρου καί ἡ ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία: *Πάνταινος* 46 (1954) 461-471, 489-490, 529-531, 549-551, 568-569. J. F. CALLAHAN, Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology: *DOP* 12 (1958) 31-57. H. DEHNHARD, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin..., Berlin 1964. M. GIACCHERO, L' influsso di Plutarco sulla condanna basiliana dell' prestito ad interesse: *Miscellanea Graecoromana L. de Regibus, P. Mingazzini...*, Genova 1966, σσ. 157-174. P. SCAZZOSO, Reminiscenze della polis platonica nel cenobio dis. Basilio, Milano Ist. ed. Ital. 1970. E. VALGIGLIO, Basilio Magno Ad adulescentes e Plutarco De audiendis poetis: *RSC* 23 (1975) 67-86. R. GREGG, Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories, Cambridge 1976.

Θεολογία – Τριαδολογία – Πνευματολογία – Ἐκκλησιολογία:

F. NAGER, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen, Paderborn 1912. R. ROUGIER, Le sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes: *RHR* 73 (1916) 48-63· 74 (1917) 133-189. P. BATIFFOL, L' ecclésiologie de s. Basile: *EO* 21 (1922) 9-30. T. ΚΩΣΤΙΤΣ, Τό πρόβλημα τῆς σωτηρίας κατά τήν διδασκαλίαν τοῦ ἁγ. καί Μ. Βασιλείου, Ἀθήνα 1936. B. SCHEVE, Basilius der Grosse als Theologe. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise der Väter, Nijmegen 1943. Κ. ΜΠΟΝΗ, Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου καί Μ. Βασίλειος. Τό περί τῆς σχέσεως λογικοῦ καί Ἀποκαλύψεως ἤ πίστεως καί γνώσεως πρόβλημα, Θεσσαλονίκη 1949 (ἀνάτυπο). G. SOELL, Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte: *ThQ* 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457. J. LEBON, Le sort du consubstantiel nicéen: *RHE* 48 (1953) 632-682. H. DÖRRIES, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956. J. F. CALLAHAN, Basil of Caesarea. A new Source for St. Augustine's Theory of Time: *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 437-454. A. BENITO Y DURAN, El nominalismo ariano y la filosophia cristiana: Eunomio y San Basilio: *Aug* 5 (1960) 206-226. T. SPIDLIK, La sophiologie de s. Basile, Rome 1961. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ἡ ἐκκλησιολογία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἀθήνα 1962. A. HEISING, Der Hl. Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea: *ZKG* 87 (1965) 257-308. E. AMAND DE MENDIETA, The "unwritten" and "secret" apostolic tradition in the theological thought of St. Basil of Caesarea, Edinburgh 1965. J. COMAN, La démonstration dans le traité sur le Saint Esprit de s. Basile le Grand: *SP* 9 (1966) 172-209. R. P. C. HANSON, Basil's doctrine of tradition in relation to the Holy Spirit: *VC* 22 (1968) 241-255. Δ. ΤΣΑΜΗ, Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 1970. H. DELHOUGNE, Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme, II, Le cénobitisme basilien: *RAM* 47 (1970) 3-32. B. BOBRINSKOY, Liturgie et ecclésiologie trinitaire de s. Basile: *Eucharisties d' Orient et d' Occident...* Lex orandi 46-47, Paris 1970, II, σσ. 197-240. Ο. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΣΑΝΑΝΑ, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μ. Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 1970. M. VAN ESBROECK, L' assomption de la Vierge dans un Transitus pseudobasilien: *AB* 92 (1974) 125-163. M. ORPHANOS, Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea, Ἀθήνα 1975. P. SCAZZOSO, Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio, Milano 1975. Μ. ΟΡΦΑΝΟΥ, Ὁ Υἱός καί τό Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τήν Τριαδολογίαν τοῦ Μ. Βασιλείου, Ἀθήνα 1976. MAXIMOS AGHIORGOUSSIS, Image as "Sign" (σημεῖον) of God: Knowledge of God through the Image according to s. Basil: *GOTR* 21 (1976) 19-54. J.

VERHEES, Mitteilbarkeit Gottes in der Dynamik von Sein und Wirken nach der Trinitätstheologie des Basilius...: *OstkSt* 27 (1978) 3-24. M. GIRARDI, "Semplicità" e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio... la raffigurazione dell' eretico: *VetChr* 15 (1978) 51-74. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Θεολογική πορεία τοῦ Μ. Βασιλείου: *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979/80) 171-201. P. J. FEDWICK, The Church and the charisma of Leadership in Basil..., Toronto 1979. JOSÉ MARIA YANGUAS, La divinidad del Espiritu Santo en S. Basilio: *ScTh* 9 (1979) 485-539. G. TSANANAS, Humor bei Basilius dem Grossen: *Philoxenia. B. Kötting gewidmet*... hrsg. A. Kallis, Münster 1980, σσ. 259-280. M. S. TROIANO, I Cappadoci e la questione dell' origini dei nomi nella polemica contro Eunomio: *VetChr* 17 (1980) 313-346. B. SESBOÜÉ, L' apologie d' Eunome de Cyzique et le "Contre Eunome" de Basile de Césarée (Dissert.), Rome 1980. A. BENITO Y DURAN, Filosofia de San Basilio Magno en sulli Enarratio in Isaiam prophetam: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, hrsg. F. PASCHKE (*TU* 125), Berlin 1981, σσ. 39-60. P. LUISLAMPE, Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, Münster Aschendorff 1981. L. CIGNELLI, Studi Basiliani sul rapporto Padre-Figlio, Jerusalem Franciscan Pr. Pr. 1982. G. DRAGAS, La doctrine de la création d' après l' Hexaéméron de s. Basile le Grand: *Istina* (1983) 282-308. Π. ΙΩΑΝΝΟΥ, Ἑνότητα καί διάσπαση τῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν κατά τόν Μ. Βασίλειο (Διατριβή), Θεσσαλονίκη 1983. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Οὐσία καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μ. Βασίλειον, Θεσσαλονίκη 1984. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ἡ περί σωτηρίας διδασκαλία τοῦ Μ. Βασιλείου: *Θεολογία* 55 (1984) 873-919. E. CALVACANTI, Lineamenti del dibattito sullo Spirito santo, da s. Basilio al Concilio di Constantinopoli del 381: *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma LAS 1983, σσ. 75-92.

Μοναχισμός-Ἄσκηση:

M. G. MURPHY, S. Basil and Monasticism, Washington 1930. P. HUMBERTCLAUDE, La doctrine ascétique de s. Basile..., Paris 1932. E. AMAND DE MENDIETA, Les ascétiques de s. Basile... Exposé des problèmes d' authenticité, Louvain 1935. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' Ascèse monastique de s. Basile. Essai historique, Maredsous 1949. T. PICHLER, Das Fasten bei Basilius dem Grossen und im antiken Heidentum, Innsbruck 1955. B. DRACK, Beschäuliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius der Grossen: *ThPh* 7 (1960) 297-309· 8 (1961) 29-108. Κ. ΜΟΥΡΑΤΙΔΟΥ, Ποιμαντικαί ἀρχαί καί μέθοδοι ἐν τῇ ἀσκητικῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Μ. Βασιλείου: *ΕΕΘΣΠΑ* 15 (1960/64) 967-1022. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Χριστοκεντρική ποιμαντική ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς τοῦ Μ. Βασιλείου: *Θ* 32 (1961) 537-582· 33 (1962) 54-82. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ ΚΟΤΣΩΝΗ, Αἱ περί κοινοβιακῆς ζωῆς ἀντιλήψεις τοῦ Μ. Βασιλείου: *Ἡ Ἀθωνική Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη 1963, σσ. 151-175. A. B. PEKAR, The perfect christian. Religious ideal of St. Basil the Great, New York 1968. J. E. MAMBERGER, Μνήμη-διάθεσις: The psychic dynamisms in ascetical theology of St. Basil: *OCP* 34 (1968) 233-251. P. J. FEDWICK, St. Basil the Great and the christian ascetic life, Roma 1978. Opera ascetica, a cura di NERI U. tradut. di ARTIOLI M. B., Torino 1980. H. LEDOYEN, S. Basile dans la tradition monastique occidentale: *Irénikon* 53 (1980) 30-45. J. GRIBOMONT, S. Basile et le monachisme enthousiaste: *Irénikon* 53 (1980) 123-144. M. GIRARDI, Ἀδελφότης basiliana e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari?: *Nicolaus* 9 (1981) 3-62. Α. ΧΟΡΤΑΤΟΥ, Ἡ ὑπακοή ὡς μοναχική ἀρετή κατά τά Ἀσκητικά συγγράμματα τοῦ Μ. Βασιλείου: *ΕΦ* 65 (1983) 67-74. K. S. FRANK, Monastische Reform in Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Cesarea: *Reformatio Ecclesiae... Festgabe für E. Iserloh*, hrsg. R. Baeumer, Paderborn 1980, σσ. 35-49. B. PETRA, Providenza e vita morale nel pensiero di Basilio il grande (διατριβή), Roma Univ. Lateranense 1983.

Κανονικά-Λειτουργικά:

J. MOREAU, Les anaphores des Liturgies de s. Jean Chrysostome et de s. Basile comparées aux canons romain et gallican, Paris 1927. E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 25 (1936) 1-114. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts: Τοῦ ἴδιου, *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, σσ. 1-110. J. DORESSE-E. LANNE, Un témoin archaïque de la liturgie de s. Basile. En annexe: *Les Liturgies "basiliennes" et s. Basile* par B. Capelle, Louvain 1960. W. E. PITT, The Origin of the Anaphora of the Liturgy of st. Basil: *JEH* 12 (1961) 1-13. F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen: *OCP* 38 (1972) 5-63. J. GRIBOMONT, Les Règles épistolaires de s. Basile, Letters 173 et 22: *Antonianum* 54 (1979) 255-287. A. G. GIBSON, S. Basil's liturgical authorship. Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms International 1979. H. J. SCHULTZ, Die Anaphora des hl. Basilius als Richtschnur trinitarischen Denkens: *Festschrift F. Von Lilienfeld...*, Göttingen 1982, σσ. 42-75. ΓΡ. ΛΑΡΕΝΤΖΑΚΗ, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης καί ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), Θεσσαλονίκη 1983.

Κοινωνικά ζητήματα:

S. GIET, Les idées et l' action sociales de s. Basile le Grand, Paris 1941. G. F. REILLY, Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great, Washington 1945. Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, Ἐργασία καί ἐπάγγελμα κατά τόν Μ. Βασίλειον, Θεσσαλονίκη 1947. Ν. Γ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ κοινωνικός θεσμός τῆς φιλίας. Ἡ φιλία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἀθήναις: *ΓρΠ* 44 (1961) 23-28, 92-102, 210-218. B. TRÜCKER, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius- briefen (Dissert.), Bonn 1961. G. MAY, Basilios der Grosse und der römische Staat: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte... H. von Campenhausen...*, Tübingen 1973, σσ. 47-70. A. BENITO Y DURÁN, El trabajo en la Regla de san Basilio: *Yermo* 13 (1975) 31-75.

Ἑνότητα καί κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν:

J. SCHÄFER, Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. M. RICHARD, S. Basile et la mission du diacre Sabinus: *AB* 67 (1949) 178-202. F. MONTICELLI, Collegialità episcopale ed occidente nella visione di s. Basilio Magno...: *AFMB* 6 (1967) 203-238. N. CORNEANU, Les efforts de s. Basile pour l' unité de l' Église: *Verbum Caro* 23 (1969) 43-67. J. TAYLOR, St. Basil the Great and pope St. Damasus I: *DR* 91 (1973) 186-203, 262-274. J. GRIBOMONT, Rome et l' Orient. Invitations et reproches de s. Basile: *Seminarium* 15 (1975) 336-354. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Intransigence and irenism in s. Basil's De spiritu sancto: *Word and Spirit*, I. In honor of s. Basil the Great, Still River, Mass. 1979, σσ. 109-136. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ὁ Μ. Βασίλειος, οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι καί ὁ Ρώμης: *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979/80) 143-157. W. DE VRIES, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus: *OCP* 47 (1981) 55-86.

87. ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ ΣΕΒΑΣΤΕΙΑΣ (+378/9)

Δραστήρια καί άστατη φυσιογνωμία. Γεννήθηκε περί τό 300 στήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου μαθήτευσε (320) στόν Ἄρειο, καί μετά ἔδρασε ὡς ἱερέας κι ἐπίσκοπος (πολύ πρίν ἀπό τό 357) Σεβαστείας, ὅπου πέθανε περί τό 378/9 ὡς ὁμοιουσιανός καί πνευματομάχος, ἀφοῦ στό μεταξύ τουλάχιστον δύο φορές δέχτηκε τό *Σύμβολο* Νικαίας. Ὁ ρόλος του στήν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ στίς περιοχές Πόντου, Μικρῆς Ἀρμενίας καί Καππαδοκίας ὑπῆρξε τεράστιος, μολονότι μέρος τῶν ἀντιλήψεών του καί τῆς ἀσκητικῆς πρακτικῆς του καταδικάστηκαν ὡς ὑπερβολές στήν σύνοδο τῆς Γάγγρας (340;) καί ἀλλοῦ. Προφανῶς συνδέθηκε μέ τούς ἀσκητικούς μεσσαλιανικούς κύκλους, πού ξεκίνησαν ἀπό τήν Μεσοποταμία, κι ἐπηρέασε ἀρχικά τόν Μ. Βασίλειο, ὁ ὁποῖος γρήγορα ἀποστασιοποιήθηκε ἀπό τόν Εὐστάθιο, τήν πρακτική τοῦ ὁποίου ἀπάλλαξε ἀπό τίς ὑπερβολές, παρέχοντας βιβλική καί θεολογική θεμελίωση στήν ἄσκηση τοῦ μοναχισμοῦ καθόλου.

Τό μόνο γνωστό κείμενο τοῦ Εὐσταθίου, πού βέβαια δέν ὑπῆρξε θεολόγος, εἶναι μία *Ἐπιστολή* τοῦ ἔτους 366 πρός τόν Λιβέριο Ρώμης. Τήν ὑπογράφουν ἀκόμη ὁ Θεόφιλος Κασταβάλας καί ὁ Σιλουανός Ταρσοῦ καί δηλώνουν ἀποδοχή τοῦ *ὁμοουσίου* (Σωκράτους, *Ἐκκλησ. ἱστορία Δ'* 12: *PG* 67, 485-489). Τίς ὁμοιουσιανικές καί πνευματομαχικές ἀντιλήψεις τοῦ Εὐσταθίου ἀνιχνεύουμε στό ἔργο *«Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος»* (κεφ. 10-27) τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος, φαίνεται, προϋποθέτει συζήτηση μεταξύ τοῦ ἴδιου καί τοῦ Εὐσταθίου τό 372. Ὁ Εὐστάθιος ἀποφεύγει νά χαρακτηρίσει τό ἅγιο Πνεῦμα κτίσμα, ἀλλ' ἀποφεύγει ἐπιμελῶς καί νά τό συγκαταριθμήσει μέ τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, προτιμώντας ἀσαφή μέση ὁδό (Βασιλείου, *Ἐπιστ.* 128, 2. Βλ. ἀκόμη *Ἐπιστολές* 263, 3 καί 223,5).

J. GRIBOMONT: *DHGE* 16 (1967) 26-33. K. S. FRANK, Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebast und Basilius von Caesarea: *Reformatio ecclesiae*... Festgabe für E. Iserloh. Hrsg. v. R. Bäumer, Paderborn 1980, σσ. 35-50. C. FRAZEE, Anatolian asceticism in the fourth century. Eustathios of Sebastia and Basil of Caesarea: *CHR* 66 (1980) 16-33. W. D. HAUSCHILD: *TRE* 10 (1982) 547-550. J. DE CHURRUA, L' anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres: *RD* 60 (1982) 261-278.

88. ΨΕΥΔΟΚΛΗΜΕΝΤΙΑ

ΓΕΝΙΚΑ

Δύο κυρίως διασκευαστές, προερχόμενοι ἀπό ἀκραίους ἰουδαιοχριστιανικούς κύκλους κι ἐπηρεαζόμενοι ἀπό τόν γνωστικισμό, ἐπεξεργάστηκαν ἀφελές βιογραφικό ὑλικό τοῦ Γ' αἰ. γιά τόν Κλήμη Ρώμης καί τίς περιοδεῖες τοῦ Πέτρου, ἐπαυξάνοντας πολύ τά φανταστικά καί περιπετειώδη στοιχεῖα του. Τό ὑλικό αὐτό προέρχεται ἀπό ἔργο γραμμένο κατά τόν Γ' αἰ. στήν Συρία καί ταυτιζόμενο ἀπό τόν Waitz μέ τίς *«Περιόδους Πέτρου»*, τό ὁποῖο πάλι στηρίχτηκε στά *«Κηρύγματα Πέτρου»*, τοῦ Β' αἰ. Πράγματι ὅμως οἱ διασκευαστές χρησιμοποίησαν πολύ εὐρύτερο ὑλικό καί ἀπό ποικίλα περιβάλλοντα. Ἔτσι κυκλοφόρησαν τά *Ψευδο-κλημέντια* ἔργα, πού περιλαμβάνουν *20 Ὁμιλίας* καί τούς *Ἀναγνωρισμούς*, μέ τά ὁποῖα συνδέθηκαν 2 μεταγενέστερες *Ἐπιστολαί πρός Ἰάκωβον* καί μία *Διαμαρτυρία*. Βραδύτερα ἐκπονήθηκαν δύο *ἐπιτομές* τῶν ἔργων αὐτῶν.

Οἱ διασκευαστές ἐργάστηκαν περί τά μέσα μᾶλλον τοῦ Δ' αἰώνα (στήν Ρώμη ἤ τήν Παλαιστίνη) κι ἔδωσαν δύο μυθιστορίες, στίς ὁποῖες οἱ ἀφελεῖς περιπετειώδεις ἀναγνωρισμοί – θέμα γνωστό ἀπό ἑλληνιστικές πηγές – ἐνδύουν σκοπούς ὅπως: τήν ἀπολυτοποίηση τῆς ἰδέας τοῦ προφήτη καί διδασκάλου εἰς βάρος τῆς σημασίας τοῦ λυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ, τόν ὑποβιβασμό τοῦ Χριστοῦ σέ ἁπλό προφήτη καί διδάσκαλο, τήν ἐπάρκεια σχεδόν τῆς *ΠΔ*, τήν ἐπάρκεια τῆς ἠθικῆς καί τῆς δικαιοσύνης γιά τήν δικαίωση στήν δευτέρα παρουσία, τήν προβολή τοῦ Πέτρου καί τήν καταπολέμηση τοῦ Παύλου, τήν θεώρηση τοῦ χριστιανισμοῦ ἁπλῶς ὡς καθαρμένου ἰουδαϊσμοῦ, τόν τονισμό τοῦ μονοθεϊσμοῦ εἰς βάρος τῆς τριαδικότητας τοῦ Θεοῦ κ.ἄ., περίεργα γιά τόν Δ' αἰ. Ἰδιαίτερα τά Ψευδοκλημέντια ἔργα χρησιμοποιήθηκαν στόν δυτικό Μεσαίωνα εὐρύτατα, ἐπειδή πρόβαλαν ἐξαιρετικά τήν δῆθεν κυριαρχική στήν Ἐκκλησία θέση τοῦ Πέτρου καί τό δῆθεν γεγονός ὅτι ὁ Πέτρος διαβίβασε τήν ἐξουσία του ἐπίσημα στόν Κλήμη, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἐδῶ σάν πρῶτος ἐπίσκοπος Ρώμης.

Ὁ Κλήμης διηγεῖται δῆθεν ὅτι ὁ Πέτρος, ὅταν

> «ἤμελλε τελευτᾶν, συνηθροισμένων τῶν ἀδελφῶν, αἰφνιδίως λαβόμενός μου (= τοῦ Κλήμη) τῆς χειρός ἐγερθείς ἐπί τῆς Ἐκκλησίας ἔφη· ἀκούσατέ μου... Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τήν ἐμήν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν... αὐτῷ δίδωμι τήν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καί λύειν, ἵνα περί παντός οὗ ἄν χειροτονήσει ἐπί τῆς γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς» (*Ἐ-*

πιστολή πρός 'Ιάκωβον 2). Βλ. καί *'Επιτομή* 145-146.

Εἶναι δηλαδή περίεργο, πῶς κείμενα ἰουδαιοχριστιανικά, τόσο ἀκραῖα καί ἀφελή, χρησίμευσαν γιά τήν προβολή τῆς θέσεως τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ὁ Κλήμης τῶν ἔργων τούτων παρουσιάζεται ὡς: Ρωμαῖος εὐγενής· πνεῦμα ἐξαιρετικά ἀνήσυχο, ὥστε νά μήν ἱκανοποιεῖται ἀπό τά φιλοσοφικά συστήματα τῆς ἐποχῆς· ἐπισκέπτης τῆς Παλαιστίνης, διότι ἄκουσε πώς ὁ Χριστός ἐμφανιζόταν ἀκόμη σέ ὁρισμένους κύκλους· ἀκόλουθος καί συνεργάτης τοῦ Πέτρου στίς περιοδεῖες του καί στούς ἀγῶνες του κατά τοῦ Σίμωνα Μάγου· ἥρωας τῶν θαυμαστῶν ἀναγνωρίσεων τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειάς του, πού ὅλα εἶχαν ἐγκαταλείψει τήν Ρώμη καί ἀγνοοῦσαν ὁ ἕνας τήν τύχη τοῦ ἄλλου.

ΕΡΓΑ

Ὁμιλίαι 20 (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*). Περιγράφουν τίς ἐσωτερικές ἀναζητήσεις καί τίς περιπέτειες τοῦ Κλήμη πλησίον ἤ ὄχι τοῦ Πέτρου. Μεταφράστηκαν στήν συριακή οἱ *ὁμιλίες* 10-14.

PG 2, 57-468. B. REHM-F. PASCHKE, Die Pseudoklementinen, I: Homilien: *GCS* 42, Berlin 1953 (καί δεύτερη ἔκδοση τό 1969). *ΒΕΠ* 1, 58-232. W. FRANKENBERG, Die syrischen Clementinen mit griechischen Paralleltext (*TU* 48, 3), Leipzig 1937, σσ. 236-237. Βλ. καί εὑρετήριο τῶν ψευδο-κλημεντίων: G. STRECKER, Konkordanz zu den Pseudoklementinen, Göttingen 1982 (δακτυλογραφ.).

'Αναγνωρισμοί (*Recognitiones*) (σέ 10 κεφάλαια). Ἡ μυθιστορία αὐτή ὀφείλεται σέ διασκευαστή διαφορετικόν καί λίγο μεταγενέστερον ἀπό ἐκεῖνον πού ἐργάστηκε γιά τίς *Ὁμιλίες*, τίς ὁποῖες ἤθελε, φαίνεται, ν' ἀπαλλάξει ἀπό τόν ἀκραῖο ἰουδαϊσμό καί ἄλλες ἰδέες, ἀλλά καί νά συμπληρώσει μέ νέα λεπτομερειακά στοιχεῖα τοῦ περιπετειώδους βίου τοῦ Κλήμη πλησίον τοῦ Πέτρου. Πηγή καί τῶν δύο διασκευαστῶν ἦταν ἡ ἴδια. Τό ἑλληνικό πρωτότυπο τῶν *'Αναγνωρισμῶν* πλήν ἀποσπασμάτων χάθηκε, ἀλλά περί τό 406 ὁ Ρουφῖνος τούς μετέφρασε στήν λατινική, πιθανόν παραλείποντας καί αὐτός μέρος τῶν ἐσφαλμένων δοξασιῶν.

PG 1, 1207-1454. *PG* 1, 1472-1473 (ἑλλην. ἀποσπ.). B. REHM-F. PASCHKE, Die Pseudoklementinen, II: Recognitionen in Rufins Übersetzung (*GCS* 51), Berlin 1965.

'Επιστολαί: *Πέτρου πρός 'Ιάκωβον* (= τόν ἀδελφόθεον), *Διαμαρτυρία περί τῶν τοῦ βιβλίου διαλαμβανόντων* καί *Κλήμεντος πρός 'Ιάκωβον* (= τόν αὐτόν). Σώζονται δύο ἀκόμη ἐπιστολές στήν λατινική *Clementis ad Iacobum*, ἡ πρώτη τῶν ὁποίων ἐπαναλαμβάνει τμῆμα τῆς ἑλληνικῆς τοῦ *Κλήμεντος πρός 'Ιάκωβον*.

PG 2, 25-56. B. REHM-F. PASCHKE, Die Pseudoklementinen, I: *GCS* 42, Berlin 1953 (καί 1969), σσ. 1-22. *ΒΕΠ* 1, 48-57. Καί οἱ λατινικές: *PG* 1, 463-490. *PL* 130, 19-44.

Ἐπιτομαί. Τῶν *Ὁμιλιῶν* κυκλοφόρησαν πολύ ἀργότερα δύο ἐπιτομές, μία ἐκτενής καί μία βραχεία.

PG 2, 469-604 καί *ΒΕΠ* 1, 233-294 (=«Κλήμεντος περί τῶν πράξεων, ἐπιδημίων (ἤ -ιῶν) τε καί κηρυγμάτων... Πέτρου ἐπιτομή, ἐν ᾗ καί ὁ αὐτοῦ ἐμπεριείληπται Βίος πρός Ἰάκωβον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων»). A. R. M. DRESSEL, Clementinorum epitomae duae, Lipsiae 1859 καί 1873, σσ. 2-119. Καί ἡ βραχεία: DRESSEL, μν. ἔργ., σσ. 122-232. Σέ ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, ἀραβική καί γεωργιανή) καί στήν παλαιοσλαβική βρέθηκαν ἐπίσης τμηματικές μεταφράσεις τῶν *Ψευδοκλημεντίων*: *CPG* I 1016-1022.

Μαρτύριον Κλήμεντος. Κείμενο μέ στοιχεῖα ἐλάχιστα ἱστορικά, πού γράφηκε τόν Δ' αἰ. καί παρουσιάζει τόν Κλήμη μαρτυρήσαντα στήν Χερσώνα.

PG 2, 617 ἑξ. *ΒΕΠ* 2, 202-208.

Ὀκτάτευχος Κλήμεντος Ρώμης. Περιέργως φέρει τόν τίτλο αὐτό ἕνα συμπίλημα ἐκκλησιαστικῶν κανονιστικῶν ἔργων, πού ἔγινε τόν Ζ' αἰ. Σώθηκε σέ συριακή μετάφραση: *CPG* I 1733.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. WAITZ, Die Pseudoklementinen (*TU* 25, 4), Leipzig 1904. W. HEINZE, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen (*TU* 40, 2), Leipzig 1914. L. CERFAUX, Le vrai prophète des Clémentines: *RSR* 18 (1928) 143-163. A. SIOUVILLE, Introduction aux homélies clémentines: *RHR* 100(1929)142-204. C. SCHMIDT, Studien zu den Pseudo-Klementinen (*TU* 46,1), Leipzig 1929. O. CULLMANN, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, Paris 1930. B. REHM, Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften, München 1939. H. WAITZ, Die Lösung des pseudoklementinischen Problems?: *ZKG* 59(1940)304-341. H. J. SCHOEPS, Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, σσ. 1-81. G. STRECKER, Das Judenchristentum in den Ps.-Klementinen (*TU* 70), Berlin 1958 (καί τό 1982 ἔκδοση αὐξημένη). F. PASCHKE, Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge ... Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Text (*TU* 90), Berlin 1966. La version syriaque de l' Octateuque de Clémens, traduction par F. NAU, ἐπανέκδοση καί νέα εἰσαγωγή ἀπό τόν P. CIPROTTI, Paris 1967. R. RIEDINGER, Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den Pseudo-Klementinischen Recognitionen. Neue Parallelen aus Basileios Πρόσεχε σεαυτῷ: *BZ* 62 (1969) 243-259. A. VÖÖBUS, Nouvelles sources de l' Octateuque clémentin syriaque: *Mu* 86 (1973) 105-109. L. L. KLINE, The sayings of Jesus in Pseudo-Clementine homilies (διατριβή), Missoula, Univ. of Montana 1975. A. FAIVRE, Les fonctions ecclésiales dans les écrits pseudoclémentins. Proposition de lecture: *RSRUS* 50(1976)97-111. JOSEPH RIUS-CAMPS, Las pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación: *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 79-158. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Sucesión y ministerios en las Pseudoclementinas: *Teologia del' Sacerdocio* 9 (1977/8) 163-215. R. W. COWLEY, The identification of the Ethiopian Octateuch of Clement and its relationship to the other christian literature: *OstkSt* 27 (1978) 37-45. G. STRECKER, Eine Evangelienharmonie bei

Justin und Pseudo-Klemens?: *NTS* 24 (1978) 297-316. L. CIRILLO, Dottrine gnostiche nelle Pseudo-Clementine: *Prometheus* 5(1979)164-188. E. CLERICI, Lingua e stile nel libro VII delle Pseudo-Clementine: *Atti del sodalizio glottologico milanese* 21 (1979/80) 104-111. F. S. JONES, The Pseudo-Clementines. A history of research, I-II: *The second century* 2 (1982) 1-33, 63-96. A. STÖTZEL, Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Klementinen: *VC* 36 (1982) 24-37. J. WEHNERT, Literaturkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der pseudoklementinischen-Forschung: *ZNTW* 74 (1983) 268-301. L. SALVADORI, Pap. mil. Vogl. III 126: Una fonte delle Recognitiones pseudoclementine?: *RFIC* 113 (1985) 174-181.

89. «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ» (Historia acephala)

'Ανώνυμο ἱστοριογραφικό κείμενο μεγάλης ἀξίας. Περιέχεται στόν Codex Veronenses LX τοῦ Η' αἰ., φφ. 105-112, καί ἀποτελεῖ μέρος *«Συλλογῆς»* ποικίλων ἱστορικοκανονικῶν κειμένων, πού συγκροτήθηκε ἀπό κάποιον «διάκονον Θεοδόσιον». Βάσει ἐπίσημων ἐγγράφων καί εἴδους ἡμερολογίου (ἤ πρακτικῶν) τῆς ἀλεξανδρινῆς 'Εκκλησίας καταγράφει ὅσα γεγονότα σχετίζονται μέ τίς τρεῖς τελευταῖες ἐξορίες τοῦ Μ. 'Αθανασίου. 'Αρχίζει λοιπόν ἀπό τό 347 καί τελειώνει μέ τήν ἀναφορά στήν διαδοχή (373) τοῦ 'Αθανασίου ἀπό τόν Πέτρο. Οἱ τελευταῖες φράσεις, πού ἀφοροῦν τίς ἐπισκοπίες Τιμοθέου (381) καί Θεοφίλου (385), προστέθηκαν ἀργότερα.

Δυστυχῶς ὁ συντάκτης τοῦ κειμένου τούτου παραμένει ἄγνωστος. Ἦταν ἀσφαλῶς ἀλεξανδρινός, ἔγραψε στά τελευταῖα ἔτη τῆς δεκαετίας τοῦ 370, ἀνταποκρινόμενος σέ σχετικό αἴτημα τῆς 'Εκκλησίας τῆς Καρθαγένης, ἔχει θαυμαστή ἀκρίβεια στήν παρουσίαση τῶν γεγονότων (καί γι' αὐτό χρησιμοποιήθηκε πολύ ἀπό τόν ἱστορικό Σωζομενό), ἦταν ὀρθόδοξος καί σκοπό εἶχε νά δείξει ὅτι ὁ 'Αθανάσιος ἦταν ἀθῶος καί ἄδικα ὑπέστη διωγμούς. Στό πλαίσιο τῆς προσπάθειάς του ὁ ἀνώνυμος συντάκτης δίνει τήν ἀρχαιότερη ἀσφαλή πηγή γιά τόν βίο τοῦ 'Αθανασίου, ἐνῶ συγχρόνως ἐκθέτει καί ἀξιολογεῖ τήν ἐκκλησιαστική πολιτική τεσσάρων αὐτοκρατόρων: Κωνσταντίου (337-361), 'Ιουλιανοῦ (361-363), 'Ιοβιανοῦ (363-364) καί Οὐάλη (364-378).

Τό ἔργο *«'Ιστορία τοῦ 'Αθανασίου»* σώθηκε μόνο στήν λατινική καί ὀνομάστηκε «Historia acephala Athanasii» ἀπό τόν πρῶτο ἐκδότη της Scipione Maffei, ἐπειδή ἀρχίζει ἀπό τό ἔτος 347 καί ὄχι ἐνωρίτερα.

'Εκδόσεις:

SC. MAFFEI, Monumenti Ecclesiastici del quatro secolo..., Verona 1738, σσ. 60-83. *PG* 26, 1443-1450. C. H. TURNER, Ecclesiae Occidentalis Monumenta..., I 2, 4, Oxford 1939, σσ. 663-671. A. MARTIN: *SCh* 317, 138-169 (ὅπου καί πλούσια εἰσαγωγή μέ βιβλιογραφία).

Μελέτες:

W. TELFER, The Codex Verona LX (58): *HThR* 36 (1943) 169-246. E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius: Τοῦ ἴδιου, *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, σσ. 1-29, 30-72, 265-334. T. ORLANDI, Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.: *VetChr* 11 (1974) 269-312. G. DAGRON, Naissance d' une capitale, Constantinople et ses institutions, de 330 à 451, Paris 1974.

90. ΜΑΚΑΡΙΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ

ὁδηγός νηπτικοῦ βίου

Εἰσαγωγή

Μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (+ 390) κυκλοφόρησαν ἑκατό περίπου *Λόγοι* καί *Ὁμιλίες* σέ πέντε *συλλογές*, πού ἐπηρέασαν ἀποφασιστικά τόν ἀσκητικό βίο Ἀνατολῆς καί Δύσεως. Μετά τά *Ἀσκητικά* τοῦ Μ. Βασιλείου, πού προηγήθηκαν καί εἶχαν πρακτικότερο καί γενικότερο χαρακτήρα, τά μακαριανικά ἔργα διαβάστηκαν περισσότερο προπαντός ἀπό τούς ἀσκητικούς κύκλους, πού ἐνδιαφέρονταν ἔντονα γιά τόν αὐστηρό νηπτικό βίο καί τίς θεοπτικές θεωρητικές ἐμπειρίες του. Καί μολονότι αὐτά διατηροῦν κάποια ἴχνη μεσσαλιανικά, οἱ μοναχοί ὀρθῶς τά χρησιμοποίησαν ὡς ὀρθόδοξη συλλογή νηπτικῶν κειμένων, πού τούς ἀφοροῦσαν εὐθέως καί ἦταν ὡς τέτοια τά ἀρχαιότερα καί τά εὐληπτότερα. Ἡ εὐρεία χρήση τῶν μακαριανικῶν ἔργων ἐξηγεῖται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι τά σχετικά καί σχεδόν σύγχρονα κείμενα τοῦ Εὐαγρίου καί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης παρουσιάζουν προβλήματα κακοδοξίας τοῦ πρώτου καί κατανοήσεως τοῦ δευτέρου. Ὁ Εὐάγριος διατύπωσε καί σαφῶς κακόδοξες ἀντιλήψεις, ἐνῶ δέν εἶναι τόσο ἐπαγωγικός καί ἀκριβής. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐξ ἄλλου στά ἔξοχα νηπτικά του ἔργα κατανοεῖται περισσότερο ἀπό τούς μορφωμένους μοναχούς, ἕνεκα τῆς φιλοσοφικῆς του γλώσσας καί τῶν βαθέων θεολογικῶν ἀναλύσεων, μέ τίς ὁποῖες θεμελιώνει τόν νηπτικό βίο. Ἔτσι, ἐνῶ τά μακαριανικά εἶναι ὁ σπουδαῖος *πρακτικός ὁδηγός* στόν νηπτικό βίο, ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶναι ὁ πρῶτος θεωρητικός θεμελιωτής τοῦ βίου αὐτοῦ.

Δυστυχῶς τά μακαριανικά ἔργα περικλείουν τεράστια ἱστορικοφιλολογικά προβλήματα, ὅπως: τῆς ταυτότητας τοῦ Μακαρίου στόν ὁποῖο συνήθως ἀποδίδονται, τῆς σχέσεως τοῦ συντάκτη τους μέ τούς μεσσαλιανούς, τῆς ὀρθοδοξίας τους καί τῆς σχέσεως μεταξύ τῶν κει-

μένων πού περιέχουν οἱ πέντε συλλογές. Γι' αὐτό πρίν παρουσιάσουμε τήν δομή καί τήν θεολογία τῶν ἔργων αὐτῶν, εἶναι ἀνάγκη νά ἐξετάσουμε σύντομα τά ἱστορικοφιλολογικά τους προβλήματα.

Τό πρόβλημα τῶν μακαριανικῶν ἔργων

Ὅπως ἤδη σημειώσαμε, τά ἔργα αὐτά παραδίδονται ἀπό *πέντε συλλογές* (τέσσερες ἑλληνικές καί μία ἀραβική) κι ἔχουν τήν μορφή *ὁμιλίας, λόγου, ἐπιστολῆς* καί *ἐρωταποκρίσεων*. Ὅλα, πλήν κυρίως τῆς *Μεγάλης Ἐπιστολῆς*, πού ἔχει χαρακτήρα διατριβῆς, δίνουν τήν ἐντύπωση καταγραμμένου προφορικοῦ λόγου μέ πολλές ἐπαναλήψεις καί χωρίς αὐστηρή δομή. Γενικά ὅμως ὁ λόγος εἶναι καθαρός, εὔληπτος, ἁπλός, χωρίς ρητορικά σχήματα, μέ ἴχνη σημιτικά καί στοιχεῖα συριακῆς θεολογίας. Ὁ συντάκτης, ὅπως προκύπτει ἀπό ἐσωτερικές μαρτυρίες, πρέπει νά ἔζησε στόν μεσοποταμιακό χριστιανικό χῶρο, νά εἶχε παιδεία ἑλληνορωμαϊκή, νά γνώρισε τό ἔργο τῶν καππαδοκῶν θεολόγων (κυρίως τά ἀσκητικά τοῦ Μ. Βασιλείου) καί νά ἔγραψε μεταξύ Μικρασίας καί Μεσοποταμίας, μᾶλλον στήν δεκαετία τοῦ 380.

Ποιός εἶναι ὁ συντάκτης αὐτός;

Ἡ ἔρευνα, παλαιότερη καί πρόσφατη, ἀρνήθηκε δικαιολογημένα τήν πατρότητα τοῦ περίφημου ἀσκητῆ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (+390), διότι αὐτός ἦταν ἀπαίδευτος καί διότι οἱ ἀρχαῖες πηγές ἀγνοοῦν ἔργα του. Ἤδη τόν ΙΗ' αἰ. ὁ Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης (1713-1784. Βλ. σχετικά Κ. Δυοβουνιώτη: *ΕΕΒΣ* 1 [1924] 86-90) ἀποσύνδεσε τόν Μακάριο ἀπό τά μακαριανικά ἔργα, διότι τά βρῆκε μεσσαλιανικά. Τήν ἄποψη δέχτηκε μετά ὁ Δωρόθεος Βουλησμᾶς, πού ἐξήγησε τά μεσσαλιανικά στοιχεῖα τῶν μακαριανικῶν ἔργων ὡς ἠθελημένη νόθευσή τους. Παράλληλα, μεμονωμένα κείμενα τῶν πέντε *συλλογῶν* προσγράφονται ἀπό τήν χειρόγραφη παράδοση σέ διάφορους συγγραφεῖς, ὅπως στόν Συμεών, τόν Ἐφραίμ τόν Σύρο, τόν Μέγα Βασίλειο, τόν Ἀλεξανδρέα (ἤ Πολιτικό) Μακάριο, τόν Εὐάγριο Ποντικό ἤ τόν Μάρκο Ἐρημίτη. Ἡ ἔρευνα ἀπέκλεισε ὅλους καί συζήτησε μόνο τήν περίπτωση τοῦ Συμεών, ἐπειδή τό ὄνομά του ἀναφέρεται μεταξύ ἐκείνων πού διακρίνονταν στούς μεσσαλιανικούς κύκλους (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Δ' 10: *PG* 82, 1144. M. Kmosko, Liber graduum: *Patrologia syriaca*, 1/3, Paris 1926, στῆλ. CXCII, CXCIX, CCLIV κ.ἄ.) κι ἐπειδή τά μακαριανικά ἔργα ἔχουν ἴχνη μεσσαλιανικά. Ἀκόμη, ἐπειδή τό μεσσαλιανικό κίνημα ἔχει κοιτίδα τήν Μεσοποταμία, ὁλοκληρώθηκε ἀπό τόν A. Wilmart τό ὄνο-

μα τοῦ συντάκτη: Συμεών Μεσοποταμίας. Τό συμπέρασμα ὅμως εἶναι αὐθαίρετο, διότι ὁ Συμεών αὐτός ὄχι μόνο δέν μνημονεύεται ὡς συγγραφέας, ἀλλά παρουσιάζεται καί ὡς κακόδοξος, πού δέν θά μποροῦσε νά συντάξει ἔργα τόσο σημαντικά ὀρθόδοξα, ὅπως εἶναι στό σύνολό τους τά μακαριανικά, καθώς θά δοῦμε. Ἡ πρόταση αὐτή τοῦ Wilmart, πού, ἔστω μέ ἐπιφυλάξεις, υἱοθετεῖται σήμερα, ἐνισχύθηκε ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ πέμπτη (ἀραβική) *συλλογή (TV)* θέλει συντάκτη τόν Συμεών Στυλίτη (+459). Ἀλλά ὁ ἀναχρονισμός αὐτός δείχνει τήν ἄγνοια πού εἶχε ὁ ἄραβας μεταφραστής τῆς συλλογῆς καί ὄχι τήν γνώση τοῦ συγγραφέα της.

Ἡ σχέση τῶν μακαριανικῶν ἔργων μέ τούς μεσσαλιανούς

Ἡ συριακή λέξη mesallyane (καί ἑλληνικά: μεσσαλιανοί ἤ μασσαλιανοί) δηλώνει τούς προσευχόμενους ἤ ἁπλῶς *εὐχῖτες*, ὅπως ἐπίσης ἀναφέρονται στίς ἑλληνικές πηγές. Οἱ μεσσαλιανοί ἐξέφραζαν μιά τάση «ἀνώτερου» χριστιανισμοῦ, ἀντιθεσμικοῦ, ἀντικομφορμιστικοῦ καί ἀντικοινωνικοῦ. Τό συμβατικό τους πλαίσιο ἦταν ὁ μοναχικός βίος, ἀλλά ἐλεύθεροι ἀπό κανόνες καί σχήματα, ὅπως ἐλεύθεροι αἰσθάνονταν ἀπό τήν ὀργανωμένη Ἐκκλησία καί τά μυστήριά της. Κέντρο τῆς ζωῆς τους ἦταν ἡ προσευχή, θορυβώδης καί ἄτακτη, πού τούς ἔκανε ἀνώτερους ἀπό κανόνες, Ἐκκλησία καί μυστήρια, δεδομένου ὅτι αὐτά δέν τούς ἐξασφάλιζαν τήν ἐπιφοίτηση στήν καρδία τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πού μέ βεβαιότητα γινόταν μέσω τῆς προσευχῆς, τῆς ὁποίας – ἰσχυρίζονταν – εἶχαν ὅλους τούς καρπούς. Ἡ αἴσθηση τῆς αὐτοαπελευθερώσεως ἀπό τά ἐκκλησιαστικά σχήματα τούς ὁδήγησε φυσικά σέ ποικίλες παρεκκλίσεις, ἀτασθαλίες καί ἠθικές παρεκτροπές.

Ζοῦσαν σέ μικρές ὁμάδες, ἐλεύθερα γυναῖκες καί ἄνδρες, μετακινοῦνταν ἀπό τόπο σέ τόπο καί ἀναστάτωναν ποικιλοτρόπως τούς χριστιανούς. Ἐμφανίστηκαν στόν συρο-μεσοποταμιακό χῶρο ἀρχικά (ἴσως στήν Ἔδεσσα), τουλάχιστον ἀπό τό 365. Ἁπλώθηκαν μετά στήν Μικρασία, τόν Πόντο, τήν Ἀντιόχεια, τήν Κωνσταντινούπολη καί ἀλλοῦ, διότι ἔβρισκαν ὀπαδούς καί διότι διώχτηκαν ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς κοιτίδας τους. Ἡ Ἐκκλησία, ὅσο γνωρίζουμε, ἀντέδρασε ἐπίσημα στό κίνημα τῶν μεσσαλιανῶν μόλις περί τό 390, μέ σύνοδο στήν Σίδη τῆς Λυκαονίας, στήν ὁποία προήδρευσε ὁ Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου. Ἀσφαλῶς, ἐκπρόσωπος (ἤ ἐκπρόσωποι) τοῦ κινήματος εἶχε διατυπώσει καί γραπτῶς μεσσαλιανικές ἀντιλήψεις, πολύ πρίν ἀπό τό 390. Τό μεσσαλιανικό βιβλίο *«Ἀσκητικόν»*, πού ἀναφέρθηκε στήν Γ′ Οἰκουμ. Σύνοδο (431), πρέπει νά εἶχε μακρά προϊστορία καί νά ἐξέφραζε τίς θεμελιώδεις θέσεις τους, ἀνεξάρτητα ἀπό

τήν τελική του μορφή. Προφανῶς αὐτό προϋπέθετε σύντομες *συλλογές* μεσσαλιανικῶν ἀρχῶν μέ μικρές ἤ μεγάλες μεταξύ τους ἀποκλίσεις, ἀνάλογα μέ τίς ὁμάδες πού ἐξέφραζαν οἱ ἐπιμέρους συλλογές. Ἀπό αὐτές τίς συλλογές καί ἀπό τό «*Ἀσκητικόν*» λήφτηκαν τά «κεφάλαια» (=οἱ φράσεις) πού καταδικάστηκαν τό 426 (Κωνσταντινούπολη) καί τό 431 στήν Ἔφεσο καί πού τά κατέγραψαν ὁ πρεσβύτερος Τιμόθεος (*PG* 86, 45-52) καί ὁ Δαμασκηνός Ἰωάννης (*PG* 94, 729-732).

Μέ βάση τά καταδικασθέντα σημεῖα τῶν μεσσαλιανικῶν κειμένων καί τοῦ *Ἀσκητικοῦ,* τό ὁποῖο δέν θά ἀντιπροσώπευε ὅλες τίς ὁμάδες τους, οἱ ἰδιάζουσες θεολογικές τους προϋποθέσεις ἦταν πολύ συνοπτικά οἱ ἑξῆς: Στόν ἄνθρωπο, πού ἔχει μία οὐράνια καί μία ἀνθρώπινη ψυχή, ἀπό τήν γέννησή του ἤδη κατοικεῖ καί ὁ Σατανᾶς καί τό ἅγιο Πνεῦμα. Τό κακό (ἤ ὁ δαίμονας) εἶναι φυσικά ἑνωμένο μέ τήν ψυχή καί τόν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου καί κατέχει αὐτά τόσο στέρεα, ὥστε οὔτε τό βάπτισμα δέν μπορεῖ νά τά καθαρίσει ἀπό τό κακό. Τό βάπτισμα κόβει τά ἁμαρτήματα, ἀλλά δέν ἐκριζώνει τό κακό. Αὐτό ἐπιτυγχάνεται μόνο μέ τήν ἐπίμονη προσευχή, ἡ ὁποία διώχνει τόν δαίμονα καί προσελκύει τό ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ διαδικασία αὐτή γίνεται μέ τρόπο ἐντυπωσιακά αἰσθητό καί ἀντιληπτό, ὁδηγεῖ στήν ἀπάθεια καί τήν μετουσία στό ἅγιο Πνεῦμα, κατάσταση ἀπό τήν ὁποία μάλιστα δέν μπορεῖ νά ἐκπέσει ὁ προσευχόμενος. Αὐτός δέχεται «αἰσθητῶς» τήν ὑπόσταση τοῦ Πνεύματος καί κοινωνεῖ μέ τόν νυμφίο Χριστό ὅπως ὁ ἄνδρας μέ τήν γυναίκα. Αὐτός πού ἐπισκιάζεται ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα δέν χρειάζεται νά ἐργάζεται χειρωνακτικά, νά ἐπιδιώκει τίς γνωστές χριστιανικές ἀρετές, νά ἐκκλησιάζεται καί νά ὑπολογίζει τίς σαρκικές ἁμαρτίες, τούς ἀφορισμούς, τούς ὅρκους καί τήν ἐκκλησιαστική εὐταξία, διότι ἔχει ἐλευθερωθεῖ τέλεια καί ὁριστικά ἀπό τήν ἁμαρτία.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτές, πού ἀρχικά διατηροῦνταν μυστικές καί ὑπενθυμίζουν γνωστικούς, συριακό χῶρο καί αἱρετικούς κύκλους τοῦ Β΄ καί Γ΄ αἰώνα, δείχνουν ὅτι τό μεσσαλιανικό κίνημα ἀπέβλεπε γενικά σ' ἕναν «ἀληθινό» χριστιανισμό (ἀπελευθερωμένο ἀπό τίς μορφές καί τούς κανόνες πού εἶχε δημιουργήσει ἡ Ἐκκλησία) καί ὄχι μόνο στήν προβολή μιᾶς μορφῆς μοναχισμοῦ.

Ἐπανερχόμενοι στά *μακαριανικά* ἔργα, παρατηροῦμε ὅτι μερικές ἀπό τίς ἀντιλήψεις τῶν μεσσαλιανῶν τίς βρίσκουμε σ' αὐτά κατά λέξη ἤ λίγο παραλλαγμένες. Ἔτσι π.χ. στό β΄ καταδικασμένο κεφάλαιο ἀναφέρεται ἡ φράση «Ὁ σατανᾶς καί οἱ δαίμονες κατέχουσι τόν νοῦν τῶν ἀνθρώπων καί ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων κοινωνική ἐστι τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας», πού βρίσκεται κατά λέξη στήν *Ὁμιλία* ΚΖ΄ 19 (συλλογῆς ΙΙ). Τοῦ κεφαλαίου ιζ΄ ἡ φράση «τοῖς εὐχομένοις δύναται φανεροῦσθαι ὁ σταυρός ἐν φωτί... καί κατά τινα καιρόν

εὑρεθῆναι ἄνθρωπον παρεστῶτα τῷ θυσιαστηρίῳ καί προσηνέχθαι αὐτῷ τρεῖς ἄρτους δι' ἐλαίου πεφυρμένους» βρίσκεται λίγο παραλλαγμένη στήν *Ὁμιλία* Η' 3 (συλλογῆς ΙΙ). Καί ἡ ἔκφραση «μετουσία τοῦ ἁγίου Πνεύματος» τοῦ στ' κεφαλαίου βρίσκεται στήν *Μεγάλη Ἐπιστολή* 11 καί ἀλλοῦ, ἀλλά μέ διαφορετικές προϋποθέσεις, κάτι πού συμβαίνει καί μέ ἄλλες φράσεις τῶν καταδικασμένων κεφαλαίων τοῦ *Ἀσκητικοῦ* τῶν μεσσαλιανῶν.

Ἑπομένως τά μακαριανικά ἔργα σχετίζονται μέ τούς μεσσαλιανούς καί μέ τό βιβλίο τους *Ἀσκητικόν*, ἀλλά σέ καμμία περίπτωση δέν πρέπει νά ταυτίσουμε, ὅπως προτείνεται (V. Desprez), μέρος ἤ ὅλα τά μακαριανικά ἔργα μέ τό χαμένο τοῦτο βιβλίο. Τότε θά ἔπρεπε ὅλα τά σωζόμενα τμήματά του νά βρίσκονται αὐτούσια ἤ παραλλαγμένα στά μακαριανικά ἔργα. Φαίνεται ὅτι προηγήθηκαν σχετικά γραπτά κείμενα, ἀπό τά ὁποῖα ἄντλησαν καί τό Ἀσκητικό καί τά μακαριανικά ἔργα. Ὁ συντάκτης τοῦ πρώτου ἀνῆκε σέ ἀκραίους μεσσαλιανούς. Ὁ συντάκτης τῶν δευτέρων ἀνῆκε ἀσφαλῶς στούς ἠπιους μεσσαλιανούς ἤ μόνο σχετιζόταν μ' αὐτούς, γνώριζε καλά τόν συρο-μεσοποταμιακό χῶρο, κατανοοῦσε ἀπόλυτα τίς παρεκκλίσεις τους καί μέ τά ἔργα του ἐπιχείρησε εἰρηνικά καί σοφά νά διορθώσει τίς παρεκκλίσεις αὐτές καί νά δώσει πνοή καί θεμελίωση ὀρθόδοξη σέ μοναστικές κοινότητες πού ἦταν μεσσαλιανικές ἤ ἐπηρεάζονταν ἀπό μεσσαλιανούς. Ἀλλιῶς οὔτε τήν ἄμεση πολεμική κατά τῶν μεσσαλιανῶν καί τήν ὀρθοδοξία τῶν ἔργων κατανοοῦμε, οὔτε τίς μεσσαλιανικές σ' αὐτά ἀπηχήσεις θεμάτων, τρόπου καί κλίματος ἀσκητικοῦ μποροῦμε νά ἐξηγήσουμε. Μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις στά κείμενα δέν ἐξηγοῦν τήν ὅλη ὀρθή δομή καί ἀνέλιξή τους. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε ὅτι συμβουλεύει τούς ἀκροατές του νά μή θορυβοῦν στήν προσευχή, νά καταπολεμοῦν τόν ὕπνο, νά συμπεριφέρονται μέ τάξη καί νά μήν ἀποφεύγουν τήν ἐργασία. Ἀπορρίπτει τήν βεβαιότητα γιά τήν τέλεια ἀπάθεια, τήν ὁποία μάλιστα λέει ὅτι δέν συνάντησε ποτέ. Καί μολονότι δέν ἔχει σαφεῖς ἀναφορές στήν ἱστορική Ἐκκλησία, δέν τήν ἀποστρέφεται· ἀντίθετα τονίζει τόν ρεαλισμό τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Ἀκόμη καί τήν «μετουσίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος» συνδέει μέ τήν χάρη καί τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Ὅλα αὐτά φανερώνουν συνεχή φροντίδα τοῦ συντάκτη ν' ἀπαλλάξει τό περιβάλλον του ἀπό τίς παρεκκλίσεις, πού αὐτό καλλιεργοῦσε καί πού οἱ ὀρθοφρονοῦντες εἶχαν ἐπισημάνει. Ἀκόμη παρατηροῦμε ὅτι τό νηπτικό κλίμα καί οἱ ἐμπειρίες τῶν μακαριανικῶν ἔχουν συγγένεια πρός τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό.

Ὁ συντάκτης, λοιπόν, πρέπει νά ἦταν ἀπόλυτα ἐνήμερος τῶν καταστάσεων, χαρισματοῦχος καί διακριτικός ὀρθόδοξος, γιά νά ἐπιτύχει γενικά τήν ὑπέρβαση τοῦ μεσσαλιανισμοῦ. Βέβαια, πρέπει νά

ὑπογραμμίσουμε ὅτι δέν παρακολουθοῦσε ἔντονα τίς δογματικοθεολογικές συζητήσεις τῶν χρόνων του οὔτε ἦταν πολύ μεγάλος θεολόγος. Ἀπό αὐτό ἀκριβῶς ἐξηγοῦνται πολλές γενικότητές του, οἱ ἀτυχίες του καί μερικές του ἐκφράσεις, συνήθεις στούς μεσσαλιανικούς κύκλους. Αὐτά ὅμως τά στοιχεῖα παρεξηγοῦνται μόνο ἄν κανείς δέν ἐκτιμᾶ τήν διάθεση τοῦ συντάκτη καί τίς συνθῆκες, στίς ὁποῖες ἔγραψε. Ἡ προσπάθεια τοῦ συντάκτη τῶν μακαριανικῶν ἔργων εἶναι ἀνάλογη μέ αὐτήν τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος, χωρίς νά εἶναι εὐσταθιανός, σχετιζόταν μέ τόν Εὐστάθιο Σεβαστείας κι ἔγραψε τά *ἀσκητικά* του καί γιά νά διορθώσει τίς παρεκκλίσεις τῶν εὐσταθιανῶν μοναχῶν, στούς ὁποίους προσέφερε τό ὀρθόδοξο πλαίσιο τοῦ μοναχικοῦ βίου.

Γιά τό ὄνομά του, Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, τό ὁποῖο ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἀπορρίπτει, σημειώνουμε μόνο ὅτι μπορεῖ καί νά ἀνταποκρίνεται στήν ἀλήθεια, ἐάν λείψει τό «ὁ Αἰγύπτιος». Τό Μακάριος ἦταν σύνηθες τήν ἐποχή ἐκείνη. Π.χ. ὁ Μ. Βασίλειος στέλνει τήν *Ἐπιστολή* 18 σέ κάποιον Μακάριο (καί Ἰωάννη), πού ἀγωνιζόταν γιά τήν ἀλήθεια καί ὑπέφερε γι' αὐτήν.

Ἡ σχέση τῶν κειμένων τῶν τεσσάρων ἑλληνικῶν συλλογῶν δέν εἶναι σαφής. Ὄχι μόνο θέματα καί ἰδέες, ἀλλά καί ὁλόκληρα κείμενα ἐπαναλαμβάνονται σ' αὐτές. Αὐτό δηλώνει μακρά διαδικασία συγκροτήσεως τῶν συλλογῶν καί προπαντός συχνές ἐπεμβάσεις στά κείμενα. Ἡ συγκρότηση τῶν συλλογῶν τοποθετεῖται στόν Θ' ἤ Ι' αἰώνα, ἀλλά συνετότερο εἶναι νά δεχτοῦμε ὅτι ἄρχισε πολύ νωρίτερα.

Τό μοναστικό καί ἐκκλησιαστικό πλαίσιο

[Στό ἑξῆς ἡ παραπομπή στά μακαριανικά κείμενα θά γίνεται ὡς ἑξῆς: Στίς *50 Ὁμιλίες* (συλλογή ΙΙ) μέ τά στοιχεῖα Α ἕως Ν. Στίς *ὁμιλίες συλλογῆς* ΙΙΙ μέ τά στοιχεῖα ΙΙΙ Α... /ΝΑ... Στήν *Μεγάλη Ἐπιστολή* μέ τήν συντομογραφία *ΜΕπ*.].

Τά μακαριανικά ἔργα συνιστοῦν *ἐμπειρική καί περιγραφική εἰσαγωγή στόν νηπτικό βίο*, πού κυρίως ἐπιχειρεῖται στά πλαίσια τοῦ μοναχισμοῦ, ἀλλά καί ἐν μέρει ἰσχύει γενικότερα. Οἱ ἀκροατές καί ἀναγνῶστες, οἱ ἀδελφοί, ἀνήκουν σέ *ἀδελφότητα*, τήν ὁποία συγκροτοῦν *μοναστήρια*, ὅπου καταφεύγουν ὅσοι μένουν παρθένοι κι ἐπιλέγουν τόν «μονήρη βίον» (*ΜΕπ* 14-15). Τό μοναστήρι ἀποτελοῦσε οἴκημα γιά ὁμάδα μοναχῶν μέ ἐπικεφαλῆς *ἡγούμενο*, πού ἦταν δοκιμασμένος *ἀσκητής* καί εἶχε τήν φροντίδα τῆς πνευματικῆς προκοπῆς τῶν ἄλλων. Οἱ ἀσκητές ἐνεργοῦσαν ὡς *προεστῶτες* τῆς ὅλης ἀδελφότητας καί μαζί φρόντιζαν τήν ἁρμονία στούς κόλπους της (*ΜΕπ* 16). Αὐτό ἦταν πολύ δύσκολο, διότι ἔλειπε ὁ *γενικός ἡγούμε-*

νος ὅλων τῶν μοναστηριῶν, ὅπως τόν γνωρίζουμε στήν *Κοινωνία* τοῦ Παχωμίου. Ἑπομένως ἡ ἀδελφότητα ἐδῶ, δηλαδή ὅπως τουλάχιστον θά ἤθελε ὁ τελικός συντάκτης τῶν μακαριανικῶν, ἦταν εἶδος *λαύρας*, μερικά μοναστήρια μέ χαλαρή ἑνότητα μεταξύ τους.

Ἡ ὀργάνωση γενικά ἦταν ὑποτυπώδης, κάτι πού ἐξηγεῖται ἀπό τό ἀντιθεσμικό πνεῦμα τῶν μεσσαλιανῶν, ἀπό τήν σπάνια ἀναφορά στήν ἱστορική Ἐκκλησία, τήν ὁποία χαρακτηρίζουν μία φορά μέ τήν λέξη «ὁρατή» (*Περί ἀγάπης* 29), καί ἀπό τό ὅτι μόνο μερικές φορές προϋποθέτουν τόν λειτουργικό βίο καί τούς ἱερεῖς. Ἡ Ἐκκλησία ἔχει δύο μορφές ἤ *πρόσωπα*. Εἶναι τό σύνολο τῶν πιστῶν, πού συχνά νοεῖται ὡς οὐράνια (ἰδεατή;) Ἐκκλησία (Ἱερουσαλήμ), καί ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον ἔχει τούς λογισμούς της ἑνωμένους καί προσηλωμένους στόν Θεό:

> «Ἐκκλησία ἐν δυσί προσώποις νοεῖται, τῷ συστήματι τῶν πιστῶν καί τῷ συγκρίματι τῆς ψυχῆς» (*ΛΖ* 8).
>
> «Ἐκκλησία οὖν λέγεται καί ἐπί πολλῶν καί ἐπί μιᾶς ψυχῆς. Αὔτη γάρ ἡ ψυχή συνάγει ὅλους τούς λογισμούς καί ἔστιν Ἐκκλησία τῷ Θεῷ» (*ΙΒ* 15).

Ἔτσι κατανοοῦμε γιατί δέν ἀναφέρεται ἡ ὀργάνωση τῆς ἱστορικῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ συχνά ὑπογραμμίζεται ὁ ρεαλισμός τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Τό ἴδιο τονίζεται καί ἡ ἀνάγκη τῆς ἀσκήσεως, ἀλλά λείπουν περιγραφές λεπτομερεῖς τοῦ εἴδους καί τῶν βαθμῶν τῆς ἀσκήσεως.

Κεντρικό πρόσωπο τοῦ μακαριανικοῦ μοναχισμοῦ εἶναι ὁ *ἀσκητής*, πού μέ τήν βοήθεια τοῦ ἁγίου Πνεύματος προσεύχεται *ἀδιάλειπτα* γιά νά καθαρθεῖ ἀπό τά πάθη, νά ἁγιαστεῖ καί νά μετάσχει ἐνεργητικά στήν χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νά «ἀποθεωθεῖ». Ὁ ἀσκητής ἦταν δυνατόν νά ζεῖ καί ἔξω ἀπό τό μοναστήρι. Οἱ λοιποί ἀδελφοί ἔπρεπε νά τόν βλέπουν ὡς πρότυπο, νά τόν διευκολύνουν (*ΜΕπ* 23) στό δύσκολο ἔργο του καί νά μήν ἀπαιτοῦν ἀπό αὐτόν χειρωνακτική ἐργασία, γιά τήν ὁποία ἦταν γενικά ὅλοι ὑποχρεωμένοι. Ἀλλά καί ὁ ἀσκητής ὄφειλε νά δίνει καρπούς τῆς ὑψηλῆς ἀσκήσεώς του, πού γενικά ἦταν ἡ ἀγάπη καί εἰδικά τό χάρισμα τῆς ἐνεργητικῆς παρουσίας τοῦ Πνεύματος στήν καρδία του. Ἡ παρουσία τοῦ Πνεύματος παρεῖχε ἐσωτερική βεβαιότητα (=πληροφορία) στόν ἀσκητή, πού ἐνίοτε καταυγαζόταν μέ ἄρρητο θεῖο φῶς, ὁρατό καί στούς ἄλλους. Ἡ κατάσταση αὐτή σήμαινε τήν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό κακό, τήν τέλεια ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος (*Β* 3. *Η* 5).

Καρδία καί ψυχή: κοινωνικαί τοῦ Πνεύματος

Ἡ προηγμένη πνευματική ἄσκηση προϋποθέτει καλή γνώση τοῦ ἔσω ἀνθρώπου, ὅπου καί διεξάγεται. Ὁ νηπτικός συγγραφέας περιγράφει καί ἀναλύει τίς προϋποθέσεις, τό πεδίο, τίς δυσκολίες καί τόν τρόπο τοῦ πνευματικοῦ ἀγώνα. Αὐτά τόν ὑποχρεώνουν νά κάνει στοιχειώδη μεταφυσική, ἀνθρωπολογία καί θεολογία. Πρέπει ὅμως νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Μακάριος δέν ἔχει πολύ σταθερή μεταφυσική, οὔτε παρακολουθεῖ τήν ἐξέλιξη τῆς θεολογίας. Αὐτό πού ἐν τούτοις τόν συγκρατεῖ σέ ὀρθόδοξο ἔδαφος εἶναι ὅτι στά θέματά του δέν δημιουργεῖ θεωρίες, οὔτε ἐπιχειρεῖ νέες θεολογικές θεμελιώσεις. Ἐκφράζει μέ βιβλική κυρίως θεμελίωση τήν πείρα του, ὅ,τι ὀρθόδοξα ζεῖ ὡς μοναχός. Ὅ,τι ἐκθέτει συνδέεται μέ προσωπική πείρα:

> «ἄρρητα γάρ ἐστι τά πνευματικά, μή δυνάμενα λόγῳ ἀνθρωπίνῳ φρασθῆναι, ἐάν μή αὐτό τό Πνεῦμα πείρᾳ καί ἐνεργείᾳ διδάξῃ τήν ἀξίαν καί πιστήν ψυχήν» (*ΙΙΙ ΙΣΤ* 3/*ΟΓ* 3. Βλ. καί *Περί ἀγάπης* 12).

Δέν ἔχει νόημα οὔτε εἶναι ἀσφαλές νά μιλάει κανείς γιά τόν ἄρτο πού δέν ἔφαγε καί γιά τό τραπέζι στό ὁποῖο δέν κάθισε (*ΚΖ* 12). Ὁμολογεῖ μέ ταπείνωση ἀλλά καί σαφήνεια ὅτι στίς καταστάσεις πού παρουσιάζει εἰσῆλθε προσωπικά (*Περί ἀγάπης* 12). Ὁ ἄνθρωπος διακρίνεται στόν *ἔσω* καί τόν *ἔξω*. Τόν ἐνδιαφέρει ὁ *ἔσω*, πού εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί νοερά οὐσία (*ΙΕ* 32), ἀλλά πού κατοικεῖται ἀπό τό κακό, αἰχμαλωτισμένος καί πουλημένος σ' αὐτό. Ἀκριβέστερα ὁ ἔσω ἄνθρωπος ὁρίζεται ὡς καρδία καί ψυχή, πού διακρίνονται, ἀλλά ἐνίοτε φαίνονται ταυτόσημες (*ΙΑ* 11). Ἡ *καρδία* ἀναφέρεται ὡς κέντρο καί βασιλέας τοῦ ὅλου σωματικοῦ ἀνθρώπου, ὡς τόπος ὅπου ἑστιάζονται «ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί τῆς ψυχῆς», ὡς χῶρος ὅπου δρᾶ ἡ χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς τό «παλάτιον» τοῦ Χριστοῦ:

> «ἡ γάρ καρδία ἡγεμονεύει καί βασιλεύει ὅλου τοῦ σωματικοῦ ὀργάνου. Καί ἐπάν κατάσχῃ τάς νομάς τῆς καρδίας ἡ χάρις, βασιλεύει ὅλων τῶν μελῶν καί τῶν λογισμῶν. Ἐκεῖ γάρ ἐστιν ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί τῆς ψυχῆς καί ἡ προσδοκία αὐτῆς· διό καί διέρχεται ἡ χάρις εἰς ὅλα τά μέλη τοῦ σώματος» (*ΙΕ* 20).

Ἡ *ψυχή* εἶναι φύση νοερά (πνεῦμα), ὁμοίωμα καί εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, κτίσμα ὡραῖο, καλό καί θαυμαστό, πού διακρίνεται ἀπόλυτα ἀπό τήν ἄκτιστη θεία φύση, ὅπως καί στόν Γρηγόριο Νύσσης. Μέλη τῆς ψυχῆς εἶναι ὁ νοῦς, ἡ συνείδηση, τό θέλημα καί οἱ λογισμοί. Αὐτά χαρακτηρίζονται καί *βασιλικοί λογισμοί*, στούς ὁποίους προσθέτει τήν ἀγαπητική δύναμη (*Α* 3). Οἱ λογισμοί, καί μάλιστα οἱ πονηροί, συνδέονται περισσότερο μέ τήν καρδία καί λιγότερο μέ τόν νοῦ, τόν ὁποῖο καί πολεμοῦν:

> «πᾶσαι αἱ νοεραί οὐσίαι, λέγω δή ἀγγέλων καί ψυχῶν καί δαιμόνων, ἀκέραιοι καί ἁπλούστατοι ὑπό τοῦ δημιουργοῦ ἐκτίσθησαν» (*ΙΣΤ* 1).

«Οὔτε γάρ φύσεως τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ψυχή, οὔτε φύσεως τοῦ σκότους τῆς πονηρίας, ἀλλ' ἔστι κτίσμα τι νοερόν καί ὡραῖον καί μέγα καί θαυμαστόν καί καλόν, ὁμοίωμα καί εἰκών Θεοῦ. Καί διά τήν παράβασιν εἰσῆλθεν εἰς αὐτήν ἡ πονηρία τῶν παθῶν τοῦ σκότους» (*Α* 7).

«Οὐδέν κοινόν τῆς αὐτοῦ (= τοῦ Θεοῦ) φύσεως καί αὐτῆς (= τῆς ψυχῆς)» (*ΜΘ* 4).

«Οὗτος Θεός, αὕτη (= ἡ ψυχή) οὐ Θεός... οὗτος κτίστης, αὕτη κτίσμα... οὐδέν κοινόν τῆς αὐτοῦ καί τῆς αὐτῆς φύσεως τυγχάνει» (*ΙΙΙ ΚΣΤ* 8/*ΠΓ* 8).

«μέλη ψυχῆς εἰσι πολλά, νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοί κατηγοροῦντες καί ἀπολογούμενοι· ἀλλά ταῦτα πάντα εἰς ἕνα λογισμόν εἰσιν ἀποδεδεμένα, μέλη δέ ἐστι ψυχῆς, μία δέ ἐστι ψυχή ὁ ἔσω ἄνθρωπος» (*Ζ* 8).

Ὁ *νοῦς* εἶναι «ἡνίοχος» τῆς ψυχῆς (*Μ* 5) καί «ἡγεμών», ἐνῶ συγχρόνως κυβερνᾶ τήν καρδία (*ΙΕ* 33). Ταυτίζεται μάλιστα μέ τήν «διάνοια» ἤ τήν διανοητική καί διακριτική δύναμη, πού τήν θεωρεῖ τό σπουδαιότερο μέλος τῆς ψυχῆς (*Δ* 1). Ἡ ψυχή προικίστηκε ἀπό τόν δημιουργό μέ ἀρετές πολλές, ἀλλά κριτήριο καί φύλακας καί βασιλέας της εἶναι ὁ νοῦς, πού θεωρεῖται θρόνος τῆς θεότητας καί ἡ θεότητα θρόνος τοῦ νοῦ (*ΣΤ* 5). Καταπολεμώντας τόν δυϊσμό τῆς συριακῆς σκέψεως καί τῶν μεσσαλιανῶν, ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ψυχή δέν ἀνήκει στήν φύση τοῦ σκότους, τοῦ κακοῦ. Ἀντίθετα δημιουργήθηκε ἔτσι, ὥστε νά μπορεῖ νά κοινωνεῖ καί νά μετέχει στό ἅγιο Πνεῦμα καί νά φανερώνεται ὁ Κύριος στήν ψυχή μέσω τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως, τῆς φρονήσεως, τῆς ἀγάπης καί τῆς πίστεως, τίς ὁποῖες ὁ δημιουργός ἔθεσε στήν ψυχή δημιουργώντας την:

«Ἐν δέ τῷ δημιουργῆσαι τήν ψυχήν τοιαύτην αὐτήν πεποίηκεν· ἐν τῇ φύσει αὐτῆς κακίαν οὐκ ἐνέθηκεν, οὐκ ᾔδει κακίαν ἡ φύσις αὐτῆς, ἀλλά κατά τήν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος ἐποίησεν αὐτήν. Ἔθηκεν εἰς αὐτήν νόμους ἀρετῶν, διάκρισιν, γνῶσιν, φρόνησιν, πίστιν, ἀγάπην καί τάς λοιπάς ἀρετάς... Ἔτι γάρ καί νῦν τῇ γνώσει καί φρονήσει καί ἀγάπῃ καί πίστει εὑρίσκεται καί φανεροῦται ὁ Κύριος. Ἔθηκεν εἰς αὐτήν διάνοιαν, λογισμούς, θέλημα, νοῦν ἡγεμόνα, ἐνθρονήσας ἐν αὐτῇ καί ἄλλην τινά πολλήν ἔχουσαν ἐν αὐτῇ λεπτότητα. Ἐποίησεν αὐτήν εὐκίνητον, εὔπτερον, ἄκοπον τό ἐν ροπῇ ἔρχεσθαι καί τοῖς φρονήμασι διακονεῖν αὐτῷ ἔνθα τό Πνεῦμα βούλεται καί ἁπαξαπλῶς ἔκτισεν αὐτήν τοιαύτην τοῦ γενέσθαι αὐτήν νύμφην καί κοινωνικήν ἑαυτοῦ, τοῦ αὐτόν μετ' αὐτῆς κεκρᾶσθαι καί εἰς ἕν πνεῦμα μετ' αὐτοῦ αὐτήν γενέσθαι» (*ΙΙΙ ΚΣΤ* 7/*ΠΓ* 7).

Ἡ ψυχή «ἔχει εἰκόνα καί μορφήν», ὅμοιαν μ' ἐκείνη τῶν ἀγγέλων (*Ζ* 7), ὅπως ἔχει καί *πολλήν λεπτότητα*, δηλαδή ποιότητα, πού φαίνεται στήν εὐκινησία της, στό εὔκολο σκίρτημά της, στήν ἄκοπη δια-

κονία τοῦ Πνεύματος, στήν καταλληλότητά της νά ἔλθει σέ κοινωνία καί συνάφεια μέ τόν Κύριο. Τήν ποιότητα ἤ λεπτότητα ὅμως τῆς ψυχῆς δέν μπορεῖ νά γνωρίσει ἤ νά αἰσθανθεῖ, παρά μόνο αὐτός στόν ὁποῖο θά τήν ἀποκαλύψει τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα:

> «Οὔτε δέ σοφοί διά τῆς σοφίας οὔτε φρόνιμοι διά τῆς φρονήσεως ἠδυνήθησαν καταλαβεῖν ψυχῆς λεπτότητα ἤ εἰπεῖν περί αὐτῆς ὡς ἐστιν, εἰ μή μόνον οἷς διά τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποκαλύπτεται ἡ κατάληψις καί γνῶσις ἀκριβής περί ψυχῆς γνωρίζεται» (*ΜΘ* 4).

Ὅσο ἡ ψυχή στό πλαίσιο τῆς καρδίας ζοῦσε μέ τήν θεία χάρη, τά μέλη της εἶχαν ἑνότητα κι ἐπικρατοῦσε εἰρήνη, ὅπως ἐπικρατεῖ θερμότητα ἐκεῖ ὅπου ὁ ἥλιος στέλνει τίς ἀκτίνες του (*ΙΣΤ* 13).

Καρδία καί ψυχή: κοινωνικαί τοῦ σατανᾶ καί τοῦ Πνεύματος

Ἀπό κάποια στιγμή καί μετά, ψυχή καί καρδία γνωρίζουν καί ζοῦν τό δρᾶμα τῆς διασπάσεως, τῶν παθῶν, τῆς ἁμαρτίας, τοῦ θανάτου, πού ὀφείλονται στήν παράβαση τῶν πρωτοπλάστων:

> «Ὁ Ἀδάμ, παραβάς τήν ἐντολήν τοῦ Θεοῦ καί ἀκούσας τοῦ πονηροῦ ὄφεως, ἐπράθη καί ἐπώλησεν ἑαυτόν τῷ διαβόλῳ καί ἐνεδύσατο τήν ψυχήν ὁ πονηρός, τό καλόν κτίσμα, ὃ κατεσκεύασεν ὁ Θεός πρός τήν αὐτοῦ εἰκόνα... διά τήν παράβασιν εἰσῆλθεν ἡ πονηρία τῶν παθῶν τοῦ σκότους» (*Α* 7).

Ἡ παράβαση σήμαινε ὅτι ὁ ἄνθρωπος παραδόθηκε στίς δαιμονικές δυνάμεις, πού πλέον ἔχουν τήν δυνατότητα νά κατευθύνουν τούς λογισμούς τῆς καρδίας, νά κοινωνοῦν μέ τήν ψυχή, νά κατοικοῦν σ' αὐτήν ὡς εἰς τόν θρόνο τους καί νά κατέχουν τόν ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς, τόν νοῦ:

> «ἡ ἁμαρτία ἔχει ἐξουσίαν διαλογίζεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ. Γέγραπται γάρ· 'εἰσῆλθεν ὁ σατανᾶς εἰς τήν καρδίαν Ἰούδα'» (*ΙΕ* 14-5).
>
> «Πάντως πνεύματά εἰσι πονηρά ὁ σατανᾶς καί οἱ δαίμονες, κατέχοντες τόν νοῦν καί περισκελίζοντες τήν ψυχήν. Ὁ γάρ πολύπλοκος διάβολος... κατέχει τάς νομάς τῆς ψυχῆς καί τούς λογισμούς καί οὐκ ἐᾷ ὀρθῶς προσεύχεσθαι καί προσεγγίζειν Θεῷ. Ἐπειδή αὐτή ἡ φύσις κοινωνική ἐστι τῶν δαιμόνων καί τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας, ὁμοίως καί ἀγγέλων καί Πνεύματος ἁγίου. Ναός ἐστι τοῦ σατανᾶ καί ναός τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (*ΚΖ* 19).
>
> «Ὁ θρόνος τῆς θεότητος ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι. Καί πάλιν, ὁ θρόνος τοῦ νοῦ ἡ θεότης ἐστί καί τό Πνεῦμα. Ὁμοίως δέ καί ὁ σατανᾶς καί αἱ δυνάμεις καί οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους ἀπό τῆς παραβάσεως τῆς ἐντολῆς ἐνεκάθισαν εἰς τήν καρδίαν καί εἰς τόν νοῦν καί εἰς τό σῶμα τοῦ Ἀδάμ ὡς εἰς ἴδιον θρόνον» (*ΣΤ* 5).
>
> «ὥσπερ δι' ὀχετοῦ διέρχεται ὕδωρ, οὕτω γάρ καί διά τῆς καρδίας καί τῶν λογισμῶν ἡ ἁμαρτία» (*ΙΕ* 21).

Ἡ ἀνάγκη, τήν ὁποία αἰσθάνεται ὁ συντάκτης τῶν μακαριανικῶν

ἔργων, νά τονίσει τήν καταθλιπτική καί δυναμική παρουσία τῆς ἁμαρτίας ἤ τῆς δράσεως τῶν δαιμόνων, ἀλλά καί ἡ ἐπήρεια τῆς συριακῆς θεολογικῆς σκέψεως, τόν ὁδηγεῖ ἐλάχιστες φορές σέ ὑπερβολές κι ἐπικίνδυνες διατυπώσεις. Ἔτσι, χάριν ἐμφάσεως – νομίζουμε – καί ἀπό ἔλλειψη καλῆς γνώσεως τῆς μεταφυσικῆς καί τῆς θεολογικῆς διεργασίας τοῦ Δ' αἰώνα, ἀποδίδει συχνά *φύση* στήν ἁμαρτία καί βλέπει δρῶντα στόν νοῦ (*ΙΖ* 6) ἤ στήν καρδία δύο πρόσωπα, τῆς ἁμαρτίας καί τῆς χάριτος (βλ. *Β* 2. *ΜΕπ* 10. *ΙΙΙ Δ* 4 / *ΞΑ* 4). Τό φαινόμενο συνδέεται μέ τήν κακοδοξία τῶν μεσσαλιανῶν ὅτι τό βάπτισμα κόβει ἀλλά δέν ἐκριζώνει τό κακό. Ὁ Μακάριος ἀπορρίπτει τήν ἀντίληψη αὐτή καί ἐξηγεῖ ὅτι «ἡ ἁμαρτία συνεκριζοῦται» μέ τήν δύναμη τοῦ Πνεύματος (*ΚΣΤ* 2), ἀλλά δέν ἀναφέρει ἐάν αὐτό γίνεται καί κατά τό βάπτισμα. Ἐπιμένει ὅμως – καί ὀρθά – ὅτι τό κακό μπορεῖ νά δράσει στήν ψυχή καί μετά τό βάπτισμα, ὅτι εἶναι τόσο ἰσχυρό πού δέν ἐκδιώκεται παρά μόνο μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ καί τήν προσευχή. Καί ὁπωσδήποτε ἡ καρδία ἤ ἡ ψυχή δέν μεταστοιχειώνονται σέ κακή φύση. Τό κακό μόνο αἰχμαλωτίζει, διέρχεται ἀπό τήν καρδία καί μπαίνει μέσα της ὡς «λεπτή δύναμις» (*ΛΒ* 10). Γι' αὐτό ἡ ψυχή δέν μπορεῖ μόνη της νά ὁδεύσει πρός τόν Θεό, ἀλλά ὅπως τό βρέφος κλαίει καί κραυγάζει χωρίς μόνο του νά μπορεῖ νά φθάσει στήν μητέρα (*ΜΣΤ* 3), ἔτσι καί ἡ ψυχή ψάχνει, ἐρευνᾶ καί ἀναζητᾶ. Στήν κίνηση αὐτή σπεύδει βοηθός ὁ Θεός, ὅπως ἡ μητέρα πρός τό βρέφος.

> «Ἀλλά λέγεις, ὅτι ὁ Κύριος ἐλθών διά τοῦ σταυροῦ 'κατέκρινε τήν ἁμαρτίαν' (*Ρωμ.* 8,3) καί οὐκέτι ἐστίν ἔσω (= ἡ ἁμαρτία) ... καί μετά τό βάπτισμα πολλαί ἁμαρτίαι γίγνονται καί πολλοί ἁμαρτάνουσιν. Ἔχει οὖν νομήν καί μετά τό βάπτισμα εἰσελθεῖν ὁ ληστής καί πράττειν ἅ θέλει» (*ΙΕ* 15).
>
> «Ἀδύνατον οὖν ἐστι χωρίσαι τήν ψυχήν ἀπό τῆς ἁμαρτίας, ἐάν μή ὁ Θεός παύσῃ καί στείλῃ (= σταματήσει) τόν πονηρόν τοῦτον ἄνεμον, τόν ἐνοικοῦντα τῇ ψυχῇ καί τῷ σώματι» (*Β* 3).

Πρός τήν ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος

Ἡ ψυχή, ἀφοῦ δέν μεταβλήθηκε σέ ἁμαρτία ἤ φύση κακή, ἐπιδιώκει τήν ἀπελευθέρωσή της ἀπό τό κακό, τά πάθη: σκοπός της εἶναι «ἡ ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος» καί μάλιστα ἡ *τελεία ἐλευθερία,* τήν ὁποία εἶχαν μόνο οἱ ἀπόστολοι (*Β* 3. *ΙΖ* 7) πού ἦταν τέλειοι χριστιανοί. Ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μέ τήν ἀπάθεια (*ΚΘ* 7) καί εἶναι τόσο δισεπίτευκτη, ὥστε ὁ Μακάριος ὑπογραμμίζει ὅτι σέ τέλειο βαθμό δέν τήν πραγμάτωσε κανείς, ὅσο αὐτός γνώριζε:

> «οὐκ ἔστι τέλειος οὔτε ἐλεύθερος τό ὅλον ἐκ τῆς ἁμαρτίας... Ἀκμήν (= μέχρι τώρα) γάρ οὐδένα εἶδον τέλειον χριστιανόν ἤ ἐλεύθερον» (*Η* 5).

Ἡ ἁμαρτία (ἤ ὁ δαίμονας) παραβρίσκεται στήν καρδία καί κάποια στιγμή μπορεῖ νά τήν ἐπηρεάσει. Ὁ σατανᾶς «ἐμπεριπατεῖ» στόν νοῦ καί τούς λογισμούς (*ΙΑ* 11), βρίσκεται πλησίον τους, ἀκόμη καί ὅταν στήν καρδία κατοικεῖ ἡ χάρη καί ὅταν αὐτή δοκιμάζει γλυκύτητα πνευματική καί ὅταν ἔχει ἀποκαλύψεις καί ὅταν μέ τήν χάρη καί τήν ἄσκηση τά μέλη της προσηλώνονται στόν Θεό καί βασιλεύει πλέον εἰρήνη σέ ὅλο τόν ἄνθρωπο (*Η* 6). Περιμένει τήν στιγμή πού θά βρεῖ τήν καρδία πρόσφορη στήν αἰχμαλωσία. Ἡ διαπίστωση αὐτή τοῦ Μακαρίου βασίζεται ὄχι μόνο στίς πληροφορίες του ἀλλά καί στίς προσωπικές του ἐμπειρίες. Ὁμολογεῖ ὅτι εἰσῆλθε καί ὁ ἴδιος στήν ἐλευθερία, ἀλλά λίγες φορές καί «μερικῶς», ὄχι σέ τέλειο βαθμό καί διαρκῶς... Ἡ ὁμολογία του ὑπογραμμίζει τόν ὀρθόδοξο ρεαλισμό του, πού δίνεται ὡς ἀπάντηση στούς ἰσχυρισμούς τῶν μεσσαλιανῶν γιά τέλεια καί διαρκή ἐλευθερία καί ἀπάθεια:

> «εἰ καί ἀναπαύεταί τις ἐν τῇ χάριτι καί εἰσέρχεται εἰς μυστήρια καί ἀποκαλύψεις καί εἰς ἡδύτητα πολλήν τῆς χάριτος, ὅμως καί ἡ ἁμαρτία σύνεστιν ἀκμήν (=ἀκόμη) ἔσω... Ἀκμήν δέ οὐδένα εἶδον ἐλεύθερον, ἐπειδή κἀγώ μερικῶς ἐν καιροῖς τισιν εἰσῆλθον εἰς ἐκεῖνο τό μέτρον καί οἶδα καταμαθών, πῶς οὐκ ἔστι τέλειος ὁ ἄνθρωπος» (*Η* 5).

Ἡ ἀπελευθέρωση ἀπό τά πάθη, ἡ ἀπάθεια, σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος «ἔρχεται εἰς τά μέτρα τοῦ πρώτου Ἀδάμ», τά ὁποῖα ὅμως ξεπερνάει καί τότε «ἀποθεοῦται» (*ΙΕ* 35 · *ΙΣΤ* 2). Καί αὐτό διότι ἡ ἀπάθεια, ὁ καθαρισμός τῆς καρδίας καί ὁ ἁγιασμός, προϋποθέτουν βέβαια τήν ἄσκηση, γίνονται ὅμως τελικά «διά τῆς μετουσίας τοῦ τελείου καί θεϊκοῦ Πνεύματος», κατά τήν ὁποία ἡ ψυχή παραδίδει τόν ἑαυτό της ὁλοκληρωτικά στόν Θεό (*ΜΕπ* 6):

> «...δεξαμένη ἡ ψυχή τόν Κύριον ἐν ἑαυτῇ καί κοινωνήσασα τῷ Πνεύματι αὐτοῦ, γένηται μετ' αὐτοῦ εἰς 'ἕν πνεῦμα' (*Α΄ Κορ*. 6, 17) καί ἀνακαινισμός καί ἀλλοίωσις τῆς καρδίας γένηται καί παθῶν κατάργησις καί σβέσις...» (*ΙΙΙ ΙΣΤ* 4/ *ΟΓ* 4).

Τό γεγονός τῆς «μετουσίας» αὐτῆς, πού ἐκφράζεται συχνά καί μέ τόν ὅρο «κοινωνία θείας φύσεως» (*ΟΓ* 6. *ΟΕ* 1), συνιστᾶ θεία ἐνέργεια, σημαίνει κατάσταση ὑψηλότερη ἀπό τήν ἀδαμική καί ταυτίζεται μέ τήν θέωση, πού βέβαια ἔχει πολλούς βαθμούς. Κεντρικό σημεῖο τῆς ἀσκήσεως εἶναι ἡ ἐπιμέλεια τοῦ σπουδαιότερου μέλους τῆς ψυχῆς, τῶν λογισμῶν, καί δή τοῦ διακριτικοῦ καί τοῦ διανοητικοῦ λογισμοῦ. Αὐτά γίνονται ἐκφραστές τῶν δαιμονικῶν δυνάμεων καί αὐτά, ἐφόσον φυλάσσονται, μποροῦν νά διακρίνουν τά «παρά φύσιν» πάθη καί κινήματα τῆς ψυχῆς, πού ἔφερε ἡ παρακοή, ἀπό τήν καθαρή φύση καί κατάσταση τῆς χάρης καί τῆς μετουσίας τοῦ Πνεύματος (*Δ* 1. *ΣΤ* 3. *ΜΒ* 3).

Ἡ ἄσκηση στόν Μακάριο ὡς θεολογική προϋπόθεση τῆς θεώσε-

ως γενικά καί τῆς κοινωνίας μέ τόν Θεό εἰδικά συνδέεται μέ τήν κάποια δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά συμβάλει ἐνεργά. Ἔτσι μιλάει γιά *«συνεργία»* τοῦ ἀνθρώπου, τήν ὁποία στηρίζει στήν «αὐτεξούσιον προαίρεσιν», τήν ὁποία διασώζει καί τήν ὁποία μπορεῖ νά δραστηριοποιήσει:

> «Οὕτως δέ ᾠκονόμησεν ἡ θεία χάρις, ἵνα ἰδίᾳ γώμῃ καί ἰδίῳ θελήματι καί πόνῳ καί ἀγῶνι τήν νοητήν αὔξησιν ἕκαστος προσλαμβάνει καθ' ὅσον πιστεύει καί καθ' ὅσον ἀγωνίζεται. Καί καθ' ὅσον ἀγαπᾷ καί καθ' ὅσον ἀγῶνι σωματικῷ καί ψυχικῷ... ἐκδίδωσι, τοσοῦτον καί τήν μετουσίαν τοῦ Πνεύματος εἰς τήν πνευματικήν ἄσκησιν τῆς ἀνακαινώσεως τοῦ νοός προσκτᾶται, χάριτι μέν καί δωρεᾷ θείᾳ τήν σωτηρίαν κομιζόμενος, πίστει δέ καί ἀγάπῃ καί ἀγῶνι αὐτεξουσίου προαιρέσεως τήν προκοπήν καί αὔξησιν ἐπί τό τέλειον μέτρον τῆς πνευματικῆς ἡλικίας δεχόμενος... οὔτε τό ὅλον διά τῆς θείας δυνάμεως καί χάριτος ἄνευ τῆς τοῦ ἀνθρώπου συνεργίας καί σπουδῆς τήν αὔξησιν τῆς προκοπῆς λαμβάνων, οὔτε τό ὅλον διά τῆς ἰδίας δυνάμεως καί σπουδῆς καί ἰσχύος ἄνευ τῆς συνεργίας καί βοηθείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τό τέλειον τοῦ Θεοῦ θέλημα καί τό τῆς ἐλευθερίας καί καθαρότητος μέτρον φθάσαι δυνάμενος» (*ΜΕπ* 5).

Μετουσία, κοινωνία καί ἀνάκραση μέ τήν ἐνυπόστατη χάρη τοῦ ἁγ. Πνεύματος «ἐν αἰσθήσει καί πληροφορίᾳ»

Τό γεγονός τῆς ἀπελευθερώσεως ἀπό τήν ἁμαρτία καί τῆς θεώσεως (δέν ἀναφέρει τόν ὅρο τοῦτον) χαρακτηρίζει ὡς μετουσία καί κοινωνία καί ἀνάκραση, ὅπως συνηθίζει καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πρᾶγμα πού δείχνει τήν σχέση τῶν δύο συγγραφέων. Συχνά ὅμως ἐξηγεῖ ὅτι, ἀφοῦ δέν ὑπάρχει κοινότητα φύσεως τοῦ Θεοῦ καί φύσεως τῆς ψυχῆς (*ΜΝ* 4), μετουσία γίνεται στήν *δύναμη* τοῦ Πνεύματος. Κοινωνία γίνεται στήν ἁγιότητα τοῦ Θεοῦ, στήν πνευματική του ἐνέργεια, δηλαδή στήν θεία χάρη μέ τήν ὁποία ἀνακρᾶται ἡ ψυχή:

> «Τοῦτ' ἔστιν ἀπό τῆς κοινωνίας καί ἀνακράσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (*Ε* 7. Βλ. καί *ΙΗ* 10).
>
> Ἡ ψυχή «κοινωνός θείας φύσεως γένηται, ἀνακραθεῖσα τῇ χάριτι...» (*ΙΙΙ ΙΣΤ* 6/*ΟΓ* 6).
>
> «Τόν δέ τρόπον τῆς μετουσίας καί μεταλήψεως ἀκριβῶς ὑποσημειωσάμενος ἐν πληροφορίᾳ γινομένης 'κατά τήν ἐνέργειαν', φησί, τῆς δυνάμεως 'αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτόν ἐκ νεκρῶν' (*Ἐφ.* 1, 19-20)» (*ΜΕπ* 11).
>
> «...τήν πλήρη τῆς θείας τοῦ Πνεύματος δυνάμεως ἄρρητον καί μυστικήν ἐν ἁγιασμῷ κοινωνίαν, ἐν καρδίαις ἁγίων ἐνεργουμένην» (13). «ἡ κοινωνία τῆς τοῦ Θεοῦ ἁγιότητος καί τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας» (*Μ* 2).

Ἡ χάρη ἤ ἡ δύναμη, στήν ὁποία μετέχει ἡ ψυχή, εἶναι πραγματική κι ἐνυπόστατη, εἶναι αὐτή, ἐξήγησε, μέ τήν ὁποία ἀναστήθηκε ὁ ἴδιος ὁ Κύριος. Τήν ταυτίζει μέ τήν προφητική ἐνέργεια, μέ τό φῶς πού κατηύγασε τόν Μωυσῆ, μέ τήν ἔλλαμψη καί τό θεῖο φῶς. Καί τήν ὁρίζει ὡς «καθ' ὑπόστασιν», γιά νά τονίσει τήν πραγματικότητα, τήν δραστικότητα καί τήν ἀποτελεσματικότητά της. Ἀκόμη διακρίνει ὁ Μακάριος δύο στάδια ἐλλάμψεως: αὐτό πού ταυτίζει μέ τήν ἀποκαλυπτική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἤ τόν φωτισμό τῆς γνώσεως (τῆς ἀλήθειας) καί αὐτό πού εἶναι διαρκές ὑποστατικό φῶς καί δύναμη στήν ψυχή, τήν ὁποία καταυγάζει ὁλόκληρη ὡς πῦρ καί ἥλιος, καί πού δηλώνει τήν ἀνάκραση:

> «Ἡ τοιαύτη, φησί, τοῦ Πνεύματος ἔλλαμψις, οὐχ οἷον νοημάτων μόνον ἀποκάλυψίς ἐστι καί φωτισμός χάριτος... ἀλλ' ὑποστατικοῦ φωτός ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καί διηνεκής ἔλλαμψις...» (*Περί ἐλευθερίας τοῦ νοός* 22).
> «Καί τῷ μακαρίῳ δέ Παύλῳ, φησί, τό ἐλλάμψαν ἐν τῇ ὁδῷ φῶς (*Πρξ*. 9, 3) οὐ νοημάτων τις καί γνώσεως φωτισμός ἦν, ἀλλά δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις...» (23).

Ὁ ἀπ. Παῦλος ἔδειξε ὅτι «δι' ἐνεργείας θείας» λαμβάνει «πεῖραν» τοῦ μυστηρίου τοῦ ὑποστατικοῦ φωτός, πού εἶναι περισσότερο καί πληρέστερο ἀπό τόν φωτισμό «τῶν νοημάτων» (21). Κάποιες ἀντιλήψεις καί ἰσχυρισμοί τῶν μεσσαλιανῶν γιά αἰσθητές ἐλλάμψεις καί φῶτα πού ἔβλεπαν, ὑποχρεώνει τόν Μακάριο νά προσγειώσει τό περιβάλλον του στήν ἁπτή ἐσωτερική πνευματική ἐργασία, πού μόνο ἄν εἶναι «ἐνυπόστατος», δηλαδή «ἐνέργεια θείας δυνάμεως», ἐλευθερώνει ἀπό τήν ἁμαρτία. Καί μόνο ἄν κανείς «αἰσθάνεται» μέσα του τήν ἐνέργεια τῆς θείας δυνάμεως, κοινωνεῖ μέ τήν θεία φύση (*III ΙΗ* 1/*ΟΕ* 10). Εἶναι φανερό, πώς, μή ἔχοντας τίς θεολογικές προϋποθέσεις νά ἐξηγήσει ἐδῶ τίς θεῖες ἐνέργειες, χρησιμοποιεῖ γι' αὐτές τούς ὅρους *ὑπόστασις, καθ' ὑπόστασιν, ἐνυπόστατος,* πού τότε οἱ καππαδόκες εἰσήγαγαν ὁριστικά γιά τά πρόσωπα τῆς ἁγ. Τριάδας. Ἐν τούτοις δέν εἶναι ἀνάγκη νά τόν παρεξηγήσει κανείς. Ὅπως δέν πρέπει νά παρερμηνεύσει καί τήν συχνή του ἔκφραση *«ἐν δυνάμει καί αἰσθήσει καί πληροφορίᾳ».* Μέ αὐτήν θέλει νά τονίσει τήν ἀσφαλή πεῖρα πού ζεῖ στήν καρδία του ὁ προσευχόμενος, νά τονίσει ὅτι ἔχει αἴσθηση σαφή καί πληροφορία ἐσωτερική τῆς θείας ἐνεργείας πού δρᾶ μέσα του και τόν ἀνακαινίζει:

> «ἐνεργείᾳ τινί θείου Πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καί ἐπισκιάζοντος τῇ ψυχῇ καί καρπούς ἀξίους τῆς χάριτος ἐπιδεικνυούσης ἐν δυνάμει καί αἰσθήσει καί πληροφορίᾳ καί τῇ τοῦ νοός ἀνακαινίσει καί ἀλλαγῇ καινῇ καί νέᾳ κτίσει κατά τόν ἔσω τῆς καρδίας ἄνθρωπον» (*III* 25, 6/*ΠΒ* 6).

> «Ἔστι δέ ἡ γεῦσις αὕτη (=τῆς θείας χάριτος) ἐνεργητική ἐν πληροφορίᾳ δύναμις Πνεύματος, διακονοῦσα ἐν καρδίᾳ» (*IE* 20).

Ἡ αἴσθηση καί πληροφορία εἶναι ἀποτέλεσμα πραγματικῆς ἀνακράσεως. Ἀλλά ὁ Μακάριος, διότι δέν παρακολουθεῖ ὅλη τήν θεολογία τῆς ἐποχῆς του καί διότι πρέπει νά τονίσει τήν ἀνάκραση τῆς χάρης μέ τήν ψυχή, καταφεύγει στίς πολύ ἐπικίνδυνες ἐκφράσεις, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ἡ χάρη ζυμώνεται καί φυσικά συνυπάρχει μέ τήν ψυχή «ὡς μία οὐσία»:

> «Ἡ μέν χάρις ἀδιαλείπτως σύνεστι καί ἐρρίζωται καί ἐζύμωται ἐκ νέας ἡλικίας καί ὡς φυσικόν καί πηκτόν ἐγίνετο τό συνόν τῷ ἀνθρώπῳ ὡς μία οὐσία...» (*H* 2).

Ἡ αἴσθηση τῆς χάρης στήν ψυχή εἶναι δυνατή ἕνεκα τῆς ἀγάπης τοῦ Κυρίου καί τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς, τήν ὁποία ὁρίζει ὡς «σῶμα λεπτόν» μέ ὑπόσταση καί χαρακτήρα. Ὅπως λοιπόν ἡ ψυχή, διότι εἶναι λεπτό σῶμα, περιέβαλε ὅλο τό ἀνθρώπινο σῶμα καί «συνεκράθη» μέ αὐτό, ἔτσι καί ὁ Χριστός σμικρύνεται καί σωματοποιεῖ γιά νά ἀνακραθεῖ καί νά περιβάλει τίς πιστές ψυχές. Στήν ἀνάκραση αὐτή τό ἀποτέλεσμα εἶναι «ἕν πνεῦμα», «ψυχή εἰς ψυχήν», «ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν» (*Περί ὑψώσεως τοῦ νοός* 6-7), χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὑποχρεωτικά κατάργηση τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, δηλαδή τῆς ψυχῆς.

Ἀδιάλειπτη προσευχή: εὐφροσύνη, φωτισμός, ἔλλαμψη

Τό νηπτικό ἔργο τοῦ μοναχοῦ ἐπιβλέπει ἀπαραίτητα πεπειραμένος ἀσκητής, στόν ὁποῖο καταφεύγει ὁ ἀρχάριος, διότι τό ἔργο ἐμφανίζει δυσκολίες καί περικλείει παγίδες. Αὐτά ἰσχύουν καί γιά τά ἀνώτερα πνευματικά στάδια, ὅταν στόν ἔσω ἄνθρωπο συμβαίνουν ἔκτακτα φαινόμενα φωτισμοῦ καί ἐλλάμψεων. Κορύφωμα καί ἀνακεφαλαίωση τοῦ νηπτικοῦ ἔργου εἶναι ἡ προσευχή πού προκόπτει καί γίνεται ἀδιάλειπτη. Ὁ ὅρος *ἀδιάλειπτος προσευχή* περιέχει καί προϋποθέτει κάθε εἴδους πρακτική ἄσκηση, ἀπό τήν παρθενία μέχρι τήν νηστεία, καί κάθε εἴδους ἀρετή, ὅπως τήν ἀγάπη, τήν χαρά, τήν πραότητα, τήν ταπείνωση, τήν διακονία, τήν ἐλπίδα, τήν πίστη, τήν ὑπακοή, τήν ἁπλότητα κ.ἄ. Ἀπό τήν κεφαλαιώδη ἀρετή τῆς προσευχῆς προκύπτουν οἱ ἄλλες πού καί αὐτές συνδέονται μεταξύ τους ὡς αἴτιο πρός αἰτιατό. Ἔτσι, τό *ἀδιαλείπτως* ἀφορᾷ τόν ὅλο ἀσκητικό ἀγώνα, τήν μέριμνα γιά τήν κάθαρση, τόν ἔρωτα τοῦ Κυρίου, τήν μνήμη τοῦ Κυρίου (*M* 1. *MEπ* 22· 23· 17).

Ἡ προσευχή ἕως ὅτου γίνει τέλεια, κατά τό δυνατόν, ἀδιάλειπτη ὅσο γίνεται, ἀκολουθεῖ μία τακτική (στάδια), πού δέν εἶναι πάντοτε ἡ ἴδια, δέν ἔχει ἰσχύ κανόνα καί ὁ Μακάριος ἀποφεύγει νά τήν περι-

γράψει μέ ἀκρίβεια καί συνέπεια. Ὁ ἔμπειρος ἀσκητής πρῶτα δίνει ἁπλή τροφή. Ὁ νέος ἀσκεῖται νά ἐμμένει στήν προσευχή, νά στρέφεται στόν Κύριο. Αὐτό εἶναι ἀπαραίτητο, διότι ὅσο τό ἀνθρώπινο πρόσωπο μένει προσηλωμένο στόν Κύριο, τόσο αὐτός ὡς καλός ζωγράφος ἐντυπώνει καί ζωγραφίζει τήν θεία εἰκόνα Του στόν ἄνθρωπο (*Λ* 4). Ἡ προσευχή γίνεται σέ σιωπή, ὄχι μέ κραυγές. Ὁ νοῦς πρέπει νά στέκει νηφάλιος καί προσηλωμένος στόν Θεό, γιά νά δέχεται ὅ,τι τοῦ χαρίζει ὁ Θεός. Ἡ κατάσταση αὐτή φέρνει τούς πρώτους καρπούς: ἡ καρδία του γεμίζει ἀπό πόθο γιά τά οὐράνια καί τά θεῖα, αἰσθάνεται κατάνυξη, ἀγάπη καί γλυκύτητα ἐσωτερική, ἀλλά ἡ ἐλευθερία του κάθε ἄλλο παρά τελεία εἶναι. Ἡ κατάσταση αὐτή αὐξάνει καί προκόπτει μέ διαρκέστερη προσευχή, μέ ἀγώνα ἐντονότερο, πού συμπορεύεται καί πραγματώνεται μέ αὐξημένη θεία χάρη.

Εἰρήνη ἐσωτερική

Ἡ δύναμη πού τό ἅγιο Πνεῦμα χαρίζει στόν προσευχόμενο διευρύνεται καί βαθαίνει. Τότε ἡ νηπτική ἐργασία παίρνει μορφή περισσότερο συγκεκριμένη. Ἐπιδιώκει τήν ἑνότητα τῶν δυνάμεων (ἤ μελῶν) τῆς ψυχῆς καί τήν ἑστίασή τους στήν καρδία. Ἡ θεία χάρη διδάσκει τόν νοῦ νά συνάγεται στήν καρδία καί νά κυριαρχεῖ στούς λογισμούς, ὥστε αὐτοί νά τόν ἀφήνουν ἀπερίσπαστο στήν προσευχή, νά προσεύχεται «ἀρεμβάστως». Ὁ προσευχόμενος τότε κυριολεκτικά προσεύχεται «δυνάμει Πνεύματος» (*III ΙΣΤ* 2/*ΟΓ* 2) καί ἡ ἐλευθερία του ἀπό τήν ἁμαρτία καί τά πάθη εἶναι γεγονός. Ἀποτέλεσμα τῆς καταστάσεως αὐτῆς εἶναι ἡ εἰρήνη σέ «ὅλα τά μέλη καί τήν καρδίαν». Ὅλος ὁ ἔσω κόσμος εἰρηνεύει, ἀφοῦ τά μέλη τῆς ψυχῆς εἰρηνεύουν καί ἀναφέρονται ἑνωμένα στόν Θεό. Ἡ ψυχή χαίρει ὡς ἄκακο παιδί γιά ὅλο τόν κόσμο, δέν κατακρίνει, ἔχει καθαρόν ὀφθαλμό νά βλέπει τά πάντα καί ἔχει διάθεση ν' ἀγαπᾶ ὅλους τούς ἀνθρώπους, πιστούς καί ἀπίστους (*Η* 6). Αὐτά σημαίνουν ἀνακαινισμό καί ἀλλοίωση τῆς καρδίας μέ τήν ἐνυπόστατη ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος (*III ΙΣΤ* 4/*ΟΓ* 4).

Ἰδιαίτερα ἡ αἴσθηση τῆς εἰρήνης καί τῆς ἀγάπης εἶναι γιά τόν προσευχόμενο ἀπόδειξη ὅτι ἐνεργεῖ στήν ψυχή του τό ἅγ. Πνεῦμα. Διότι μπορεῖ νά ἐνεργήσει παραπλανητικά καί ὁ δαίμονας, μπορεῖ αὐτός νά τοῦ παρουσιάσει φωτισμούς καί ἐλλάμψεις καί γνώσεις, ἀλλά ὁ δαίμονας ποτέ δέν φέρνει ἀγάπη καί εἰρήνη. Στήν κατάσταση αὐτή οἱ λογισμοί διακρίνουν τήν ἀγαθή φύση τῶν πραγμάτων καί ὁ ἔσω ἄνθρωπος ἔχει «αἴσθησιν» (*Ζ* 5). Μέ τόν ὅρο *αἴσθηση* δηλώνεται ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά συνειδητοποιεῖ, νά διακρίνει, νά βιώνει τήν εἰρήνη καί τήν ἀγάπη, τήν πνευματική του ἀλλοίωση καί τήν

παρουσία τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Πρόκειται γιά τό στάδιο πρίν ἀπό τόν καθαυτό φωτισμό.

Ἄρρητο φῶς καί φωτισμός

Μέ στέρεη πνευματική τροφή, πού συνεχῶς αὐξάνει, ὁ νοῦς τοῦ προσευχομένου χαριτώνεται περισσότερο, ἐθίζεται σταθερότερα στήν ἀδιάλειπτη μνήμη τοῦ Κυρίου, ἀποκτᾶ θεωρία ὄχι μόνο τῶν κτιστῶν ὄντων ἀλλά καί τῶν θείων πραγμάτων. Ἡ καρδία του πλημμυρίζει ἀπό τήν θεία ἐνέργεια, ἡ ψυχή του εὐφραίνεται ἀπερίγραπτα καί ὁ νοῦς του φωτίζεται φῶς γνώσεως. Φῶς πλημμυρίζει ὅλη τήν καρδία καί ὅλα ἔτσι στόν νοῦ γίνονται γνωστά καί θεατά, ἐνῶ ἡ γνώση του προχωρεῖ καί σέ θεῖα πράγματα. Στήν καρδία του καί σέ ὅλο τό εἶναι του αἰσθάνεται ὄχι μόνο ἄπλετο φῶς ἀλλά καί πῦρ (φωτιά) αὐξομειούμενο, πού τόν πυρώνει καί τόν καίει μέ ἄφατη γλυκύτητα καί λαμπρότητα. Τό φῶς τοῦτο εἶναι ἐνυπόστατη δύναμη τοῦ ἁγ. Πνεύματος, εἶναι μέρος τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς θείας δόξας, εἶναι ἡ πάγκαλλη θεία ὡραιότητα, πού καταυγάζει τήν ψυχή ὁλόκληρη, κυκλικά, σέ ὅλα τά μέρη της, σέ βάθος καί πλάτος, ὥστε ὅλη ἡ ψυχή νά εἶναι φῶς, ὅλη πρόσωπο, ὅλη δόξα, ὅλη πνεῦμα, ὅλη νέο κατασκεύασμα τοῦ Χριστοῦ, ὅλη κατοικητήριο τοῦ Χριστοῦ, ὅλη σέ πλήρη κοινωνία μέ τό ἅγιο Πνεῦμα, ἐλεύθερη.

Ὅταν πλέον ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί ἁρπάζονται ἀπό τά ἐγκόσμια πρός τά θεῖα, ὅταν φωτίζονται ἀπόλυτα καί φαιδρύνονται ἑνωμένοι μέ τήν ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος, τότε εἶναι δυνατό νά δοκιμάσουν ἀκόμα γλυκύτερο, «ἐνδότερον καί βαθύτερον καί ἀπόκρυφον φῶς» (*Η* 3). Τότε ἔχουμε τήν πανίερη ἔλλαμψη πού γίνεται φανερή καί στό ἴδιο τό σῶμα, παρουσιαζόμενο καί αὐτό «ἐν ἄλλῃ μορφῇ», φωτεινό καί λαμπρό, «θεοειδές», ἀκόμη καί ἐξωτερικά (*Περί ἐλευθερίας νοός* 25). Εἶναι ἡ ὥρα τῆς εἰσόδου τοῦ νοῦ σέ ἄδυτα μυστήρια τῆς θεότητας, ἡ ὥρα τῶν ἀποκαλύψεων, τῶν ἄρρητων πνευματικῶν θεωριῶν, τῶν ἀπόκρυφων μυστηρίων, ἡ ὥρα πού θεᾶται τήν ὑποστατική ἀλήθεια καί γνωρίζει ὅ,τι δέν μποροῦν νά γνωρίσουν οἱ ἄλλοι. Κι ἐδῶ προχωρεῖ ἀπό βάθος σέ βάθος, ἀπό θαυμαστά σέ θαυμαστά. Ὁ Θεός τοῦ ἐμπιστεύεται ὅλο καί περισσότερα. Ὁλόκληρος πλέον ὁ ἄνθρωπος, ψυχή καί σῶμα, πλέει καί λούεται στό φῶς, ἔτσι ὥστε ἡ ἐλευθερία του νά εἶναι πλήρης, ἀφοῦ καί τό σῶμα εἶναι πέρα ἀπό τήν κατάσταση πού θά μποροῦσε νά διαπράξει ἁμαρτία. Ἡ χαρισματική καί δυναμική αὐτή κατάσταση δέν διαρκεῖ. Κάποια στιγμή ὑποχωρεῖ, τό φῶς λιγοστεύει, ἡ εὐφροσύνη μικραίνει, τό θεῖο πῦρ μόλις πού γίνεται αἰσθητό. Τότε ὁ ἀσκητής ζεῖ μέ τήν μνήμη τῆς ἄφατης δωρεᾶς καί τήν ἐκζήτησή της. Ἀκόμη περισσότερο, τόν ἀσκητή μπο-

ρεῖ πάλι νά τόν ἐνοχλήσει ὁ δαίμονας, νά τόν θυμηθοῦν κάποια παλαιά του πάθη. Γι' αὐτό, διαβεβαιώνει ὁ Μακάριος ὅτι, παρ' ὅλες τίς πνευματικές ἀναβάσεις, τίς θεωρίες καί τίς ἐλλάμψεις, ὁ προσευχόμενος δέν ἀποκτᾶ τήν ὁριστική καί τέλεια ἐλευθερία του παρά μόνο στόν μέλλοντα αἰῶνα:

> «Κεφάλαιον δέ πάσης ἀγαθῆς σπουδῆς καί κορυφαῖον τῶν κατορθωμάτων ἐστίν ἡ τῆς προσευχῆς προσκαρτέρησις, δι' ἧς καί τάς λοιπάς ἀρετάς διά τῆς παρά Θεοῦ αἰτήσεως ὁσημέραι προσκτᾶσθαι δυνάμεθα» (*ΜΕπ* 21).
>
> «Δεῖ ἡμᾶς μή κατά ἔθος σωματικόν, μήτε κραυγῆς ἔθει, μήτε συνηθείᾳ σιωπῆς, μήτε κλίσεως γονάτων προσεύχεσθαι, ἀλλά νηφαλέως τῷ νῷ προσέχοντας προσδοκᾶν τόν Θεόν... ἡ ψυχή ὅλη δι' ὅλου ἀποδεδόσθω εἰς τήν πρός Κύριον αἴτησιν καί ἀγάπην, μή ρεμβομένη καί περιφερομένη τοῖς λογισμοῖς... Καί οὕτως αὐτός (=ὁ Κύριος) ἐπιλάμψει, ἀληθινήν διδάσκων αἴτησιν, διδούς εὐχήν καθαράν πνευματικήν» (*ΛΓ* 1-2).
>
> «Σπούδαζε ἐπισυνάγειν πάντοτε ἑαυτόν εἰς τό ἔργον καί εἰς τήν ζήτησιν καί εἰς πόθον Θεοῦ, ἐκεῖ ἐκτείνου καί ἐνθυμοῦ καί μελέτα, ὅπου τό σῶμα εὔχεται, ἤτοι βοῆς χρεία ἤ σιγῆς ἤ ὡσδηποτοῦν, μόνον νηφούσῃ καί προσεχούσῃ διανοίᾳ» (*ΙΙΙ ΙΓ* 4/*Ο* 4).
>
> «Ἕκαστος... ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ σπουδαζέτω καί ζητείτω παρά Θεοῦ ἀδιαλείπτως ἔχειν (=ἀγάπην καί φόβον Θεοῦ) καί διά τῆς συνεχοῦς, μᾶλλον δέ ἀδιαλείπτου, μνήμης <τοῦ> Κυρίου καί ἔρωτος οὐρανίου ταύτην ὁσημέραι κατά προκοπήν διά τῆς χάριτος ἐπαυξάνων προσκτάσθω» (*ΜΕπ* 17).
>
> «Ὥσπερ γάρ ὁ εἰκονογράφος προσέχει τῷ προσώπῳ τοῦ βασιλέως καί γράφει... τόν αὐτόν τρόπον καί ὁ ...Χριστός τοῖς... ἀτενίζουσι διά παντός πρός αὐτόν εὐθέως ζωγραφεῖ κατά τήν εἰκόνα αὐτοῦ ἐπουράνιον ἄνθρωπον· ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος, ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, τοῦ φωτός τοῦ ἀνεκλαλήτου, γράφει εἰκόνα οὐράνιον καί δίδωσιν αὐτῇ τόν καλόν καί ἀγαθόν αὐτῆς νυμφίον» (*Λ* 4).
>
> «Ἔστιν αἴσθησις καί ἔστιν ὅρασις καί ἔστι φωτισμός. Καί οὗτος ὁ ἔχων τόν φωτισμόν μειζότερός ἐστι τοῦ ἔχοντος τήν αἴσθησιν... Πλήν ἄλλο ἐστίν ἀποκάλυψις, ὅτι πράγματα μεγάλα καί μυστήρια Θεοῦ ἀποκαλύπτεται τῇ ψυχῇ» (*Ζ* 5).
>
> «Πολλοῖς δέ καί ποικίλοις τρόποις τῆς χάριτος κατά προκοπήν καί αὔξησιν καί χρονικῇ παρατάσει εἰς τά τέλεια μέτρα τῆς καθαρότητος ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος καταξιοῖ ἐλθεῖν ψυχάς τάς ὑπηκόους αὐτῇ κατά πάντα... Εἰς τούς προσευχομένους ἐν ταῖς ἀρχαῖς δίδωσι τροφήν γάλακτος πνευματικήν, γλυκύτητος καί πόθου ἐπουρανίου μεστήν ἐν τῇ καρδίᾳ... Εἶτα κατά προκοπήν καί αὔξησιν τῆς ψυχῆς ἀνακαινιζομένης στερεωτέραν τοῦ πνεύματος δίδωσι τροφήν, ἅμα τε καί αἱ τῆς χάριτος πτέρυγες (τοῦτ' ἔστιν ἡ δύναμις τοῦ Πνεύματος) προκοπτούσης ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις τῆς ψυχῆς

αὐξάνονται ἐν αὐτῇ. Εἶτα διδάσκει ἡ θεία χάρις... τήν διάνοιαν ἵπτασθαι πρῶτον μέν περί τήν νοσσιάν (=φωλεάν) τῆς καρδίας, ἤτοι τῶν λογισμῶν (τοῦτ' ἔστιν ἀρεμβάστως κατά Θεόν εὔχεσθαι δυνάμει Πνεύματος). Εἶτα ὅσῳ τροφήν στερεωτέραν τοῦ Πνεύματος τῆς θεότητος λαμβάνει, τοσούτῳ καί ἵπτασθαι δύναται μειζόνως καί ἀνωτέρως ὑπό τοῦ Πνεύματος ὁδηγουμένη καί διαβασταζομένη. Ἐπάν δέ λοιπόν ἀνδρωθῇ... ἀπό βουνοῦ εἰς βουνόν καί ἀπό ὄρους εἰς ὄρος (τοῦτ' ἔστιν ἀπό τοῦ κόσμου τούτου εἰς τόν ἄνω κόσμον καί ἀπό τοῦ αἰῶνος τούτου εἰς τόν μακάριον καί ἄφθαρτον καί ἄπειρον αἰῶνα) εὐκόλως ὁ νοῦς ἵπταται ἐν πολλῇ ἀμεριμνίᾳ καί ἀναπαύσει ὑπό τῶν πτερύγων τοῦ Πνεύματος βασταζόμενος καί ὁδηγούμενος 'εἰς ὀπτασίας καί ἀποκαλύψεις' μυστηρίων ἐπουρανίων καί εἰς θεωρίας πνευματικάς ἀρρήτους, ὥσπερ γλῶσσα σαρκός λαλῆσαι οὐ δύναται» (*III ΙΣΤ 2/ΟΓ* 2).

«...ψυχή γάρ ἡ καταξιωθεῖσα κοινωνῆσαι τῷ Πνεύματι τοῦ φωτός αὐτοῦ καί καταληφθεῖσα ὑπό τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ, ἑτοιμάσαντος αὐτήν ἑαυτῷ εἰς καθέδραν καί οἰκητήριον, ὅλη φῶς γίνεται καί ὅλη πρόσωπον καί ὅλη ὀφθαλμός... ὥσπερ πῦρ, αὐτό τό φῶς τοῦ πυρός, ὅλον ὅμοιον αὐτῷ ἐστί... οὕτω καί ἡ ψυχή ἡ καταληφθεῖσα τελείως ὑπό τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτός τοῦ προσώπου Χριστοῦ...» (*Α* 2).

«Εἰσέρχεταί τις κλῖναι γόνυ καί ἡ καρδία πληροῦται τῆς θείας ἐνεργείας καί εὐφραίνεται ἡ ψυχή μετά τοῦ Κυρίου ὡς νύμφη μετά νυμφίου... Καί συμβαίνει ὅτι, ἀσχολούμενος οὗτος (=ὁ ἀσκητής) πᾶσαν ἡμέραν, ἐν μιᾷ ὥρᾳ δίδωσιν ἑαυτόν εἰς εὐχήν καί ἁρπάζεται εἰς προσευχήν ὁ ἔσω ἄνθρωπος, εἰς ἄπειρον βάθος ἐκείνου τοῦ αἰῶνος ἐν ἡδύτητι πολλῇ, ὥστε ξενίζεσθαι τόν νοῦν ὅλον, ὄντα μετέωρον καί ἡρπασμένον ἐκεῖ, ὥστε κατ' ἐκεῖνον τόν καιρόν λήθην ἐγγενέσθαι τοῖς λογισμοῖς τοῦ φρονήματος τοῦ ἐπιγείου, διά τό μεστωθῆναι τούς λογισμούς καί αἰχμαλωτισθῆναι εἰς τά θεῖα καί ἐπουράνια...» (*Η* 1).

«Ποτέ μέν πλέον ἐκκαίεται καί ἅπτεται τό (=θεῖον) πῦρ (=εἰς τήν καρδίαν), ποτέ δέ ὡς μαλθακώτερον καί πραΰτερον. Καί αὐτό τό φῶς κατά καιρούς τινας πλέον ἐξάπτεται καί λάμπει, ποτέ δέ ὑποστέλλεται καί στυγνάζει. Καί αὕτη ἡ λαμπάς (=ἡ ψυχή) πάντοτε καιομένη καί λάμπουσα, ὅταν φαιδρυνθῇ πλέον, ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ· αὖθις δέ κατ' οἰκονομίαν ἐνδίδωσι, καίτοι συνόν τό φῶς ἀμβλύτερόν ἐστιν» (*Η* 2).

«Ἐν ἄλλῳ δέ καιρῷ αὐτό τό φῶς ἐν τῇ καρδίᾳ φαῖνον ἤνοιγε τό ἐνδότερον καί βαθύτερον καί ἀπόκρυφον φῶς, ὥστε ὅλον τόν ἄνθρωπον καταποθέντα εἰς ἐκείνην τήν γλυκύτητα καί θεωρίαν μηκέτι ἔχειν ἑαυτόν... ὥστε τόν ἄνθρωπον κατ' ἐκεῖνον τόν καιρόν ἐλευθερωθέντα φθάσαι εἰς τά τέλεια μέτρα καί εἶναι καθαρόν καί ἐλεύθερον ἐκ τῆς ἁμαρτίας. Ἀλλά μετά ταῦτα ὑπέστειλεν ἡ χάρις καί ἦλθε τό κάλυμμα τῆς ἐναντίας δυνάμεως· φαίνεται δέ πως μερικῶς καί ἔστη εἰς ἕνα βαθμόν κατώτερον τῆς τελειότητος» (*Η* 3).

«... τῶν μέν οὖν ἁγίων ἡ θεοειδής τοῦ Πνεύματος εἰκών ἀπό τοῦ νῦν ἔνδον, ὥσπερ ἐντυπωθεῖσα, καί τό σῶμα θεοειδές ἔξω καί οὐράνιον ἐπεργάσεται» (*Περί ἐλευθερίας νοός* 25).

ΕΡΓΑ

Λόγοι 64 *(Συλλογή I)*. Ἡ ἐκτενέστερη καί λιγότερο γνωστή ἀπό τίς συλλογές. Ὁ 1ος *Λόγος* ταυτίζεται μέ τήν περίφημη *Μεγάλη Ἐπιστολή*, γιά τήν ὁποία βλ. παρακάτω, καί ὁ 40ός ἐπίσης εἶναι *Ἐπιστολή*. Ὁ 62ος 1-22 βρίσκεται στά ἔργα τῶν Κλήμη Ἀλεξανδρέα καί Μαξίμου Ὁμολογητῆ (*GCS* 17 [1969] 221-223) καί ἄρα εἶναι νόθος.

H. BERTHOLD, Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vat. Gr. 694 (B). 1. Teil: Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2-29 (*GCS* 1973). 2. Teil: Die Logoi B 30-64 (*GCS* 1973).

Ὁμιλίαι πνευματικαί 50 (*Συλλογή II*). Ἡ γνωστότερη καί πιό φροντισμένη συλλογή.

PG 34, 449-822. H. DÖRRIES-E. KLOSTERMANN-M. KRÖGER, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, Berlin 1964. *ΒΕΠ* 41, 145-355. Καί λαϊκοοικοδομητικές ἑλληνικές ἐκδόσεις, ὅπως ἡ «ἐπιμελείᾳ» Σπυρ. Ζέρβου: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Ὁμιλίαι πνευματικαί*, πάνυ πολλῆς ὠφελείας πεπληρωμέναι..., Βενετία 1857. Ὁμιλίες τῆς συλλογῆς ἐκδόθηκαν ἀπό τον J. S. Assemani ὡς ἔργα Ἐφραίμ τοῦ Σύρου: W. STROTHMANN, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, Wiesbaden 1981 [δακτυλογραφημένες].

Λόγοι 43 *(Συλλογή III)*. Ἀπό αὐτούς 15 περιέχονται στήν *Συλλογή II* καί 8 στήν *Συλλογή I*. Ἐκδόθηκαν γιά πρώτη φορά τό 1961.

E. KLOSTERMANN-H. BERTHOLD, Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III, Berlin 1961. *ΒΕΠ* 42, 35-142. V. DESPER: *SCh* 275, σσ. 72-346.

Μεγάλη Ἐπιστολή. Σπουδαῖο νηπτικοασκητικό κείμενο σέ μορφή πραγματείας. Ὁ ἐκδότης της W. Jaeger τήν θεωρεῖ ἐξαρτώμενη ἀπό τό ἐργίδιο *«Περί τοῦ κατά Θεόν σκοποῦ»* τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ἐνῶ ὁ R. Staats ὑποστήριξε ἀρκετά πειστικά, φρονοῦμε, ὅτι ὁ Γρ. Νύσσης διασκεύασε τήν παροῦσα *Ἐπιστολή*, πού μέρος της βρίσκεται στήν μακαριανική *Ὁμιλία 40 (Συλλογή II)*. Ὁ Μακάριος ἐδῶ ὑπερασπίζεται τόν ἀσκητισμό τῶν κύκλων του καί ἀπαλείφει τίς παρεκκλίσεις τους.

PG 34, 409-442. W. JAEGER, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954, σσ. 233-302. *ΒΕΠ* 42, 143-177. Makarios/Symeon, Epistola Magna, hrsg. von R. STAATS, Göttingen 1984.

Ὁμιλίαι 7. Δύο χειρόγραφα τῆς *Συλλογῆς II* περιέχουν ἀσύνδετες καί 7 *ὁμιλίες*, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ 2 καί ἡ 5 βρίσκονται στήν *συλλογή* III, ἐνῶ οἱ

1, 3 καί 5 στήν *ἀραβική συλλογή*. Ἡ 4 εἶναι τά κεφ. 47 καί 48 τῆς *Λαυσαϊκῆς ἱστορίας* τοῦ Παλλαδίου καί ἡ 7 ταυτίζεται μέ τήν *Ἐπιστολή* 8 τοῦ Ἀμμωνᾶ (*CPG* II 2380.2): G. L. Marriot, Macarii Anecdota Seven unpublished Homilies of Macarius, Harvard Univ. Press 1918. *ΒΕΠ* 42, 11-34.

Λόγοι 26 (*Συλλογή IV*). Ὅλοι περιέχονται στήν *συλλογή I* (Λόγοι 64).

Πραγματεῖαι (ἤ Λόγοι) 7. *Περί φυλακῆς καρδίας* (εἶναι ἀποσπάσματα ἀπό τήν *συλλογή* I). *Περί τελειότητος, Περί προσευχῆς, Περί ὑπομονῆς, Περί ὑψώσεως τοῦ νοός, Περί ἀγάπης* καί *Περί ἐλευθερίας νοός*. Οἱ πραγματεῖες 2-7 εἶναι ἀποσπάσματα τῆς *Συλλογῆς IV*, πού περιέχεται στήν Συλλογή I, καί παρουσιάζονται ἐπίσης μέ τήν μορφή 150 *Κεφαλαίων: PG* 34, 821-968. *ΒΕΠ* 42, 179-252. Ὑπάρχουν ἀνέκδοτες καί ἄλλες συναγωγές ἀποσπασμάτων ἀπό ὁμιλίες μακαριανικές.

Μεταφράσεις. Ἐνωρίς τά μακαριανικά ἔργα μεταφράστηκαν ἤ διασκευάστηκαν σέ ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, κοπτική, ἀραβική, ἀρμενική, γεωργιανή, αἰθιοπική) καί στήν σλαβική. Ἡ ἔρευνά τους εἶναι ἀκόμη στήν ἀρχή, ἀλλά γνωρίζουμε ὅτι κείμενα τῶν μεταφράσεων αὐτῶν ἀπουσιάζουν ἀπό τίς ἑλληνικές συλλογές καί ἄρα εἶναι κατά τεκμήριο νόθα. Σημειώνουμε μόνο ὅτι παλαιότερη μετάφραση εἶναι ἡ συριακή, πού ἔγινε τό 534 (ἐκδίδεται ἀπό τόν W. Strothmann, Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Teil 1 [Syrischer Text] und Teil 2 [γερμανική μετάφραση], Wiesbaden 1981), ἐνῶ μεγαλύτερη σημασία ἔχει ἡ ἀραβική (σέ χρήση κοπτῶν) *Συλλογή (IV)*, πού ἀποδίδεται στόν Συμεών Στυλίτη καί περιέχει τμήματα τῶν ἑλληνικῶν *Συλλογῶν I, II* καί *III*. Τά κείμενα τῆς *IV* μετέφρασε στήν γερμανική ὁ W. Strothmann, Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut, Wiesbaden 1975. Βλ. *CPG* II 2420-2427.

ΕΥΠΡΕΠΙΟΣ ΠΑΛΤΟΥ. Ὁ Σεβῆρος, μονοφυσίτης ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας (513-518), στό ἔργο του *Contra additiones Juliani* (ἐπισκόπου Ἁλικαρνασσοῦ) ἀναφέρει ὑπομνήματα *Contra Adelphios* μεσσαλιανοῦ, τόν ὁποῖο προσπάθησε νά κερδίσει στήν ὀρθοδοξία ὁ Φλαβιανός Ἀντιοχείας (380-403). Στό *Κατά Ἀδελφίου* τοῦτο ὑπόμνημα ὁ Σεβῆρος βρῆκε χωρίο 6-7 ἀράδων κάποιου Εὐπρεπίου ἐπισκόπου Πάλτου (δυτικά τῆς Λαοδίκειας στήν Συρία). Τό χωρίο ἀνῆκε σέ εἶδος ἐκθέσεως τῶν μεσσαλιανικῶν ἀντιλήψεων καί ἀπευθυνόταν πρός τόν Παυλῖνο Ἀντιοχείας (+388;). Προφανῶς ὁ Εὐπρέπιος ἐναντιώθηκε στούς μεσσαλιανούς παράλληλα μέ τόν συντάκτη τῶν *Μακαριανικῶν* ἔργων, μέ τά ὁποῖα ὅμως δέν γνωρίζουμε ἄν εἶχε κάποια σχέση. Ἔκδοση: R. Hespel: *COSCO* 295 (1968) 34, ὅπου τό συριακό κείμενο, καί *COSCO* 296 (1968) 28-29, ὅπου γαλλική του μετάφραση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστορικοφιλολογικά-σχέση μέ τόν μεσσαλιανισμό:

L. VILLECOURT, La date et l' origine des "Homélies spirituelles" attribuées à Macaire: *Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* Bruxelles 1920, σσ. 250-258. Βλ. καί *Mu* 35(1922)203-212. A. WILMART, L' origine veritable des Homélies pneumatiques: *RAM* 1 (1920) 361-377. K. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κρίσις περί τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου: *ΕΕΒΣ* 1 (1924) 86-92. M. KMOSKO, Liber Graduum. E codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis edidit (Patrologia Syriaca 1/3), Paris 1926. F. DÖRR, Diadochos von Photike und die Messalianer..., Freiburg im Br. 1937. H. DÖRRIES, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen "Makarios"-Schriften (*TU* 55, 1), Leipzig 1941. E. KLOSTERMANN, Symeon und Macarius. Bemerkungen zur Texgestalt zweier divergierender Überlieferungen, Berlin 1944. R.A. KLOSTERMANN, Die slavische Überlieferung, der Makarios-Schriften, Göteborg 1950 (ἐδῶ καί ὅλη ἡ παλαιά ρωσική βιβλιογραφία). H. DÖRRIES, Christlicher Humanismus und Mönchische Geist-Ethik: *ThLZ* 79 (1954) 643-656. A. KEMMER, Gregor von Nyssa und Ps. Makarios. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik: *Antonius Magnus Eremita* (ἐκδ. *Studia anselmiana* 38), Roma 1956, σσ. 268-282. J. GRIBOMONT, Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineur: de Gangres au messalianisme: *SP* 2 (1957) 400-415. A. KEMMER, Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius: *RB* 72 (1962) 278-306. U. SCHULTZE, Das Verhältnis der "geistlichen Homilien" des Ps.-Makarios zu den übrigen Schriften Symeons von Mesopotamien, Göttingen 1962 (δακτυλογραφημένη διατριβή). E. BENZ, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus..., Mayence 1963. G. QUISPEL, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius: *VC* 18 (1964) 226-235. A. BAKER, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas: *VC* 18 (1964) 215-225. A. F. J. KLIJN, Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregor of Nyssa's "De Instituto christiano" and Macarius' "Epistula Magna": *VC* 19 (1965) 164-168. J. KIRCHMEYER, Les 50 Homélies spirituelles de Macaire: *RAM* 41 (1965) 191-195. H. DÖRRIES, Κυκλοφόρησε διάφορες σχετικές μελέτες στόν τόμο του *Wort und Stunde,* I: Gesammelte Aussätze zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966. A. BAKER, Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa: *VC* 20 (1966) 227-234. G. QUISPEL, Macarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Ἡ γνησιότης τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Συζήτησις ἑλλήνων λογίων τοῦ 18 αἰ.: *Θεολογικόν συμπόσιον. Χαριστήριον* εἰς Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1967, σσ. 191-214. R. STAATS, Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa "In suam ordinationem": *VC* 21 (1967) 165-179. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gregor von Nyssa und die Messalianer, Berlin 1968. E. A. DAVIDS, Eine Illustration zur Textüberlieferung des Corpus Macarianum: *BZ* 61 (1968) 10-18. G. J. M. BARTELINK, Texts parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana: *VC* 22 (1968) 128-136. E.A. DAVIDS, Von der Anonymität zur Pseudonymität. Der Liber Graduum und das Corpus Macarianum: *ZDMG* Suppl. I, 17 (1969) Teil 2, σσ. 375-379. A. BAKER, Syriac and the scriptural quotations of Pseudo-Macarius: *JThS* 20 (1969) 133-149. R. STAATS, Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur: W. Eltester (ἐκδότης), *Christentum und Gnosis,* Berlin 1969, σσ. 98-115. R. DRAGUET, Paralleles macarien syriaques des Logoi I et III de l' Ascéticon Isaïen syriaque: *Mu* 83 (1970) 491-496. J. MEYENDORFF, Messalianism or antimessalianism? A fresh look at the Macarian problem: *Kyriakon,* (Τιμητικός Τόμος εἰς J. Quasten),II, Münster 1971, σσ.585-590. J. GRIBOMONT, Le dossier des origines du messalianisme: *Epektasis.* Mélanges... au cardinal J. Daniélou, Paris 1972, σσ. 611-625. A. VÖÖBUS, On the historical importance of the legacy of Pseudo-Macarius. New observations about its syriac provenance, Stockholm 1972. J. LEROY,

Expérience de Dieu et cénobitisme primitif: *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, La Pierre-qui-Vire 1973, σσ. 117-123. J. GRIBOMONT, Les succés littéraires des Pères grecs et les problèmes d' histoire des textes: *SEJG* 22 (1974/5) 23-49 (καί γιά μακαριανικά ἔργα). G. QUISPEL, A apocryphal variant in Macarius: *OLP* 6/7 (1975) 487-492. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Macarius and the Diatessaron of Tatian: *A Tribute to Arthur Vööbus-Studies in early Christian literature...*, Ed. by Robert Fischer, Chicago 1977, σσ. 203-210. A. DE VOGÜÉ, La Vita Pachomii Junioris... Ses rapports avec la Règle de Macaire...: *StMe* 20 (1979) 535-553. W. STROTHMANN, Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon, Wiesbaden Harrassowitz 1981. H. BERTHOLD, Die Ursprunglichkeit literarischen Einheiten im Corpus Macarianum: F. Paschke (ἐκδότης), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU)*, Berlin 1981, σσ. 61-76. R. STAATS,Makarios-Symeon, Epistula Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De instituto christiano, Göttingen 1984. TH. IHNKEN, Zum 13. Kapitel des Grossen Briefes des Makarios/Symeon: *ZKG* 97 (1986) 79-84.

Θεολογία νηπτική:

J. STOFFELS, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908. J. STIGLMAYR, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten..., Innsbruck 1912. Βλ. καί *ZKTh* 49 (1925) 244-260. J. PACHEU, L' expérience mystique de Macaire l' Egyptien: *Revue de Philosophie* 20 (1920) 109-136. K. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κρίσις περί τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου: *ΕΕΒΣ* 1 (1924) 86-92. Ι. ΠΟΠΟΒΙΤΣ, Τό πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καί τῆς γνώσεως κατά τόν ἅγιον Μακάριον τόν Αἰγύπτιον, Ἀθήνα 1926 (καί τό 1985 μέ τίτλο: Ὁδός θεογνωσίας). H. GRAEF, La doctrine spirituelle des homélies attribuées à Macaire: *VSS* 1 (1948) 455-468. H. URS VON BALTHASAR, La gloire et la croix..., Paris 1965, σσ. 223-239. A. LEVASTI, La Doctrina dello Pseudo-Macario...: *Rivista di ascetica e mistica* 38 (1969) 141-159. E. A. DAVIDS, Das Bild von Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, Salzburg-München 1968. J. RAASCH, The monastic concept of purity of heart and its sources: V. Symeon-Macarius...: *StMon* 12 (1970) 7-41. K. T. WARE, The sacrament of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk: *SP* 10 (1970) 441-452. V. DESPREZ, Les citation de Rom. 1-8 dans des "Homélies" macariennes: *Parole de l' Orient* 3 (1972) 75-103 καί 197-240. O. HESSE, Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien. Untersuchung und Vergleich ihrer Lehren zu Taufe und zur Askese (διατριβή), Göttingen 1973. J.-PH. HOUDRET, L' expérience de l' Esprit Saint dans les Homélies de Macaire: *Carmel* 23 (1975) 43-58. A. P. CLASKSON, Christ and the Christian in the writings of Pseudo-Macarius..., Rom 1977. H. DÖRRIES, Die Theologie des Macarius-Symeon, Göttingen 1978. H. BERTHOLD, Makarios und seine Hörer. Methodische Beobachtungen an antignostischer/antimanichäischer Literatur: P. Nagel (ἐκδ.), *Studien zum* Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Halle 1979, σσ. 229-239. Ι. ΚΟΡΝΑΡΑΚΗ, Νοῦς «ἐν τάφῳ». Ψυχολογική θεώρησις τῆς Α' παραγράφου τοῦ Λόγου τοῦ Μακαρίου «Περί ἐλευθερίας τοῦ νοός»: *ΕΕΘΑ* 24 (1979/80) 347-372. W. STOELLGER, Gnade und Willensfreiheit nach Makarios/Symeon: F. Lilienfeld-E. Mühlenberg (ἐκδότες), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche...*, Erlangen Theol. Fakultät 1980, σσ. 63-68 καί 106-112. W. STROTHMANN (ἐκδότης), Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Μνημονεύουμε τίς ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις, πού περιλαμβάνονται στό συλλογικό τοῦτο ἔργο: J. MARTIKAINEN, Das Böse in den Schriften des Syrers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum, σσ. 36-46· J. THURÉN, Makarios/Symeon als Ausleger der Heiligen Schrift, σσ. 72-84· H. HEINO, Die Homilien des Makarius und die finnische Beterbewegung, σσ. 343-354· R. STAATS, Messalianerforschung und Ostkirchenkunde, σσ. 47-71. E. G.

MATSAGOURAS, Moral Development and Education...: *Θεολογία* 51 (1980) 833-870, 52 (1981) 550-570 καί 895-938 (σύγκριση παιδαγωγικών θεωριῶν μέ ἀντιλήψεις Μακαριανικῶν ἔργων). J. E. GOEHRING, Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition: *Mu* 95 (1982) 241-310. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irénikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. V. DESPREZ, "Plérophoria" chez le pseudo-Macaire: plénitude et certitude en pays grecs: *Collection Cistertienne* 46 (1984) 89-111. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De s. Antoine à s. Basil..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 251-259.

91. ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ Ο ΝΕΟΑΡΕΙΑΝΟΣ

α. Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ
β. Διαταγαί Ἀποστόλων
γ. Ἀποστολικοί κανόνες
δ. Ἐπιστολαί ψευδο-Ἰγνατίου

Στήν ἐποχή τοῦ 355-380 περίπου ἤκμασε κι ἔδρασε ὁ νεοαρειανός Ἰουλιανός. Ἔζησε μᾶλλον στήν Ἀντιόχεια, ἀναμίχτηκε μέ δικό του σιωπηρό τρόπο στίς θεολογικές συζητήσεις τῆς ἐποχῆς κι ἔγινε ὑπομνηματιστής, συμπιλητής καί φαλκιδευτής ἐκκλησιαστικῶν κειμένων. Γνώριζε τήν ἑρμηνευτική παράδοση τῆς Ἀλεξάνδρειας καί τῆς Ἀντιόχειας, τήν κανονιστική γραμματεία τῆς Ἐκκλησίας καί τόν τρόπο νά κυκλοφορεῖ τίς ἀπόψεις του μέσω κειμένων του πού δέν ἀναφέρουν τό ὄνομά του. Θεολογικά ἦταν τοποθετημένος μέ τούς νεοαρειανούς (Ἀέτιο, Εὐνόμιο) ἤ τό λιγότερο κινήθηκε μεταξύ αὐτῶν καί τῶν *ὁμοίων*. Γιά τήν ζωή του δέν γνωρίζουμε τίποτα, οὔτε μποροῦμε νά τόν ταυτίσουμε μέ ἄλλον σύγχρονό του Ἰουλιανό.

Τό ὄνομα τοῦ Ἰουλιανοῦ βρίσκεται στίς ἑρμηνευτικές *Σειρές* στόν *Ἰώβ*. Ταυτίζοντας μ' εὐκολία τό πλῆθος ἑρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων, πού φέρουν τό ὄνομα τοῦτο, μέ τό ἀνώνυμα παραδιδόμενο στά χειρόγραφα (Paris gr. 454 καί 169) ὑπόμνημα στόν *Ἰώβ*, ἔχουμε τόν συντάκτη τοῦ τελευταίου, πού ἀπό παρανόηση εἶχε θεωρηθεῖ ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ Ἁλικ(αρνασσέα) ἤ τοῦ Ὠριγένη. Ὁ D. Hagedorn, βάσει τῶν παραπάνω χειρογράφων καί τῶν *Σειρῶν*, ἐξέδωκε κριτικά (1973) τό ὑπόμνημα τοῦτο καί μέ συγκριτική μελέτη στερέωσε τήν παλαιότερη ὑπόθεση ὅτι ὁ συντάκτης του Ἰουλιανός ταυτίζεται μέ τόν ἀνώνυμο συμπιλητή τῆς κανονιστικῆς συλλογῆς *Διαταγαί τῶν Ἀποστόλων*, ὅπως καί μέ τόν ἀνώνυμο συντάκτη τῶν λεγόμενων *ἐκτενῶν ψευδο-ιγνατιανῶν Ἐπιστολῶν*. Πράγματι τά παράλληλα χωρία στά κείμενα αὐτά εἶναι πολλές φορές ἐντυπωσιακά. Τό ἴδιο παρατηρεῖται καί γιά θεολογικά σημεῖα τους. Ἑπομένως ἡ πρόταση τοῦ

Hagedorn εἶναι δικαιολογημένη καί μᾶς ὑποχρεώνει νά περιλάβουμε τά τρία κείμενα στό παρόν κεφάλαιο. Τό ἀσθενές σημεῖο τῆς προτάσεως εἶναι ἡ ἔλλειψη κοινῆς γιά τά τρία ἔργα ὁρολογίας, κάτι πού ἴσως ἐξηγεῖ ὁ συμπιληματικός χαρακτήρας τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Ἰουλιανοῦ σέ ὑλικό παλαιότερο. Διατυπώθηκε ἀκόμα ἡ μή εὐλογοφανής ὑπόθεση ὅτι τά τρία κείμενα συμπιλήθηκαν σέ ὀργανωμένο ἐργαστήριο κατασκευῆς ψευδεπιγράφων, ὅπου ἐργαζόταν ὁλόκληρη ὁμάδα εἰδικῶν μέ κάποιον ἐπικεφαλῆς (M. Metzger).

Ὑπόμνημα εἰς τόν Ἰώβ. Κείμενο μεγάλης σημασίας, κυρίως διότι, φαίνεται, εἶναι τό πρῶτο σωζόμενο ὑπόμνημα τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας στόν *Ἰώβ*. Ὁ Ἰουλιανός, ἀκολουθώντας τήν ἀλεξανδρινή ἑρμηνευτική παράδοση καί γνωρίζοντας τήν ἀντιοχειανή, ἔγινε πρωτοπόρος τῆς ἑρμηνείας τοῦ *Ἰώβ*, χρησιμοποιώντας μάλιστα τό κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ, πού ἐπικρατοῦσε στήν Μικρασία καί τήν Ἀντιόχεια. Μέ τά μεταγενέστερα σχετικά ὑπομνήματα τοῦ Διδύμου, τοῦ Ὀλυμπιοδώρου καί τοῦ Χρυσοστόμου δέν ἔχει σχέση τό ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ. Ἀλλά καί οἱ συγκεκριμένες πηγές του, ἄν εἶχε, μᾶς εἶναι ἄγνωστες. Στό ἔργο δέν γίνονται ἀναφορές στίς θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Μερικές φράσεις του ὅμως στά κεφάλαια 37, 22-23 καί 38, 27-29 προδίδουν τήν θεολογική του τοποθέτηση. Ἡ προβληματική του σχετικά μέ τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα εἶναι σχεδόν ὅμοια μ' ἐκείνη τοῦ Ἀετίου καί τῶν *ὁμοίων*. Ὁ Υἱός δέν εἶναι ὁμοούσιος, οὔτε ὁμοιούσιος, δέν ἔχει μετουσία στήν φύση τοῦ Πατέρα, ἐφόσον αὐτός εἶναι ἀπαθής καί μέ τήν γέννηση θά πάθαινε τροπή. Τό ἰδιαίτερο ἐπιχείρημά του, γιά νά τονίσει τήν μοναδικότητα τοῦ Υἱοῦ, εἶναι ὅτι μόνος ὁ Υἱός γεννήθηκε «ἀμεσιτεύτως» καί γι' αὐτό εἶναι «ἄτρεπτος» καί «ἄφθαρτος» σέ ἀντίθεση μέ τά κτίσματα, πού προῆλθαν μέ τήν μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ καί γι' αὐτό εἶναι τρεπτά-κτιστά. Τό ἴδιο ἐπιχείρημα βρίσκουμε καί στίς *Διαταγές τῶν Ἀποστόλων* (Η' 12, 7). Ἡ ὁρολογία καί ἡ προβληματική αὐτή ὁδήγησαν τόν Hagedorn στήν χρονολόγηση τοῦ ὑπομνήματος στά ἔτη 357-365 καί τόν Metzger στήν ἐποχή τοῦ 360. Προσεκτική μάλιστα σύγκρισή τους μέ τήν προβληματική καί τήν ὁρολογία τῶν κειμένων τῶν Γεωργίου Λαοδικείας καί Βασιλείου Ἀγκύρας (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73) δείχνουν ὅτι θά μπορούσαμε νά τοποθετήσουμε τό ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ στήν ἐποχή τοῦ 358/9.

D. HAGEDORN, Der Hiobkommentar des Arianers Julian, Berlin 1973. Μεταφράστηκε στά λατινικά ἀπό τόν βενεδικτίνο J. Perionius (+ 1559) καί ὁ *Πρόλογός* του στήν ἀρμενική: *OC* I 1 (1911) 26-31.

L. DIEU: *Mélanges Ch. Moeller*, I, Louvain 1914, σσ. 192-196. R. DRAGUET: *RHE* 20(1924)38-65. H. LIETZMANN, Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung, Freiburg i. Br. 1897, σσ. 28-34.

Διαταγαί τῶν ἁγίων ἀποστόλων διά Κλήμεντος. Τό ἐκτενέστερο κανονιστικό ἔργο τῆς ἀρχαίας 'Εκκλησίας. Συμπιλήθηκε μᾶλλον στήν 'Αντιόχεια περί τό 380 καί φυσικά δέν ἔχει ἑνότητα θεματικῆς καί ὁρολογίας. Τό ψευδεπίγραφο τοῦτο ἔργο ἀποτελεῖται ἀπό 8 βιβλία, πού ἔχουν χαρακτήρα κανονιστικό καί δίνουν ἐντολές καί ὁδηγίες δῆθεν τῶν 'Αποστόλων στούς λαϊκούς καί τούς κληρικούς. Εἶναι ἀποτέλεσμα ἐλαφρῆς ἐπεξεργασίας παλαιοῦ ὑλικοῦ, τό ὁποῖο κυριαρχεῖ. Τά βιβλία Α'-ΣΤ' ἀντλοῦν ἀπό τήν *«Διδασκαλίαν τῶν 'Αποστόλων»* (βλ. Α' τόμο *Πατρολογίας,* σσ. 380-382) καί συμβουλεύουν τούς λαϊκούς (Α'), ὁρίζουν τήν θέση καί τήν συμπεριφορά τῶν κληρικῶν στήν 'Εκκλησία (Β'), ἀναφέρονται στίς χῆρες (Γ'), στά ὀρφανά (Δ') καί τούς μάρτυρες (Ε') καί ὁμιλοῦν ἀποτρεπτικά περί τῶν σχισμάτων στήν 'Εκκλησία. Τό βιβλίο Ζ' ἀντλεῖ ἀπό τήν *«Διδαχήν τῶν 'Αποστόλων»* κι ἐπεκτείνεται στήν θεία Εὐχαριστία καί περισσότερο στό Βάπτισμα. Τό βιβλίο Η', πού εἶναι καί τό σπουδαιότερο, ἀντλεῖ ἀπό τήν *«'Αποστολικήν παράδοσιν»* (ἤ ἀλλιῶς *«Διάταξιν Αἰγυπτιακήν 'Εκκλησιαστικήν»*· βλ. Α' τόμο *Πατρολογίας,* σσ. 377/8) καί ἀπό ἄλλες ἄγνωστες γιά μᾶς πηγές καί παρουσιάζει ἐκτενῶς τήν λειτουργική πράξη τῆς 'Αντιόχειας, τήν τάξη χειροτονίας τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ πρεσβυτέρου καί τοῦ διακόνου καί τίς ποικίλες χειροθεσίες. Τά διάφορα τμήματα τοῦ κειμένου εἰσάγονται ὡς ἐντολές τῶν 'Αποστόλων καί αὐτές πάλι μεταδίδονται δῆθεν μέσω τοῦ Κλήμη Ρώμης.

'Εξαιρετικῆς καί μοναδικῆς σημασίας εἶναι ὅτι, γιά νά παρουσιάσει τήν χειροτονία τοῦ ἐπισκόπου, καταγράφει ὁλόκληρη τήν θεία *Λειτουργία* (Η' 5-15). Στό σημεῖο μάλιστα πού πρόκειται νά ἀρχίσει ἡ *'Αναφορά* ὑπαγορεύει δῆθεν τό κείμενο ὁ ἀδελφόθεος 'Ιάκωβος (12). Τό κείμενο τοῦτο τῆς *Λειτουργίας* εἶναι τό ἀρχαιότερο καταγραμμένο, ἐκτός ἀπό τήν *'Αναφορά* τῆς *«'Αποστολικῆς παραδόσεως»* καί τοῦ παπύρου τῆς Dêr Balyzeh, πού ἀνάγονται στόν Γ' αἰ. Ἡ παροῦσα *Λειτουργία* τῶν *Διαταγῶν* τῶν 'Αποστόλων, πού ὀνομάζεται καί *«Κλημέντιος»,* δέν φαίνεται νά εἶναι ἀκριβῶς αὐτή πού τελοῦσε ἡ ἀντιοχειανή 'Εκκλησία, ἀλλά συναγωγή σχετικῶν εὐχῶν, ἐπικλήσεων κι ἐκφωνήσεων, πού γενικά χρησιμοποιοῦσαν οἱ 'Εκκλησίες τοῦ παλαιστινοῦ καί ἀντιοχειανοῦ χώρου. Εἰδικά ὅμως τά λειτουργικά στοιχεῖα τοῦ κειμένου εἶναι μᾶλλον αὐτούσια, χωρίς σοβαρές παρεμβάσεις τοῦ 'Ιουλιανοῦ, πού ἀρκέστηκε νά συνάξει ὅσες εὐχές κι ἐπικλήσεις γειτονικῶν τοπικῶν 'Εκκλησιῶν θεωροῦσε ἀπαραίτητες ἤ ἀξιόλογες. Μολονότι λοιπόν ἡ *Κλημέντιος Λειτουργία* μᾶλλον δέν εἶναι ἀκριβής καταγραφή τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς 'Αντιόχειας, ἀποτελεῖ καθαρή καί πλούσια εἰκόνα τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς περιοχῆς, κάτι πού ἔχει τεράστια σημασία, διότι τό κείμενο καθεαυτό,

ὄντας φιλολογικό, ἔμεινε ἀναλλοίωτο ἔκτοτε, χωρίς δηλαδή τήν ἐξέλιξη πού γνώριζαν τά καθαυτό λειτουργικά κείμενα. Παράλληλα διαπιστώνουμε ὅτι τά στοιχεῖα της εἶναι καί πολύ ἀρχαιότερα τοῦ 380, γεγονός πού ἐπιτρέπει νά πιστεύουμε ὅτι ἔχουμε ἀποκρυστάλλωση τοῦ διαγράμματος τῆς λειτουργικῆς πράξεως ἤδη ἀπό τόν Γ' αἰ., πού ὅμως ἐπέτρεπε τήν αὐξομείωση τῶν στοιχείων του.

Τό ὅλο ἔργο *«Διαταγαί»* προϋποθέτει βέβαια ποικίλο παλαιό ὑλικό πού γνώρισε πολλές ἐπεξεργασίες, ἀλλά τήν τελική του μορφή ὀφείλει σ' ἕνα πρόσωπο, στόν Ἰουλιανό (Hagedorn, σσ. XLI-XLVII). Ὁ Ἰουλιανός τό προσέγραψε στόν Κλήμη Ρώμης γιά νά ἐξασφαλίσει τήν κυκλοφορία του καί νά καλύψει τήν ἀρειανικότητά του. Ἡ Ἐκκλησία ἐνωρίς ὑποπτεύτηκε τό ἔργο καί στήν *Πενθέκτη* Οἰκουμ. Σύνοδο (692) τό καταδίκασε ὡς αἱρετικό (κανόνας 2). Ὁ νεοαρειανός συμπιλητής ἀποφεύγει νά χρησιμοποιήσει γιά τόν Υἱό τούς ὅρους ἀνόμοιος ἤ μή ὁμοούσιος, ἀλλά ἡ δῆθεν ἀκίνδυνη φρασεολογία του, ὅπως

> «βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινόν θεόν παντοκράτορα... καί εἰς τόν Κύριον Ἰησοῦν τόν Χριστόν, τόν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱόν... τόν πρό αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ Πατρός γεννηθέντα, οὐ κτισθέντα» (Ζ' 41, 4-5)· καί ὁ Πατήρ «γεννήσας βουλήσει καί δυνάμει καί ἀγαθότητι ἀμεσιτεύτως» (Η' 12, 7).

ὁδηγοῦν στήν θεολογία τοῦ Εὐνομίου. Ἔτσι ὁ καθαυτό «ἀληθινός θεός» εἶναι «μόνος» ὁ «Παντοκράτωρ» Πατέρας, πού γεννᾶ «βουλήσει» καί ὄχι «φύσει», ὅπως δίδασκαν οἱ ὀρθόδοξοι. Ἀλλά καί σέ ἀναλυτική ὁμολογία πίστεως ἀίδιος εἶναι «μόνον» ὁ Πατέρας, ὁ Υἱός εἶναι ἁπλῶς «πρωτότοκος πάσης δημιουργίας» καί τό ἅγιο Πνεῦμα ἔχει «ποιητήν» τόν Πατέρα, ἑπομένως εἶναι κτίσμα, τό πρῶτο τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων, σύμφωνα καί μέ γραφή χειρογράφου (Ἀθηνῶν 1435) τοῦ ΙΒ' αἰ. Πρόκειται γιά τό χωρίο Η' 12, 8, ἀπό τό ὁποῖο οἱ νεώτεροι ἀντιγραφεῖς, γνωρίζοντας τήν κακοδοξότητα τῆς διατυπώσεως, ἀφήρεσαν τήν ἐπίμαχη φράση. Ἡ παραπάνω ὁμολογία στό κρίσιμο σημεῖο:

> «Ἡμεῖς δέ..., τόν ἱερόν καί εὐθῦ λόγον κηρύσσοντες τῆς εὐσεβείας, ἕνα μόνον Θεόν καταγγέλλομεν... τῶν ὄντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ Πατέρα... ἀίδιον καί ἄναρχον... οὐ δεύτερον ὄντα ἤ τρίτον ἤ πολλοστόν, ἀλλά μόνον ἀιδίως... Θεόν καί Πατέρα τοῦ μονογενοῦς καί πρωτοτόκου πάσης δημιουργίας, ἕνα Θεόν ἑνός Υἱοῦ Πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνός Παρακλήτου διά Χριστοῦ καί τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν» (ΣΤ' 11, 1-2).

Ὁ σεβασμός τόν ὁποῖο δείχνει τό κείμενο στόν «Νόμον» καί τούς Προφῆτες εἶναι γενικῆς φύσεως, ἐνῶ ἡ περίεργη πρόταση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (Η' 33) καί μερικές παλαιοδιαθηκικές προσευχές κατανοοῦνται καλύτερα ὡς ἀπηχήσεις παλαιότερων πηγῶν, παρά ὡς

ἰουδαΐζουσες τάσεις τοῦ συμπιλητῆ, ὅπως ὑποστηρίχτηκε (Bousset). Συχνά μάλιστα καταδικάζει τούς Ἰουδαίους καί τόν συνεορτασμό τοῦ Πάσχα μέ αὐτούς (Ε′ 17, 1-2). Ἑπομένως τό κείμενο δέν μπορεῖ νά προῆλθε ἀπό ἰουδαΐζοντες χριστιανούς τῆς Ἀντιόχειας, ὅπως πρότεινε ὁ Π. Χρήστου (*ΘΗΕ* 4, 1182).

Ὁ Ἰουλιανός ἀσχολήθηκε μέ τίς *«Διαταγές τῶν Ἀποστόλων»* μᾶλλον μετά τήν σύνταξη τοῦ ὑπομνήματος στόν *Ἰώβ* καί σ' ἐποχή πού ἔλειψε κάθε αὐτοκρατορικό ἔρεισμα γιά τούς ἀρειανούς μέ τόν θάνατο τοῦ Οὐάλη (378), ἄν κρίνουμε ἀπό τήν φροντίδα του νά κρύβει τό φρόνημά του καί νά μήν ἐκφράζεται σαφῶς κατά τῶν «ὁμοουσιανῶν», ὅπως ἔκανε στό προηγούμενο ἔργο του.

Μεταφράστηκαν στήν λατινική, στήν ἀραβική καί τήν αἰθιοπική (*CPG* I 1730).

Τῶν ἁγίων Συνόδων τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, τῶν ἀνά πᾶσαν οἰκουμένην συναθροισθεισῶν οἰκουμενικῶν τε καί τοπικῶν... καί οἱ Κανόνες τῶν θείων ἀποστόλων καί αἱ Διαταγαί τῶν αὐτῶν διά Κλήμεντος... ἐκδοθεῖσα ὑπό Σπυρίδωνος Μήλια, Ἐνετίησιν 1761. F.X. FUNK, Didascalia et Constitutiones apostolorum, I-II, Paderborn 1905 καί Torino 1969. *ΒΕΠ* 2, 5-172. K. TREU: *VC* 11 (1957) 208-211. M. METZGER: *SCh* 320 (1985) βιβλ. Α′-Β′· 329 (1986) βιβλ. Γ′-ΣΤ′· 336 (1987) βιβλ. Ζ′-Η′.

E. SCHWARTZ, Über die Apostolischen Kirchenordnungen..., Strassburg 1910. H. C. TURNER, Notes on the Apostolic Constitutions: *JThS* 15 (1914) 53-65· 16 (1915) 54-61 καί 523-538· 22 (1920) 160-168· 31 (1929) 128-141. R. DRAGUET, Un commenteur grec arien sur Job: *RHE* 20 (1924) 38-65. H. LIETZMANN, Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II und IV Jahrh., Bonn 1923. W. BOUSSET, Eine judische Gebetssammlung in siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen: *Nachr. der Gesellschaft der Wiss.*, Göttingen 1915, σσ. 435-489. ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑΣ, Νεώτεραι ἀπόψεις περί... τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν: *ΕΦ* 1933 σσ. 325-358, 481-510. A. EHRHARDT, Apostolische Kirchenordnungen als Beispiele früh-byzantinischer Interpolationen: *Zeitschr. der Sav. Stift. RA* 67 (1950) 402-439. J. GAUDEMENT, La formation du droit séculier et du droit de l' Église aux V^{e} et IV^{e} siècle, Paris 1957. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' Église dans l' Empire romain (IV^{e}-V^{e})· Histoire du droit et des institutions de l' Église en Occident, III, Paris 1958. A. BAUMSTARK, Liturgie comparée, Paris 1953, σσ. 12 ἑξ. W. E. PETIT, The Anamnesis and Institution Narratives of Apostolic Constitution Book VIII: *JEH* 9 (1958) 1-7. E. LANNE, Les ordinations dans le rite copte et leur relations avec les Constitutions apostolique...: *OrSy* (1960) 81-107. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Λειτουργικοί τύποι Αἰγύπτου καί Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961, σσ. 109-113. A. FAIVRE, La documentation canonico-liturgique de l' Église ancienne: *RSRUS* 54 (1980) 273-297. G. GROPPO, L' evoluzione del catecumenato nella Chiesa antica dal punto di vista pastorale: *Salesianum* 41 (1979) 235-255. R. CABIÉ, Les prières eucharistiques des Constitutions apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie du IV^{e} siècle: *BLE* 84 (1983) 83-99. I. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ἡ θεία Λειτουργία τῶν «Ἀποστολικῶν Διαταγῶν»: *ΓρΠ* 67 (1984) 12-21.

Ἀποστολικοί Κανόνες 85. Πρόκειται γιά τό τελευταῖο τμῆμα (§ 47) τοῦ Η′ βιβλίου τῶν *Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων*, πού προστέθηκε σ' αὐτό ἀπό τόν συμπιλητή Ἰουλιανό χωρίς καμμιά ἐπέμβαση διαρθρω-

ποῖο καταχωρίζονται τά κανονικά πλήν τῆς *Ἀποκαλύψεως* βιβλία τῆς *Π* καί *ΚΔ*. Σ' αὐτά συμπεριλαμβάνονται τά βιβλία τῶν *Μακκαβαίων* καί μάλιστα δύο *Ἐπιστολές* Κλήμη Ρώμης καί οἱ *Διαταγές Ἀποστόλων* τοῦ ἴδιου, τίς ὁποῖες «οὐ χρή δημοσιεύειν ἐπί πάντων διά τά ἐν αὐταῖς μυστικά», κάτι πού λεγόταν συνήθως στά ψευδεπίγραφα καί ἀπόκρυφα ἔργα.

Πρόκειται γιά σπουδαιότατη συλλογή, τήν σπουδαιότερη μέχρι τότε, ἡ ὁποία εἶχε ἀποτελεστεῖ πρίν ἀπό τήν συμπίληση τῶν *Διαταγῶν* καί ἡ ὁποία στό περιεχόμενο μοιάζει μέ τούς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Ἀντιόχειας (341) καί τῆς Λαοδίκειας (τέλος τοῦ Δ' αἰ.). Χρησιμοποιήθηκε κυριολεκτικά ὡς πηδάλιο κανονιστικό τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου καί τό 692 ἐνδύθηκε συνοδικό κῦρος ἀπό τήν *Πενθέκτη* Σύνοδο (2ος κανόνας), χωρίς ὅμως νά γίνει πιστευτή καί ἡ ἀποστολική της προέλευση. Ὁ Διονύσιος Exiguus (+545) μετέφρασε στήν λατινική τούς 50 πρώτους κανόνες κι ἔτσι τό ἔργο χρησιμοποιήθηκε εὐρέως καί στήν Δύση. Μεταφράστηκαν ἀκόμη στήν συριακή, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν αἰθιοπική (*CPG* I 1740).

Ἔκδοση τους κριτική καί βιβλιογραφία βλ. στό προηγούμενο ἔργο «*Διαταγαί*». Ἀκόμη: *ΒΕΠ* 2, 172-180. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 10-28. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 8-53.

E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: *Zeitschr. der Savigny-Stift.* Kan. Abt. 56 (1936) 1-114.

Ἐκτενεῖς Ἐπιστολαί τοῦ ψευδο-Ἰγνατίου. Πρόκειται γιά διασκευή (περί τό 380) τῶν ἑπτά γνησίων *Ἐπιστολῶν* τοῦ Ἰγνατίου (πρός *Ἐφεσίους, Μαγνησιεῖς, Τραλλιανούς, Ρωμαίους, Φιλαδελφεῖς, Σμυρναίους* καί *Πολύκαρπον*), στίς ὁποῖες προστίθενται καί ἕξι νέες, δηλαδή *Μαρίας πρός Ἰγνάτιον, Πρός Μαρίαν, Πρός τούς ἐν Ταρσῷ, Πρός Ἀντιοχεῖς, Πρός Ἥρωνα Διάκονον* καί *Πρός Φιλιππησίους*. Ἤδη ἀπό τόν ΙΖ' αἰ. ὁ συντάκτης τῶν κειμένων τούτων εἶχε ταυτιστεῖ μέ τόν συμπιλητή τῶν *Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων* (J. Ussher, Polycarpi et Ignatii epistulae, Oxford 1644, σσ. LXIII ἑξ.). Καί ὁ μνημονευθείς Hagedorn στερέωσε τήν ἄποψη ὅτι ὁ κοινός αὐτός συντάκτης εἶναι ὁ Ἰουλιανός (σσ. XXXVII-LII), πού ἄφησε στό φαλκιδευτικό καί ψευδεπίγραφο τοῦτο ἔργο του ἴχνη τῶν νεοαρειανικῶν του ἀντιλήψεων.

Ἐκδόσεις βλ. στό λῆμμα Ἰγνάτιος (Α' τόμο *Πατρολογίας*). Ἀκόμη: *ΒΕΠ* 2, 285-337· F. X. FUNK-DIEKAMP, Patres apostolici, II, Tübingen 1913³, σσ. 83-396.

O. PERLER, Pseudo-Ignatium und Eusebius von Emesa: *HJ* 77 (1958) 73-82. J. W. HANNAH, The Setting of the Ignatium Long Recension: *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 221-238. M. P. BROWN, Notes on the Language and style of Pseudo-Ignatius: στό

Étude de critique littéraire et de théologie, Leiden 1969. O. PERLER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Frage der Echtheit...: *Zeitschrift f. Philos. u. Theol.* 18 (1971) 381-396. J. RIUS-CAMPS, The Four authentic Letters of Ignatius the Martyr, Roma 1979. R. GRYSON, Les Lettres attribuées à Ignace...: *RThL* 10 (1979) 446-453.

92. ΠΕΤΡΟΣ Β' ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (+ 373-380)

ΓΕΝΙΚΑ

Στό στενό περιβάλλον τοῦ Μ. Ἀθανασίου ἔζησε κι ἔδρασε ὁ πρεσβύτερος Πέτρος, τόν ὁποῖο καί ὑπέδειξε ὁ Ἀθανάσιος ὡς διάδοχό του. Ὁ Πέτρος ἔγινε (373) ἐπίσκοπος μέ κανονική ἐκλογή κι ἐπιδοκιμασία τῶν πιστῶν, ἀλλά ὁ ἔπαρχος Παλλάδιος, μ' ἐντολή τοῦ αὐτοκράτορα Οὐάλη, ἐπιτέθηκε στόν ναό τοῦ ἁγ. Θεωνᾶ γιά νά συλλάβει τόν Πέτρο. Αὐτός κατόρθωσε νά διαφύγει καί μέ πλοῖο ταξίδεψε στήν Ρώμη, ὅπου βρῆκε φιλικό κλίμα. Ὁ Παλλάδιος, ἀφοῦ ἐκδίωξε τούς ὀρθοδόξους, κακοποίησε καί φόνευσε ἀφιερωμένες παρθένες, ἐξόρισε καί φόνευσε ὀρθόδοξους ἐπισκόπους καί πρεσβυτέρους, ἐγκατέστησε τόν ἀρειανόφρονα Λούκιο στόν ἐπισκοπικό θρόνο, μέ τήν βοήθεια τοῦ Ἀντιοχείας Εὐζωίου καί κάποιου Μάγνου. Τά γεγονότα καταγράφονται ἀπό τούς ἱστορικούς Θεοδώρητο (*Ἐκκλ. ἱστορία* Δ' 17-22), Σωκράτη (*Ἐκκλ. ἱστορία* Δ' 21) καί Σωζομενό (*Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 19) καί ἀπό τόν ἴδιο τόν Πέτρο στήν *Ἐγκύκλιον ἐπιστολήν* του.

Στήν Ρώμη ὁ Πέτρος ἔμμεσα ἤ ἄμεσα ἐπηρέασε τήν ἐκκλησιαστική τακτική τοῦ Δαμάσου. Οἱ δύο ἄνδρες ἀντιτάχτηκαν στήν προσπάθεια τοῦ Μ. Βασιλείου νά ἀναγνωριστεῖ στήν Ἀντιόχεια ὁ ὀρθόδοξος Μελέτιος καί νά καταδικαστεῖ ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας (καί ὡς μαθητής αὐτοῦ ὁ Παυλῖνος). Τελικά ἔφθασαν στήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου καί τοῦ Ἀπολιναρίου, ἀλλά ὑπεράσπιζαν πάντα στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο.

Τό θέρος τοῦ 378 ὁ Πέτρος ἐπέστρεψε στήν ἕδρα του καί ὁ λαός ἐκδίωξε τόν Λούκιο. Στίς 28 Φεβρουαρίου ὁ Θεοδόσιος κυκλοφόρησε *ἔδικτο,* πού διακήρυττε ὅτι ὀρθόδοξος εἶναι ὅποιος συμφωνεῖ μέ τόν Πέτρο καί τόν Δάμασο Ρώμης. Λίγο ἀργότερα ὁ Πέτρος ἀναμίχτηκε στά ἐκκλησιαστικά τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἰς βάρος τοῦ ἀρχιεπισκόπου της Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Τόν Πέτρο ἐκτιμοῦσαν ἀρχικά οἱ καππαδόκες Πατέρες ὡς ἀκόλουθο καί «θρέμμα» τοῦ Μ.

'Αθανασίου. Ὁ θάνατός του πρέπει νά τοποθετηθεῖ στίς 14 Φεβρουαρίου τοῦ 380.

Ὁ Πέτρος δέν ὑπῆρξε θεολόγος, ἀλλά ἡ ἀνάμιξή του στά ἐκκλησιαστικά πράγματα ἔμμεσα ἐπηρέασε τά θεολογικά. Ἔγραψε πάντως *Ἐπιστολές* καί τουλάχιστον μία *Ὁμιλία*:

Ἐγκύκλιος ἐπιστολή: Περιγράφει τά τῆς φυγῆς του ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια καί τούς διωγμούς τῶν ὀρθοδόξων. Δέν σώθηκε ὁλόκληρη.

PG 33 1276-1292. L. PARMANTIER-F. SCHEIDWEILER: *GCS* 44 (1954) 249-260. ***ΒΕΠ*** **42, 299-305.**

Διασώθηκαν ἀποσπάσματα λατινικά ἀπό τήν *Epistula ad episcopos Aegyptios fidei causa exsules* (*PG* 33, 1291-1292) καί ἑλληνικά ἀπό *Ὁμιλίαν εἰς τό Πάσχα* (M. Richard: *SO* 38 [1963] 80 ἑξ.).

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀλεξανδρινά σημειώματα. Δύο ἀδελφοί πατριάρχαι Ἀλεξανδρείας, Πέτρος Β' καί Τιμόθεος Α': *ΕΦ* 21 (1922) 5-12.

ΛΟΥΚΙΟΣ, ἐπιβήτορας τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου (373-378). Ὑπῆρξε ἀκραῖος ὀπαδός τοῦ Ἀρείου, ἐπιχείρησε ἀνεπιτυχῶς καί τό 367 νά γίνει ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, πάλι μέ τήν βοήθεια τοῦ ἀρειανόφρονα αὐτοκράτορα Οὐάλη. Ὑποστήριξε κι ἐπέβαλε μέ βία τούς ἀρειανόφρονες στήν Αἴγυπτο, ἀφοῦ ἐκδίωξε τούς ὀρθόδοξους ἐπισκόπους καί πρεσβυτέρους. Δέν φαίνεται νά εἶχε ἀξιόλογη παιδεία ἀλλά ἔγραψε τουλάχιστον μία *Ὁμιλίαν εἰς τό Πάσχα*, ἀπό τήν ὁποία διασώθηκε ἀπόσπασμα (βλ. F. Diecamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi..., Münster i. W. 1907, σσ. 65 XV).

93. ΣΥΝΟΔΟΣ SARAGOSSA (Caesaraugusta, ΙΣΠΑΝΙΑΣ) (380)

Ὁ πρισκιλλιανισμός, πού βρῆκε πρόσφορο ἔδαφος ἰδιαίτερα στό βορειοανατολικό μέρος τῆς Ἰσπανίας, καταπολεμήθηκε σέ πολλές ἐκκλησιαστικές συνάξεις καί μάλιστα τό 380, στήν σύνοδο τῆς Saragossa. Ἐκεῖ προήδρευσε ὁ Ὑδάτιος τῆς Merida καί καταδίκασε διδασκαλίες καί ἔθιμα τῶν πρισκιλιανιστῶν, χωρίς οἱ κατηγορούμενοι νά προσέλθουν γι' ἀπολογία. Τῆς συνόδου σώζονται ὀκτώ *κανόνες* ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, τήν ὁποία τάρασσαν ἤ ἄλλαζαν ὁ Πρισκιλλιανός καί οἱ ὀπαδοί του μέ τίς ἐπικίνδυνες ἀσκητικοαανανεωτικές τάσεις τους. Σύμφωνα μέ τούς κανόνες αὐτούς ἀποκλείονταν οἱ γυναῖκες ἀπό τίς ἐπίσημες ἐκκλησιαστικές συνάξεις, κα-

ταδικάζονταν ή νηστεία τῆς Κυριακῆς καί οἱ ἐκκλησιαστικές παρασυναγωγές, ἀφοριζόταν ὅποιος μετέφερε τήν θεία Εὐχαριστία ἐκτός τῶν ναῶν, ἐπιβαλλόταν ἡ καθημερινή παρουσία στούς ναούς ἀπό τίς 17 Δεκεμβρίου μέχρι τήν ἑορτή τῶν Ἐπιφανείων κ.ἄ. Ὁ Ὑδάτιος πέτυχε ἀκόμη, μέ κατηγορητήριο ἔγγραφο πρός τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό, νά προκαλέσει διάταγμα τοῦ τελευταίου, πού καταδίκαζε τούς πρισκιλλιανιστές ὡς μανιχαίους καί ψευδεπισκόπους.

MANSI, III, 633 ἑξ. *PG* 84, 315-316.

J. M. BLÁZQUEZ, Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna. I° Concilio Caesaraugustano: Zaragoza, Inst. Fernardo el Católico 1980, σσ. 65-121. J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn Schöningh 1981, σσ. 32-39.

94. ΑΝΩΝΥΜΟΥ: **Βίος Εὐσεβίου Σαμοσάτων**

Σέ συριακή γλώσσα ὑπάρχει ἐκτενής *Βίος* τοῦ Εὐσεβίου Σαμοσάτων (361-380), ὁ ὁποῖος συνδεόταν καί συνεργαζόταν μέ τούς καππαδόκες Πατέρες καί δή τόν Βασίλειο. Ὁ Εὐσέβιος ἀντιμετώπισε τίς πιέσεις καί τήν ὀργή τῶν αὐτοκρατόρων Ἰουλιανοῦ καί Κωνσταντίου, ἐξορίστηκε (374-378) ἀπό τόν Οὐάλη, ἔπαιξε σημαντικό ρόλο στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας τοῦ 379 καί, ἐνῶ ἐργαζόταν γιά τήν ἐμπέδωση τῆς ὀρθοδοξίας στήν Συρία μέ τήν ἐγκατάσταση ὀρθόδοξων ἐπισκόπων, τόν φόνευσε (380) στήν Δολίχη τῆς Συρίας μία φανατική ὀπαδός τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τιμᾶται ὡς μάρτυρας (22 καί 21 Ἰουνίου ἀπό τήν Ἀνατολική καί τήν Δυτική Ἐκκλησία ἀντίστοιχα).

Ὁ συντάκτης τοῦ *Βίου*, πού ἔγραψε λίγο μετά τόν θάνατο τοῦ Εὐσεβίου, παραμένει ἄγνωστος. Ἔδωσε κείμενο φροντισμένο καί δέν γνωρίζουμε ἄν εἶχε κάποιο ἑλληνικό πρότυπο. Πάντως στήν ἑλληνική σώζονται λείψανα πολύ μεταγενέστερης *ἀκολουθίας* πρός τιμήν τοῦ Εὐσεβίου. Ὁ *Βίος* μεταφράστηκε στήν ἀραβική.

P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum, VI, Paris 1896, σσ. 335-377. Μετάφραση στήν γαλλική εἰς *AB* 85 (1967) 195-240. Ἕνας *Βίος* ἑλλην. τοῦ Εὐσεβίου (ἔκδ. εἰς *AB* 85 [1967] 5-15) εἶναι τό τμῆμα πού ἀφιερώνει στόν ἅγιο ὁ Θεοδώρητος Κύρου (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Δ΄ 13-15).

95. ΜΕΛΕΤΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (+ 381)

ΓΕΝΙΚΑ

Ἐντυπωσιακή φυσιογνωμία καί ὁμολογητής. Χωρίς νά εἶναι θεολόγος ἔγινε τό ἐπίκεντρο τῶν ἐνδοορθόδοξων ἀμφισβητήσεων ἀπό τό 360 μέχρι τό 381, ὅταν κοιμήθηκε προεδρεύοντας στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο. Καταγόταν ἀπό τήν Μελιτηνή τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας καί τό 358 ἔγινε ἐπίσκοπος Σεβαστείας (Ἀρμενίας), οἱ κάτοικοι τῆς ὁποίας δέν τόν δέχτηκαν, μένοντας πιστοί στόν ἐκθρονισμένο (ἕνεκα ἡμιαρειανισμοῦ καί ἄλλων παρεκκλίσεων) πρώην ἐπίσκοπό τους Εὐστάθιο. Τό 359 ὁ Μελέτιος ἔδειξε κάποια συμπάθεια (βλ. Γρηγόριο Θεολόγο, *Περί τόν ἑαυτοῦ βίον: PG* 37, 1135) πρός τούς *ὁμοίους* ἤ καί ὑπέγραψε *σύμβολο* πίστεώς τους (συνόδου Σελευκείας). Τό γεγονός δέν φαίνεται νά ἔγινε πολύ γνωστό. Τό ἑπόμενο ἔτος (360), μέ ὑπόδειξη τοῦ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοίων Ἀκακίου Καισαρείας (Παλαιστίνης), κλήθηκε ὁ Μελέτιος νά γίνει ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας μέ τήν δυσεξήγητη συμφωνία ὅλων τῶν ἀρειανῶν καί ὅλων τῶν ὀρθοδόξων, πού μάλιστα ὑπέγραψαν κοινό «ψήφισμα» καί πού ἐπιφύλαξαν ἐνθουσιώδη ὑποδοχή στόν νέο ἐπίσκοπό τους. Στήν ἐνθρονιστήρια ὁμιλία του, μέ θέμα τό κρίσιμο γιά τήν ἐποχή χωρίο «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» (*Παροιμ.* 8, 22) (πού τοῦ εἶχε δώσει ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας, παρών στήν τελετή), ὁ Μελέτιος δέν χρησιμοποίησε τόν ὅρο «ὁμοούσιος», ἀλλά μέ ἄλλες ἐκφράσεις καί σχήματα ἔδειξε ὅτι ἀκολουθοῦσε τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί ὅτι ὁπωσδήποτε δέν ἦταν ἀρειανός. Οἱ ὀρθόδοξοι ἐνθουσιάστηκαν, ἐνῶ οἱ ἀρειανοί, ἀφοῦ ἀπέτυχαν νά τόν μεταπείσουν, τόν ἐξόρισαν ἀμέσως (361) στήν γενέτειρά του. Ἀλλά πλέον στήν Ἀντιόχεια ἐπικρατοῦσε φοβερή ἐκκλησιαστική πολυαρχία. Μικρή ὁμάδα αὐστηρῶν ὀρθοδόξων ὀπαδῶν τοῦ ἐκθρονισμένου (330) Εὐσταθίου Ἀντιοχείας εἶχε ὡς ἐπικεφαλῆς τόν ἱερέα Παυλῖνο, τόν ὁποῖο στήριζε ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί ἡ Ρώμη. Ἡ πλειονότητα τῶν ὀρθοδόξων φανερά ἤ σιωπηρά ἀναγνώριζε τόν Μελέτιο, πού εἶχε στήν Ἀντιόχεια ὡς ἐκπροσώπους τούς λαϊκούς ἀκόμη Φλαβιανό (ἔπειτα Ἀντιοχείας) καί τόν Διόδωρο (ἔπειτα Ταρσοῦ). Παράλληλα βέβαια ὑπῆρχε ἡ κρατική ἐκκλησία τῶν ἀρειανῶν, ἡ κοινότητα τήν ὁποία ἵδρυσε ἀργότερα ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας μέ τόν Βιτάλιο, καί ὁ Παυλῖνος, πού τό 362 ἔγινε ἐπίσκοπος καί πού εἶχε κοινωνία μέ τούς ὀπαδούς τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας.

Τό 362 ὁ Μελέτιος ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια καί τό ἑπόμενο ἔτος τάχτηκε μέ σα νεια σέ σύνοδο) ὑπέρ τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαια

καί τοῦ «ὁμοουσίου» μέ τήν ἐπεξήγηση «ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός ὁ Υἱός ἐγεννήθη καί ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί» εἶναι. Ἔκτοτε δέν ὑπῆρχε ἡ παραμικρή ἀμφιβολία γιά τήν ὀρθοδοξία του, γιά τήν ὁποία ὑπέστη μέχρι τό 378 διωγμούς κι ἐξορίες καί γιά τήν (προφορική τουλάχιστον) ἔκφραση τῆς ὁποίας χρησιμοποίησε ὅλους τούς γνωστούς ὅρους, ὅπως βεβαιώνει ὁ Μ. Βασίλειος (*Ἐπιστ.* 266, 2). Δυστυχῶς ὁ Μελέτιος ἀπέφυγε νά συναντήσει τό 363 τόν Μ. Ἀθανάσιο στήν Ἀντιόχεια καί τό σχίσμα τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς πῆρε τεράστιες διαστάσεις, διαιρώντας Ἀνατολή καί Δύση. Ὁ Ἀθανάσιος ἀρχικά καί ὁ Ρώμης μετά ἀναγνώριζαν ὡς κανονικό ἐπίσκοπο στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο, ἐνῶ οἱ καππαδόκες καί οἱ λοιποί ἀνατολικοί γενικά τόν Μελέτιο, πού δοκίμασε πάλι καί πάλι τήν πικρία τῆς ἐξορίας (365-367, 369-378) στά Γήτασα τῆς Ἀρμενίας, κοντά στήν Νικόπολη.

Ἀπό τό 371 ὁ Μ. Βασίλειος κατέβαλε πολλές προσπάθειες γιά τήν λύση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος, ἀπευθυνόμενος πρός τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού εἶχε μέγα κῦρος, καί πρός τόν Ρώμης καί τούς δυτικούς, πού στήριζαν ἐπίμονα τόν Παυλῖνο. Γιά νά ἐπέλθει ὁμόνοια στήν Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς ζητοῦσε ἀπ' ὅλους νά ἀναγνωρίσουν τόν Μελέτιο, ὡς τόν μόνο ὀρθόδοξο, διότι ὁ Παυλῖνος χειροτονήθηκε ἀντικανονικά ἀπό τόν Λουκίφερ Cagliari καί προπαντός διότι ἀσπαζόταν κακοδοξίες τοῦ Μαρκέλλου.

Ἡ μετά τό 360 ἀνεπίληπτη ὀρθοδοξία τοῦ Μελετίου, οἱ διωγμοί καί οἱ κακουχίες του, ἡ συνετή καί ἀφιλόδοξη στάση του καί ἡ προβολή πού τοῦ ἔκανε ὁ Μ. Βασίλειος τόν ἀνέδειξαν σέ ἄνδρα ἐκκλησιαστικό μεγάλου κύρους γιά ὅλη τήν Ἀνατολή. Ἔτσι, ὅταν φονεύτηκε (378) ὁ διώκτης τῶν ὀρθοδόξων Οὐάλης κι ἐνῶ τήν 1η Ἰανουαρίου 379 κηδεύτηκε ὁ πρῶτος ἐκφραστής τῆς ὀρθοδοξίας Μ. Βασίλειος, ὁ Μελέτιος εἶχε τήν ἐμπιστοσύνη καί τήν ἀναγνώριση τῶν ὀρθοδόξων τῆς Ἀνατολῆς. Κάλεσε λοιπόν τό φθινόπωρο τοῦ 379 περίπου 150 ἐπισκόπους σέ σύνοδο στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἥνωσε τούς ὀρθοδόξους καί προετοίμασε ἀποφασιστικά τό θεολογικό καί κανονικό ἔδαφος γιά τήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο. Πολυσήμαντο εἶναι ὅτι στήν σύνοδο τοῦ 379 ὁ Μελέτιος ἐπιδοκίμασε *ὁμολογία* πίστεως, τήν ὁποία συνέταξε σύνοδος (;) τῆς Ρώμης (377) καί στήν ὁποία γιά πρώτη φορά ἡ Ρώμη μέ τόν Δάμασο ἐπίσκοπο δέν ταύτιζε ὑποστάσεις καί οὐσία στόν Θεό. Ἔτσι ὅ,τι ἐπίμονα «ἀξιοῦσε» ὁ Μ. Βασίλειος γινόταν τώρα πραγματικότητα μέ τόν Μελέτιο. Στήν Κωνσταντινούπολη (381) μέ τήν συγκατάθεση καί τούς ἐπαίνους τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου ἔγινε πρόεδρος τῆς συνόδου καί πέθανε (τέλος Μαΐου 381) πρίν αὐτή τελειώσει. Πλήν ἄλλων ἐπικήδειο *Λόγο* ἐκφώνησε ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Ἰωάννης Χρυσό-

στομος ἔγραψε δύο σχετικούς *Λόγους*. Τήν μνήμη του τιμᾶ ἡ Ἐκκλησία στίς 12 Φεβρουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μελέτιος δέν ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας. Ἔγραψε λίγα, σώθηκαν ἐλάχιστα καί τοῦ ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα περί τίς 10 ὁμιλίες (στήν γεωργιανή 9 καί στήν ἀρμενική ἕνα ἀπόσπασμα).

Ὁμιλία εἰς Παροιμιῶν β' 22. Τήν ἐκφώνησε ὅταν ἐνθρονίστηκε στήν Ἀντιόχεια τό 360. Τήν διέσωσε ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου.

PG 42, 457-465. K. HOLL, Epiphanius Werke, III (*GCS* 37), Leipzig 1933, σσ. 303-308.

Ἐπιστολή συνοδική πρός Ἰοβιανόν τόν αὐτοκράτορα. Τήν συνέταξε τό 363 καί τήν διέσωσαν οἱ Σωκράτης καί Σωζομενός.

PG 67, 453-456 (Σωκράτης) καί 1304 (Σωζομενός). J. BIDEZ-G.C. HANSEN, Sozomenus. Kirchengeschichte (*GCS* 50), Berlin 1960, σ. 241.

Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός τοῦ ἀποδίδει ἕνα *ἀπόσπασμα* στά *Ἱερά παράλληλα* (*PG* 96, 484) καί ἄγνωστος γεωργιανός συγγραφέας ἤ μεταφραστής 9 *Ὁμιλίες* ἀνέκδοτες (*CPG* II 3425), μέ τίς ὁποῖες δέν ἔχει σχέση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Ὁ ἅγ. Μελέτιος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας καί ὁμολογητής: *Πάνταινος* 24 (1932) 85-89, 101-106. R. DEVREESSE, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l' Église..., Paris 1945, σσ. 13-25. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀλεξάνδρεια 1951, σσ. 169-300. A. JURGENS, A Letter of Meletius of Ant.: *HThR* 53 (1960) 251-260. E. AMAND DE MENDIETA, Basile de Césarée et Damase de Rome...: *Biblical and Patristic Studies* (πρός τιμήν τοῦ R. P. Casey, New York 1964, σσ. 122-166. L. ABRAMOWSKI, Trinitarische und christologische Hypostasen: *ThPh* 54 (1979) 38-49 (καί γιά Μελέτιο). Θ. ΖΗΣΗ, Ἡ Β' Οἰκουμενική Σύνοδος καί ἡ τριάς τῶν προέδρων αὐτῆς: *ΕΕΘΣΠΘ* 26 (1981) 445-460. A. DE HALLEUX, Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), II: *RHE* 79 (1984) 625-670 (γιά Μελέτιο καί Γρηγόριο Θεολόγο).

96. ΑΜΜΩΝ ΑΝΤΙΝΟΗΣ (;)

Μία ἀπό τίς πολλές ἑλληνικές πηγές γιά τόν βίο τοῦ Παχωμίου, γιά τήν δράση τῶν μαθητῶν του καί τήν ζωή τῶν κοινοβίων τους εἶναι καί ἡ *«Ἐπιστολή Ἄμμωνος ἐπισκόπου περί πολιτείας καί βίου μερικοῦ Παχωμίου καί Θεοδώρου»* πρός Θεόφιλο Ἀλεξανδρείας (;), πού ἐπισκόπευε μεταξύ 385 καί 412. Κατά τό ἴδιο τό κείμενο ὁ Ἄμμων ἔγινε κοινοβιάτης γιά μερικά χρόνια στό Βαῦ τῆς Θηβαΐδας, ὅπου ἡγουμένευε ὁ Θεόδωρος Ταβεννησιώτης, ἄρα μετά τό 350. Ἄγνωστο γιατί μόνασε μετά γιά πολλά χρόνια στήν Νιτρία. Τέλος ἔγινε ἐπίσκοπος Ἀντινόης (;). Ὁ Θεόφιλος, ἄρα μετά τό 385, τοῦ ζήτησε νά γράψει ὅ,τι γνώριζε γιά τούς θαυμαστούς ἄνδρες Παχώμιο καί Θεόδωρο. Ὁ Ἄμμων ἀνταποκρίθηκε, ἀλλά τό ἐνδιαφέρον του συγκεντρώνεται στήν ἔξαρση κυρίως τοῦ προσώπου τοῦ Θεοδώρου. Τά ἱστορικά του στοιχεῖα δέν συμφωνοῦν πάντα μέ ὅσα παραδίδουν οἱ κοπτικοί *Βίοι τοῦ Παχωμίου,* παρουσιάζει ἐνίοτε ὡς παχωμιανά κάποια λειτουργικά ἤθη καί νοοτροπία τῶν μοναχῶν τῆς Νιτρίας, ἀσχολεῖται κυρίως μέ τά προορατικά καί προφητικά χαρίσματα τῶν ἡρώων του καί ὁπωσδήποτε δέν ἔχει τήν ἐνάργεια καί τήν πειθώ τοῦ αὐτόπτη μάρτυρα. Ἴσως διότι ἔλειψε πολλά χρόνια ἀπό τό κέντρο τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ. Γιά τούς λόγους αὐτούς ἀμφισβητήθηκε ἡ γνησιότητα τῆς *«Ἐπιστολῆς»,* ἐνῶ συζητεῖται ἡ ταυτότητα τοῦ Ἄμμωνα καί τοῦ παραλήπτη Θεοφίλου.

FR. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σσ. 97-121. *ΒΕΠ* 40, 79-100. L. TH. LEFORT, Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, Louvain 1943, σσ. L-LXII. P. PEETERS: *AB* 64 (1946) 274. D. CHITTY: *JEH* 5 (1954) 43. A. VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pachômien..., Rome 1968, σσ. 108-111. J. E. GOEHRING, The Letter of Ammon und Pachomian monasticism (διατριβή), Claremont, California 1981.

97. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (381 καί 382)

ἡ Β' Οἰκουμενική

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Α. Ἡ προσπάθεια τοῦ Μ. Βασιλείου, πού ἄρχισε τό 372 (*Ἐπιστ.* 92), γιά νά συνέλθουν οἱ ἐπίσκοποι Ἀνατολῆς καί Δύσεως πρός ἐνίσχυση τῶν διωκόμενων ἀνατολικῶν (ὀρθοδόξων) καί πρός ἀντιμετώπιση τῶν μετανικαϊκῶν θεολογικῶν προβλημάτων, βρῆκε ἀπήχηση καί στήν Δύση. Ἀλλ' αὐτό ἔγινε ὅταν ὁ φιλορθόδοξος αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως Γρατιανός μποροῦσε (ἀπό τόν θάνατο τοῦ Οὐάλη τό 378) νά ἐνδιαφερθεῖ ἀποφασιστικότερα γιά τήν ἑνότητα καί τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ κράτους μέ βάση τήν πίστη τῆς Νίκαιας. Τίς ἴδιες διαθέσεις εἶχε καί ὁ ἱσπανός στρατηγός Θεοδόσιος, τόν ὁποῖο πρόβαλε (379) ὁ Γρατιανός ὡς αὐτοκράτορα τῆς Ἀνατολῆς. Συγκυρίες ἱστορικές καί τό γεγονός ὅτι ὁ Θεοδόσιος προτιμοῦσε στήν Ἀντιόχεια τόν Μελέτιο, ἐνῶ ὁ Γρατιανός τόν ὑποστηριζόμενο ἀπό τούς δυτικούς Παυλῖνο, ὁδήγησαν τελικά στήν σύγκληση δύο συνόδων, μιᾶς στήν Κωνσταντινούπολη (381) καί μιᾶς στήν Ρώμη (382), πού ὅμως εἶχαν τήν ἴδια πίστη.

Θεολογικά τό ἔδαφος εἶχε προετοιμαστεῖ τό φθινόπωρο τοῦ 379 στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ὁ Μελέτιος Ἀντιοχείας κάλεσε σύνοδο 153 ἐπισκόπων. Αὐτοί, ὅπως ἔγινε καί στήν μικρή σύνοδο τοῦ Ἰκονίου (376), κατακύρωσαν τήν τριαδολογία τῶν καππαδοκῶν (θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος, «μία φύσις ἐν τρισίν ὑποστάσεσιν» ὁ Θεός) καί προσυπέγραψαν κείμενα δυτικῶν συνόδων, στά ὁποῖα ἐκφραζόταν ἡ πίστη τῆς Νίκαιας καί δέν ταυτίζονταν ὅπως πρίν οἱ ὅροι οὐσία καί ὑπόσταση (γιά τόν Θεό). Σέ χαμένο «*Τόμο*» της ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας ἐξέθετε ἀναλυτικά τήν ὀρθόδοξη διδασκαλία καί ἀναθεμάτιζε παλαιούς καί μετανικαϊκούς αἱρετικούς. Ἀλλά καί ὁ Θεοδόσιος, τόν Φεβρουάριο τοῦ 380 (*codex Theodos.* 16, 1, 2), ζητοῦσε νά ἐπιβάλει πίστη στήν κοινή θεότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἐνῶ τόν Ἰανουάριο τοῦ 381 (*codex Theodos.* 16, 5, 6), μέ ἄλλο διάταγμα, καταδίκαζε ὅσους ἀρνοῦνταν τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος.

Ἐπειδή ὅμως τά θέματα πίστεως δέν ἀντιμετωπίζονται μέ αὐτοκρατορικά διατάγματα, ἐπειδή πλήν τοῦ θέματος περί ἁγίου Πνεύματος εἶχε ἀνακύψει καί τό χριστολογικό κι ἐπειδή ἔμεναν ἄλυτα ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, ὁ Θεοδόσιος κάλεσε γιά τόν Μάιο τοῦ 381 σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη. Ἔλαβαν μέρος 150 ἐπίσκοποι, ὅλοι ἀπό τήν Ἀνατολή καί μάλιστα οἱ 70 ἀπό τίς περιοχές ἐπιρροῆς τοῦ Μελετίου Ἀντιοχείας. Προήδρευσαν διαδοχικά ὁ Μελέτιος, πού πέθανε μόλις ἄρχισαν οἱ ἐργασίες τῆς Συνόδου, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού παραιτήθηκε ἀπό τόν θρόνο Κωνσταντινουπόλεως καί ἀπό τήν προεδρία, καί ὁ Νεκτάριος, πού διαδέχτηκε τόν Γρηγόριο.

῾Ο Θεοδόσιος καί οἱ ἐξέχοντες συνοδικοί ἤλπιζαν στήν μεταστροφή τῶν μακεδονιανῶν, πού ἦταν κυρίως ὁμοιουσιανοί καί πνευματομάχοι. Στίς πηγές, ἀπό τόν Ε' αἱ., οἱ μακεδονιανοί ταυτίζονται συχνά μέ τούς πνευματομάχους, οἱ ὁποῖοι ὅμως ἀρνοῦνταν μόνο τοῦ ἁγ. Πνεύματος τήν ὁμοουσιότητα (Στυλ. Παπαδοπούλου, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ, σσ. 52-58). Μέ τούς μακεδονιανούς ἔγιναν προσυνοδικά πολλές διαβουλεύσεις, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα καί αὐτοί ἀποχώρησαν. Μ' *ἐγκύκλιο* μάλιστα συνέστησαν στούς ὀπαδούς τους νά μήν δέχονται τό *Σύμβολο* Νικαίας (Σωζομενοῦ, *᾿Εκκλησ. ἱστορία* Ζ' 7, 5).

῾Η σύνοδος υἱοθέτησε κι ἐπικύρωσε τό *Σύμβολο* Νικαίας, τό ὁποῖο αὔξησε καί συμπλήρωσε, καταδίκασε τούς εὐνομιανούς (ἀνομοίους), τούς ἡμιαρειανούς πνευματομάχους, τούς σαβελλιανούς, τούς μαρκελλιανούς (ὀπαδούς τοῦ Μαρκέλλου ᾿Αγκύρας) καί τούς ἀπολιναριστές, καί συνέταξε τούς *Κανόνες* 1-4. Μνημεῖο τεράστιας θεολογικοεκκλησιαστικῆς σημασίας ἀπέβη τό *Σύμβολό* της, τό ὁποῖο ἀνέδειξε τήν τοπική αὐτή σύνοδο σέ Οἰκουμενική (τήν δεύτερη) καί ἥνωσε τήν ᾿Εκκλησία, λειτουργώντας ὡς πυξίδα πίστεως.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Σύμβολον. Στήν Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπαρτίστηκε ὁριστικά τό ἀναλλοίωτα ἰσχῦον ἔκτοτε *Σύμβολο* πίστεως, γνωστό ὡς Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως. Ἤδη ὁ Μ. Βασίλειος, τό 372, εἶχε παρατηρήσει ὅτι τό *Σύμβολο* Νικαίας ἦταν ἐπαρκές γιά τήν ὁμολογία ὀρθῆς πίστεως καί χρειαζόταν μόνο νά προστεθεῖ ἀναθεματισμός ἐκείνων, πού δίδασκαν ὅτι τό ἅγ. Πνεῦμα εἶναι κτίσμα (*᾿Επιστολές* 114· 125· 140). Τό 377 πρότεινε θετική σχετική προσθήκη, δηλαδή τήν προσθήκη τῆς «δοξολογίας» τοῦ ἁγ. Πνεύματος (*᾿Επιστ.* 258, 2), ἡ ὁποία προσθήκη τονίζει τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος. ῾Ο Γρηγόριος Θεολόγος, πού διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στήν αὔξηση-διάρθρωση τοῦ *Συμβόλου* Κωνσταντινουπόλεως, βεβαιώνει ὅτι οἱ συνοδικοί τό 381 ἔμειναν πιστοί στό *Σύμβολο* Νικαίας, «προσδιαρθροῦντες» ὅμως αὐτό ὡς πρός τό ἄρθρο περί ἁγίου Πνεύματος, διότι τό ἄρθρο ἦταν «ἐλλιπῶς εἰρημένον». Ὤφειλαν, λοιπόν, νά προσθέσουν σ' αὐτό κάτι πού νά δείχνει ὅτι ὁ Πατέρας, ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα εἶναι «μιᾶς θεότητος», ἐφόσον οἱ πατέρες τῆς Νίκαιας, ἐπειδή δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ τότε ἡ κακοδοξία τῶν πνευματομάχων, ἄφησαν τό σχετικό ἄρθρο «ἐλλιπές» (*᾿Επιστ.* 102: *PG* 37,192).

᾿Από αὐτά καί ἄλλες πληροφορίες γίνεται σαφές ὅτι τό 381 οἱ συνοδικοί δέχτηκαν ἀσυζητητί τό *Σύμβολο* Νικαίας, τό ὁποῖο μάλιστα ὑπῆρξε ἡ βάση τῶν συζητήσεων μέ τούς μακεδονιανούς ὁμοιουσιανούς, καί συζήτησαν κυρίως τήν προσθήκη περί ἁγ. Πνεύματος, ἡ ὁποία θεολογικά εἶχε προετοιμαστεῖ στήν δεκαετία τοῦ 370 κυρίως ἀπό τόν Βασίλειο καί τόν Γρηγόριο Θεολόγο: «Καί εἰς τό Πνεῦμα τό Ἅγιον, τό Κύριον, τό Ζωοποιόν, τό ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον, τό σύν Πατρί καί Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καί συνδοξαζόμενον, τό λαλῆσαν διά τῶν προφητῶν». ῾Ο Βασίλειος

τόν Υἱό καί εἶχε ἀναλύσει θεολογικά τήν «κυριότητα» τοῦ ἁγ. Πνεύματος (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* Θ'-ΚΔ' καί ἰδίως ΚΑ'). Ὁ Γρηγόριος ὅμως χρησιμοποίησε, τό 379, μέ σαφήνεια σέ οὐδέτερο γένος τό ἐπίθετο *κύριος* ὡς χαρακτηριστικό τοῦ Πνεύματος: «ἐρχόμενον ὡς Κύριον» (*Εἰς τήν Πεντηκοστήν* 11). Ὁ πλέον ἀποφασιστικός ἑπομένως ὅρος τοῦ αὐξημένου-διευρυμένου ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος ὀφείλεται στόν Γρηγόριο Θεολόγο.

Ἀκόμη τό *Σύμβολο* τοῦ 381, σέ σχέση μέ αὐτό τοῦ 325, ἔχει τά ἑξῆς νέα στοιχεῖα: («σαρκωθέντα) ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου», «σταυρωθέντα τε ὑπέρ ἡμῶν ἐπί Ποντίου Πιλάτου», «καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός», «οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος», «εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικήν καί ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καί ζωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος».

Τά κύρια ἐπί μέρους αὐτά νέα στοιχεῖα ἐπισημαίνονται μέ κάποιες παραλλαγές ἤ αὐτούσια σέ σύμβολα τῆς εἰκοσαετίας 341-360, τά ὁποῖα συντάσσονταν πρός ὑποκατάσταση τοῦ *Συμβόλου* Νικαίας, ἀλλά πού συχνά περιλάμβαναν καί ὀρθόδοξες προσθῆκες σ' αὐτό. Τό γεγονός ὅτι ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἐντοπίζει τό ἔργο τῆς Συνόδου (381) στήν προσθήκη τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος καί ὅτι ὁ Βασίλειος τό 373 παραθέτει τό *Σύμβολο* Νικαίας χωρίς τήν φράση «Θεόν ἐκ Θεοῦ» (*Ἐπιστ.* 141), ἡ ὁποία λείπει καί ἀπό τό Σύμβολο τοῦ 381, σημαίνει ὅτι τά νέα στοιχεῖα (πλήν τοῦ περί ἁγ. Πνεύματος) εἶχαν γίνει δεκτά πρίν ἀπό τήν Σύνοδο στήν συνείδηση τῶν ὀρθοδόξων. Καί προφανῶς κάποιοι ὀρθόδοξοι εἶχαν ἀνεπίσημα παρουσιάσει μέ τέτοια ὀρθά καί χρήσιμα στοιχεῖα σύμβολο ἤ σύμβολα, τά ὁποῖα οὔτε ὑποκαθιστοῦσαν τό *Σύμβολο* Νικαίας οὔτε προσέκρουαν στήν πίστη τῶν ὀρθοδόξων. Ἀντίθετα, μέ ὁρισμένα στοιχεῖα δινόταν θετική ἀπάντηση στίς μετανικαϊκές κακοδοξίες τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί τοῦ Ἀπολιναρίου. Αὐτά ἔχοντας ἐνώπιόν τους οἱ συνοδικοί τοῦ 381 πρόσθεσαν καί τά περί ἁγ. Πνεύματος. Ἄλλωστε συγκρίνοντας τό *Σύμβολο* Νικαίας καί τό *Σύμβολο* Κωνσταντινουπόλεως, παρατηροῦμε δευτερεύουσες γλωσσικές ἀλλαγές στό πρῶτο, ἐπιβεβλημένες γιά λόγους ὕφους, εὐφωνίας καί μάλιστα ρυθμοῦ, πού διευκολύνει τήν ἀπομνημόνευση καί τήν ἐμμελή ἀνάγνωση. Τό ἔργο αὐτό ἦταν φιλολογικό καί δέν θά μποροῦσε νά τό ἐπιτελέσει ἕνα πολυπληθές σῶμα.

Ἀπό τό *Σύμβολο* Νικαίας ἀφαιρέθηκαν οἱ τρεῖς φράσεις: «τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός», «Θεόν ἐκ Θεοῦ» καί «τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ». Καί οἱ τρεῖς μποροῦν νά θεωρηθοῦν περιττές ἐπαναλήψεις, ἕνεκα τῶν ἀνάλογων λέξεων καί φράσεων: «ὁμοούσιον», «Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» καί «δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο». Ἀφαιρέθηκαν ὅμως καί οἱ ἀναθεματισμοί, κάτι πού ἐξηγεῖται βέβαια ἀπό τήν ἤδη συντελεσθεῖσα ὑπέρβαση τοῦ κλασικοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῆς διαμάχης γιά τήν ὑπόσταση καί οὐσία. Τό ἐγχείρημα ὅμως καίρια αἰτία ἔχει μᾶλλον τό ὅτι: μέ τό *Σύμβολο* ὁμολογεῖ ὁ πιστός ὅ,τι εἶναι, τήν ἀλήθεια. Ἀντίθετα, οἱ ἀναθεματισμοί ἀπορρίπτουν ὅ,τι δέν εἶναι, τήν κακοδοξία. Τό *Σύμβολο* ἔπρεπε ὡς ὁμολογία πίστεως νά περιλαμβάνει μόνο θέσεις (ὄχι ἀρνήσεις). Ἄλλωστε καί στήν Νίκαια οἱ ἀρνήσεις-ἀναθεματισμοί τέθηκαν μετά τό *Σύμβολο*-

ὁμολογία γιά ποιμαντικούς λόγους. Τό 381 οἱ ἀρνήσεις-ἀναθεματισμοί-καταδίκες τέθηκαν στούς κανόνες τῆς Συνόδου.

Στό *Σύμβολο* Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως μέ τήν προσθήκη περί ἁγ. Πνεύματος καί τά νέα στοιχεῖα δηλώνεται ἡ ἀλήθεια, τήν ὁποία εἶχαν παρεξηγήσει οἱ μετανικαϊκοί αἱρετικοί, ὅπως ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας, γιά τήν κακοδοξία τοῦ ὁποίου τέθηκε ἡ φράση «οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος».

Ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀπολιναρίου, ὑποστηρίζεται, προκάλεσε τήν φράση «σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου». Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι αὐτή βρίσκεται καί στό *σύμβολο* τῆς Νίκης (Θράκη) τοῦ 359, ὅταν ἀκόμα ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀπολιναρίου δέν εἶχε διαδοθεῖ. Καί στόν χαμένο *Τόμο* τῆς Συνόδου, καθόσον συμπεραίνουμε ἀπό τήν *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου τοῦ 382, ἡ ἀπάντηση στόν Ἀπολινάριο δόθηκε μέ τήν θεολογία τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως τήν διατύπωσε τό 362 στόν *«Τόμο πρός Ἀντιοχεῖς»*, ὄχι μέ στοιχεῖα μεταθανασιανά. Στόν ἴδιο χαμένο *Τόμο*, στόν ὁποῖο μᾶλλον καταχώρισε ἡ Σύνοδος καί τό *Σύμβολο*, ἔδωσε συγκεκριμένη θετική ἀπάντηση καί στόν Εὐνόμιο καί στούς ταυτίζοντες οὐσία καί ὑπόσταση στόν Θεό. Δέν περιέλαβε ὅμως τά στοιχεῖα αὐτά στό *Σύμβολο*.

Ἐπειδή, παρά τίς ἐπίμονες ἔρευνες, δέν ἐπισημάνθηκε στίς πηγές κάποιο *σύμβολο*, πού νά μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀκριβές πρότυπο τοῦ *Συμβόλου* τοῦ 381, πολλοί ἐρευνητές θεώρησαν ὡς τέτοιο τό πρῶτο *σύμβολο* τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου (*Ἀγκυρωτός* 118), πού ὄντως εἶναι ἴδιο μ' ἐκεῖνο τοῦ 381, ἐάν ἀφαιρέσει κανείς τούς νικαϊκούς ἀναθεματισμούς καί τήν φράση «τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός». Ἡ φιλολογική ὅμως ἀνάλυση ἔδειξε πειστικά ὅτι ὁ Ἐπιφάνιος εἶχε παραθέσει στό ἔργο του τό *Σύμβολο* Νικαίας καί πολύ ἀργότερα τοῦτο ἀντικαταστάθηκε στά χειρόγραφα μέ τό πληρέστερο τοῦ 381.

Τό *Σύμβολο* Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, σύμφωνα μέ ἄμεσες κι ἔμμεσες ἀναφορές, υἱοθετήθηκε ἀπό Ἀνατολή καί Δύση (Γρηγόριος ὁ Μέγας), εἰσῆλθε στήν λειτουργική ζωή τῆς Ἐκκλησίας, τουλάχιστον ἀπό τό 476, καί μάλιστα μνημονεύεται ὡς ἐπίσημο Σύμβολο ἀπό τήν Δ' Οἰκουμενική Σύνοδο τοῦ 451 (Ε' συνεδρία).

Γιά εὐχερέστερη σύγκριση παραθέτουμε τά δύο κείμενα, τῆς Νίκαιας πρῶτα καί τῆς Κωνσταντινουπόλεως μετά, ὑπογραμμίζοντας στό πρῶτο ὅ,τι λείπει ἀπό τό δεύτερο καί στό δεύτερο ὅ,τι ἀποτελεῖ προσθήκη (κατά τήν ἔκδοση Καρμίρη: *ΔΣΜ*, σσ. 87-88):

Σύμβολον Νικαίας	**Σύμβολον Κωνσταντινουπόλεως**
Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καί ἀοράτων ποιητήν.	Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητήν *οὐρανοῦ καί γῆς*, ὁρατῶν τε πάντων καί ἀοράτων.
Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός μονογενῆ, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Θεόν ἐκ Θεοῦ*, φῶς ἐκ φωτός, Θε-	Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ, τόν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα *πρό πάντων τῶν αἰώνων*, φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ

όν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο, ***τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ·*** τόν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καί σαρκωθέντα καί ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς, καί ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς.

Καί εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα.
Τούς δέ λέγοντας, «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καί «πρίν γεννηθῆναι οὐκ ἦν», καί ὅτι «ἐξ οὐκ ὄντων» ἐγένετο, ἤ «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως» ἤ «οὐσίας» φάσκοντας εἶναι, ἤ «κτιστόν» ἤ «τρεπτόν» ἤ «ἀλλοιωτόν» τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολική καί ἀποστολική Ἐκκλησία.

Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο·

τόν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα *ἐκ τῶν οὐρανῶν* καί σαρκωθέντα *ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς παρθένου* καί ἐνανθρωπήσαντα, *σταυρωθέντα τε ὑπέρ ἡμῶν ἐπί Ποντίου Πιλάτου* καί παθόντα *καί ταφέντα,* καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ *κατά τάς γραφάς,* καί ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς *καί καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,* καί *πάλιν* ἐρχόμενον *μετά δόξης* κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς, *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.*

Καί εἰς τό Πνεῦμα τό ἅγιον, *τό κύριον, τό ζωοποιόν, τό ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον, τό σύν Πατρί καί Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καί συνδοξαζόμενον, τό λαλῆσαν διά τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικήν καί ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καί ζωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· ἀμήν.*

ΚΑΡΜΙΡΗ: *ΔΣΜ*, σσ. 87-88. H. HAHN-G. HAHN, Bibliothek der Symbole, σσ. 134-135. G. L. DOSSETTI, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica, Roma 1967, σσ. 244-251.

Τόμος. Χάθηκε, ἀλλά μνημονεύεται στήν *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου τοῦ 382, ὅπου ἔχουμε καί τό περιεχόμενό του σέ κύριες γραμμές.

Κανόνες. Ἐκδίδονται ὡς κείμενα τῆς Συνόδου 7 *Κανόνες*, ἀπό τούς ὁποίους δικοί της εἶναι μόνο οἱ 4 πρῶτοι. Οἱ ἄλλοι ὀφείλονται στήν σύνοδο τοῦ 382, στήν ἴδια πόλη. Ἐπιβάλλεται ἡ «πίστις» τῆς Νίκαιας καί καταδικάζονται οἱ μετανικαϊκοί αἱρετικοί (καν. 1). Οἱ δικαιοδοσίες τῶν ἐπισκόπων Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καί Κωνσταντινουπόλεως περιορίζονται στίς ἐκκλησιαστικές περιοχές τους καί τά θέματα (χειροτονίας κ.ἄ.) λύονται στήν ἐπαρχιακή σύνοδο (καν. 2). Ὁ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως

ἀποκτᾶ «πρεσβεῖα τιμῆς μετά τόν τῆς Ρώμης» (καν. 3). Ἀκυρώνεται ἡ ἐκλογή τοῦ Μαξίμου Κυνικοῦ ὡς Κωνσταντινουπόλεως καί οἱ πράξεις του (καν. 4). Μεταφράσεις στήν λατινική καί τίς ἀνατολικές γλῶσσες (*CPG* IV 8600).

PITRA, I, 508-509. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 43-44. JOANNOU, *Fonti*, I 1, σσ. 45-48. TURNER: *EOMIA* II, σσ. 401-431.

Γράμμα πρός τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιον. Σύντομο κείμενο, μέ τό ὁποῖο οἱ συνοδικοί πληροφοροῦν τίς ἀποφάσεις τους καί ζητοῦν γι' αὐτές νομική αὐτοκρατορική κάλυψη.

BENEŠEVIČ, Syndagma, σσ. 94-95. PITRA, I, 507-508.

B. Ἐνῶ τά θεολογικά προβλήματα εἶχαν λυθεῖ μέ τήν Σύνοδο τοῦ 381, οἱ δυτικοί καί μάλιστα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου ἀντέδρασαν στήν χειροτονία τοῦ Φλαβιανοῦ ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, πράξη στήν ὁποία εἶχε προβεῖ ἡ ἴδια ἡ Σύνοδος. Οἱ δυτικοί ἀναγνώρισαν ὡς Ἀντιοχείας τόν Παυλῖνο. Ἡ ἐπιμονή τοῦ Ἀμβροσίου στό θέμα τοῦτο ἔπεισε τόν αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Γρατιανό νά προσκαλέσει στήν Ρώμη, τό 382, γενική σύνοδο, στήν ὁποία δέν προσῆλθαν οἱ ἀνατολικοί κι ἔτσι δέν ἐπιτέλεσε σπουδαῖο ἔργο (ὡς κείμενό της σώζεται μόνο ἡ *Ἐπιστολή*-πρόσκληση πρός τούς ἀνατολικούς: Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 9, 10). Συνῆλθαν ὅμως κατά τό θέρος τοῦ ἴδιου ἔτους στήν Κωνσταντινούπολη κι ἔστειλαν μεγάλης σημασίας *«Ἐπιστολή... Δαμάσῳ, Ἀμβροσίῳ, Βρίττωνι...»*. Σημασία τό κείμενο τοῦτο ἀπέκτησε, ἐπειδή σέ περίληψη διασώζει ὅ,τι περιεῖχαν ὁ *«Τόμος»* τῆς συνόδου Ἀντιοχείας (379) καί δή ὁ *«Τόμος»* τῆς Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (381), πού καί οἱ δύο χάθηκαν. Οἱ συνοδικοί τοῦ 382 ἐπέμειναν σέ ὅ,τι οἱ ἴδιοι ἀποφάσισαν τό προηγούμενο ἔτος στήν Σύνοδο, τήν ὁποία μάλιστα χαρακτήρισαν «οἰκουμενική», εὐχαρίστησαν γιά τήν πρόσκλησή τους στήν σύνοδο τῆς Ρώμης, ἀλλ' ἐξήγησαν ὅτι πρακτικοί λόγοι τούς ἐμποδίζουν νά μεταβοῦν στήν Ρώμη καί ἡ μετάβασή τους αὐτή δέν θεωρεῖται ἀναγκαία, διότι τά θέματα πίστεως ὅπως καί τά ζητήματα τάξεως λύθηκαν τό 381.

Τά θέματα πίστεως, πού ἀντιμετωπίζονταν στόν χαμένο *Τόμο* τοῦ 381 καί ἀναφέρονταν στήν *Ἐπιστολή* τοῦ 382, ἀφοροῦσαν στήν σαφή διάκριση τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς φύσεως τῆς ἁγίας Τριάδας, ἡ ὁποία γιά πρώτη φορά σέ σύνοδο καλεῖται «ὁμοούσιος», καί στόν ἀπολιναρισμό, στόν ὁποῖο δίνεται ἡ ἀπάντηση ὅτι ὁ Κύριος εἶναι ὁ «τέλειος» «πρό αἰώνων» Λόγος καί ὁ «τέλειος» ἄνθρωπος (ἔχει προσλάβει καί νοῦν ἀνθρώπινο):

> «Θεότητος καί δυνάμεως καί οὐσίας μιᾶς τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καί συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισί τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισί τελείοις προσώποις, ὡς μήτε τήν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων, εἴτ' οὖν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων, μήτε τήν εὐνομιανῶν καί ἀρειανῶν καί πνευματομάχων

βλασφημίαν ἰσχύειν, τῆς οὐσίας ἤ τῆς φύσεως ἤ τῆς θεότητος τεμνομένης καί τῇ ἀκτίστῳ καί ὁμοουσίῳ καί συναϊδίῳ Τριάδι μεταγενεστέρας τινός ἤ ἑτερουσίου φύσεως ἐπαγομένης. Καί τόν τῆς ἐνανθρωπήσεως δέ τοῦ Κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζειν, οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἤ ἀτελῆ τήν τῆς σαρκός οἰκονομίαν παραδεχόμενοι· ὅλον δέ εἰδότες τέλειον μέν πρό αἰώνων ὄντα Θεόν Λόγον, τέλειον δέ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον» (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 9, 10-12).

Καί γιά τά ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς τάξεως (διοικήσεως) οἱ συνοδικοί τοῦ 382 ἐπιμένουν ὅτι ἐφαρμόζουν τήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας (κανόνας 6) καί τοῦ 381, στήν ὁποία ὁρίστηκε νά ἐνεργοῦν οἱ μεγάλοι ἐκκλησιαστικοί θρόνοι μόνο στά γεωγραφικά-ἐκκλησιαστικά ὅριά τους καί νά μήν ἐπεμβαίνουν ἀμοιβαῖα (κανόνας 2). Αὐτά τονίστηκαν, διότι ἐπέμεναν οἱ δυτικοί νά ἀναμιγνύονται στό θέμα τῆς χειροτονίας τοῦ ἐπισκόπου 'Αντιοχείας. Οἱ σχετικοί συνοδικοί κανόνες ἐπιβλήθηκαν καί πρακτικά, μέ τήν ἐφαρμογή τους.

Κανόνες. Ἡ ἔρευνα προσγράφει στούς συνοδικούς τοῦ 382 καί τούς κανόνες 5-6, πού συνήθως ἀποδίδονται στήν Σύνοδο τοῦ 381. Στούς ἴδιους συνοδικούς ὀφείλεται ἴσως καί ὁ κανόνας 7, διότι κατανοεῖται στό πλαίσιο τῶν προβληματισμῶν καί τῶν ἀποφάσεων τοῦ 381 καί 382, μολονότι τό κείμενο τοῦ κανόνα βρίσκεται σ' *Ἐπιστολή* (ἔτους 428) ἀντιοχειανοῦ ἐπισκόπου πρός τόν Νεστόριο. Ὁ κανόνας 6 ἀφορᾶ στούς ὅρους πού πρέπει νά ἐκπληρώνει ὁ κατήγορος ἑνός ἐπισκόπου καί στό σῶμα πού θά κρίνει τόν ἐπίσκοπο. Ὁ καν. 7 καθορίζει τόν τρόπο ἀποδοχῆς στήν 'Εκκλησία τῶν διάφορων αἱρετικῶν. Μέ λίβελλο-ἀποκήρυξη τῆς αἱρέσεώς τους καί χρίσμα γίνονται δεκτοί στήν 'Εκκλησία οἱ πρῶτοι ἀρειανοί, οἱ μακεδονιανοί, οἱ νοουατιανοί, οἱ τεσσαρεσκαιδεκατίτες καί οἱ ἀπολιναριστές. 'Αντίθετα, ἀναβαπτίζονται οἱ εὐνομιανοί, ἐπειδή τελοῦν βάπτισμα μέ μία κατάδυση (ἄρα ὄχι στήν ἁγία Τριάδα), οἱ μοντανιστές, οἱ σαβελλιανοί καί ἄλλοι ἀκραῖοι αἱρετικοί. Ὁ κανόνας 7 ἔπαιξε σπουδαῖο ρόλο στήν ζωή τῆς 'Εκκλησίας καί ἡ Σύνοδος τοῦ Τρούλλου (691) τόν ἐξέδωσε ὡς δικό της (καν. 95).

PITRA, I, 509-511. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 44-47. JOANNOU, Fonti, I 1, σσ. 48-54.

Ἡ χειρόγραφη παράδοση προσθέτει στούς κανόνες τοῦ 381 καί 382 συλλογή 21 *Κανόνων*, ἀπό τούς ὁποίους οἱ 19 ἀνήκουν στήν *Ἐπιστολή* 217 (οἱ κανόνες της 56-74) τοῦ Μ. Βασιλείου (βλ. ἐκδόσεις Μ. Βασιλείου καί C. TURNER: *JThS* 15 [1913/4] 161-178).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (ἐπιλεκτική)

ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Τό Σύμβολον τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, 'Αθήνα 1924.
N. Q. KING, The 150 holy fathers of the council of Constantinople 381 A.D.: *SP* 1 (*TU*

63) (1957) 635-641. ΚΑΡΜΙΡΗ: *ΔΣΜ*, σσ. 68-95 καί 125-133. I. ORTIZ DE URBINA, Nicée et Constantinople, Paris 1963, σσ. 133-289. A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965. W. DE VRIES, Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel (381): *OstkSt* 22 (1973) 30-43. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert: *OCP* 40 (1974) 114-144. ΧΡΥΣ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Αἱ ἱστορικοδογματικαί προϋποθέσεις τῆς οἰκουμενικότητος τῆς ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου: *Θεολογία* 52 (1981) 682-724. M. WOJTOWYTSCH, Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461), Stuttgart 1981, σσ. 156-173. B. SCHULTZE, Das Nicaenoconstantinopolitanum und das Filioque: *OCP* 35 (1969) 334-346. *Μνήμη Συνόδου ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει 381...*, Θεσσαλονίκη 1983 (ὅπου 10 σχετικές μελέτες). *Le IIe Concile Oecumenique. Signification et actualité pour le monde chrétien d' aujourd'hui*, Chambésy Genève (Centre Orthodoxe) 1982 (ἐκδίδονται 36 ἱστορικοθεολογικές μελέτες, ἄνισης μεταξύ τους ἐκτάσεως καί ἀξίας, μέ ἀφορμή τόν ἑορτασμό τῶν 1600 χρόνων ἀπό τήν σύγκληση τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου). ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ, Μητρ. Ἡλιουπόλεως, Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Θεσσαλονίκη 1986², σσ. 81-94. A. DE HALLEUX, La profession de l' Ésprit saint dans le Symbole de Constantinople: *RThL* 10 (1979) 5-39. W. EBOROWICZ, La procession du saint Esprit d' après le IIe concile oecuménique de 381 dans le cadre du magisière et de la théologie de l' époque: *Lateranum* 47 (1981) 380-412. A. DE HALLEUX, La réception du symbole oecumenique de Nicée à Chalcédoine: *EThL* 61(1985)5-47. Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Model des Konzils von Konstantinopel (381), ἔκδ. K. LEHMANN-W. PANNENBERG, Freiburg 1982. W. D. HAUCHILD, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung: εἰς τό παραπάνω συλλογικό ἔργο, σσ. 13-48. Π. ΜΠΟΥΜΗ, Τά πρεσβεῖα ἐξουσίας τῶν θρόνων Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως: *Θεολογία* 53 (1982) 1084-1101. E. K. CHRYSOS, Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381): *Romanitas-christianitas*. J. Straub gewidmet, Berlin-New York 1982, σσ. 426-435.

98. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΚΥΛΗΙΑΣ (381) καί ΡΩΜΗΣ (382)

Α. Παρά τά σχέδια γιά Οἰκουμενική Σύνοδο, τήν ὁποία ἐπιδίωκαν παράγοντες ἀντίθετοι μεταξύ τους γιά δικούς του ὁ καθένας λόγους, συγκλήθηκε στό τέλος τοῦ θέρους τοῦ 381 στήν Ἀκυληία (Ἰλλυρικό) ὀλιγάριθμη σύνοδος, 36 ἐπισκόπων καί πρεσβυτέρων, ὅπως ἐπιθυμοῦσε ὁ Ἀμβρόσιος. Διακρίθηκαν ἐκεῖ ὁ πρόεδρός της Οὐαλεριανός Ἀκυληίας καί ὁ τά πάντα κατευθύνων Ἀμβρόσιος Μιλάνου. Ἀντιπροσωπεύτηκαν κυρίως ἡ Γαλλία, ἡ Βόρειος Ἀφρική καί τό Ἰλλυρικό. Ὁ Ρώμης οὔτε παρέστη οὔτε ἀντιπροσωπεύτηκε. Ὁ Ἀμβρόσιος δραστήρια κατηύθυνε τίς ἐργασίες, πού ἐπίσημα ἄρχισαν καί τελείωσαν στίς 3 Σεπτεμβρίου μέ τό κύριο ἔργο της, δηλαδή τήν καταδίκη τῶν τελευταίων ὑπολειμμάτων τοῦ ἤπιου ἀρειανισμοῦ στό πρόσωπο τῶν ἐπισκόπων Παλλαδίου Ratiaria καί Σεκουνδιανοῦ Singidunum (Σιρμίου).

Τῆς συνόδου σώθηκαν τμῆμα τῶν πρακτικῶν **Gesta Concilii Aquileiensis**

καί τέσσερες **Ἐπιστολαί** (μεταξύ τῶν ἐπιστολῶν 8-12 τοῦ Ἀμβροσίου). Τά πρακτικά, ὡς καταγραφή ἀνακριτικῆς διαδικασίας, περιλαμβάνουν ἐρωτήσεις τοῦ Ἀμβροσίου καί ἄλλων συνοδικῶν καί σύντομες ἀπαντήσεις τῶν Παλλαδίου καί Σεκουνδιανοῦ.

PL 16, 355-379 (*Gesta*) καί 379-390 (*Ἐπιστολαί*). J. M. HANSSENS, Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei: *Scuola cattolica* 103 (1975) 562-644.

S. TAVANO, Aquileia nei suoi concili antichi: *Studia patavina* 16 (1969) 44 ἑξ. G. GOTTLIEB, Das Konzil von Aquileia (381): *AHC* 11 (1979) 387-406. M. ZEIZER, Probleme der Textherstellung im zehnten Briefbuch des heiligen Ambrosius und den Briefen extra Collectionen: *AAWW* 115 (1978) 415-439. Y. M. DUVAL, Le sens des débats d' Aquilée pour les Nicéens. Nicée-Rimini-Aquilée: *AAAd* 21 (1981) 69-97. R. GRYSON, Les sources relatives au concile d' Aquilée de 381: *AAAd* 21 (1981) 31-41. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les textes des Actes du Concile d' Aquilée (381): *Scriptorium* 38 (1984) 132-139. V. PERI, Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell' ecumenicità: *AHC* 15 (1983) 41-78.

B. Ἀφοῦ τό 381 δέν ἐπιτεύχτηκε σύνοδος ἑνιαία, Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ἀποφασίστηκε σύγκληση οἰκουμενικῆς στήν Ρώμη, τό καλοκαίρι τοῦ 382, πού καί αὐτή ἔμεινε μόνο δυτική. Προήδρευσε ὁ Δάμασος (366-384) καί ἔλαβαν μέρος ἰσχυροί δυτικοί ἐπίσκοποι, ὅπως ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ὁ Οὐαλεριανός Ἀκυληίας κ.ἄ. Οἱ ἀνατολικοί δέν προσῆλθαν.

Τό μόνο ἀπόλυτα γνήσιο κείμενο τῆς συνόδου τῆς Ρώμης εἶναι **Ἐπιστολή-ὁμολογία πίστεως** («Confessio fidei catholicae») πρός τούς ἀνατολικούς (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε′ 9, 10), στήν ὁποία ὑπάρχει γιά τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ὁ χαρακτηρισμός «ἀποστολική καθέδρα», ὅρος γνωστός ἀπό τόν Ρώμης Λιβέριο (+366).

Ἐάν ὅμως εἶναι μερικῶς ἔργο τῆς συνόδου καί τοῦ Δαμάσου, ὅπως ὑποστηρίζουν σήμερα μερικοί ἐρευνητές, τό τρίτο κεφάλαιο τοῦ **Decretum Gelasianum** (συμπιλημματικοῦ κατασκευάσματος ἄγνωστου συγγραφέα τοῦ ΣΤ′ αἰ.), ἡ σύνοδος τῆς Ρώμης ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη σημασία, διότι θεμελιώνει γιά πρώτη φορά τόν αὐταρχισμό, πού ἐνίοτε ἐξέφραζε ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης. Στό κείμενο δηλαδή τοῦτο διατυπώνεται τό *πρωτεῖο* (primatus) τιμῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης μέ τήν πρωτοεμφανιζόμενη θεμελίωση στό γεγονός ὅτι ὁ Κύριος ἔδωσε τό *πρωτεῖο* στόν Πέτρο μέ τούς λόγους «σύ εἶ Πέτρος καί ἐπί ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τήν Ἐκκλησίαν...» (*Ματθ.* 16, 18-19). Τό τρίτο κεφάλαιο τοῦ *Decretum Gelasianum,* ἐάν γράφηκε ἀπό τόν Δάμασο, ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς ἀντίδραση στούς *κανόνες* 2ο καί 3ο τῆς Β′ Οἰκουμ. Συνόδου (381), ἡ ὁποία ὅρισε τά πρεσβεῖα τιμῆς γιά τούς μεγάλους θρόνους: Ρώμη, Κωνσταντινούπολη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀντιόχεια. Χωρίς νά ἀρνεῖται τά πρεσβεῖα τῶν ἄλλων θρόνων καί μολονότι ἁπλῶς χαρακτηρίζει τήν Ρώμη «πρώτην ἕδραν τοῦ Πέτρου», παρατηρεῖ ὅτι: τά πρεσβεῖα οἱ λοιπές Ἐκκλησίες-θρόνοι ἔχουν μέ συνοδικές ἀποφάσεις, ἐνῶ ἡ Ρώμη μέ λόγους τοῦ Κυρίου· τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἔθεσαν στήν πρώτη θέση μαζί ὁ Πέτρος καί ὁ Παῦλος, πού μαρτύρησαν ἐκεῖ· ὁ Πέτρος, τοῦ ὁποίου πρώτη (σέ σημασία) ἕδρα εἶναι ἡ Ρώμη, ἔχει ἕδρα καί τήν Ἀλεξάνδρεια, διά τοῦ Μάρκου, καί τήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἕδρασε πρίν ἔλθει στ ν Ρώ η (μέ τ ν παρα-

τήρηση αὐτή ἐναντιωνόταν στήν προαγωγή σέ δεύτερη θέση τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλά ὁμολογοῦσε ὅτι ὁ Πέτρος εἶχε καί δύο ἀκόμα ἕδρες πλήν τῆς ρωμαϊκῆς).

Ἄν, λοιπόν, τό κείμενο συνδέεται μέ τήν σύνοδο καί τόν Δάμασο, κάτι πού δέν εἶναι βέβαιο, ἔχουμε τό 382 γιά πρώτη φορά θεωρία περί τοῦ πρωτείου (οἱ λόγοι εἰς *Ματθ.* 16, 18-19), ἡ ὁποία ὅμως τότε (στό κείμενο) περιελάμβανε μόνο τήν ἔννοια τῆς πρώτης θέσεως καί ἡ ὁποία μέ τόν χρόνο θά περιλάβει καί τήν ἀπαίτηση ἐξουσίας. Τήν ἐποχή μάλιστα ἐκείνη ὁ Δάμασος, ὅσο αὐταρχικός καί ἄν ἦταν, θά δυσκολευόταν ν' ἀπαιτήσει κατοχύρωση κανονική καί συνοδική κάποιας ἐξουσίας, ἐφόσον ἐνώπιόν του βρισκόταν ὁ μεγάλου κύρους Ἀμβρόσιος, στόν ὁποῖο ὀφείλονταν οἱ σπουδαιότερες συνοδικές πρωτοβουλίες τῆς ἐποχῆς καί ὁ ὁποῖος δροῦσε πολύ συχνά ἐρήμην τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης.

Στό ἴδιο κείμενο ὑπάρχει καί *κανόνας* (κατάλογος) τῆς Ἁγίας Γραφῆς, στόν ὁποῖο συμπεριλαμβάνονται ἀδιακρίτως καί τά δευτεροκανονικά βιβλία.

Ἐπιστολή: L. PARMENTIER: *GCS* 19, 295-297. E. VON DOBSCHÜTZ, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, Leipzig 1912, σσ. 30-60.

Πιθανότατα ἡ ρωμαϊκή σύνοδος τοῦ 382 ἔχει σχέση μέ τόν λεγόμενο *Τόμον Δαμάσου*, δηλαδή τήν «*Ὁμολογίαν πίστεως ἥν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλε πρός τόν ἐπίσκοπον Παυλῖνον*» (Ἀντιοχείας). Ἐδῶ ἀναθεματίζονται διάφορες αἱρέσεις, ὁμολογεῖται ἡ ὁμοουσιότητα τῶν θείων προσώπων, ἀποφεύγεται ἡ ταύτιση οὐσίας καί ὑποστάσεως καί ἀναθεματίζονται ὅσοι φρονοῦν ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα «διά τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι». Τό τελευταῖο ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, διότι γιά πρώτη φορά μέ τρόπο ἔμμεσο καταδικάζεται συνοδικά καί δή στήν Ρώμη ἡ διδασκαλία τοῦ filioque, μολονότι δέν ὑπάρχει σαφήνεια στό περιεχόμενο τῆς φράσεως.

L. PARMENTIER: *GCS* 19, 297-302. DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, σσ. 68-70.

99. ULFILA ἐπίσκοπος ΓΟΤΘΩΝ (+383). ΑΥΞΕΝΤΙΟΣ ΔΟΡΟΣΤΟΛΟΥ. ΠΑΛΛΑΔΙΟΣ RATIARIA

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ulfila (ἤ Vulfila ἤ Wulfila) διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στόν ἐκχριστιανισμό γερμανικῶν φύλων ἰδιαίτερα τῶν Βησιγότθων καί ὀνομάστηκε «ὁ ἐπίσκοπος τῶν Γότθων». Ἐνωρίς, ἴσως πρίν τό 340,

στράφηκε στόν ἀρειανισμό, τόν ὁποῖο μέχρι τό 378 προστάτευαν οἱ αὐτοκράτορες. Ἔχει τεράστια σημασία ὅτι ὁ Ulfila, γιά ἱεραποστολικούς λόγους καί ἀπό ἀγάπη γιά τούς ὁμοεθνεῖς του, κατασκεύασε νέο ἀλφάβητο, μέ βάση τά κεφαλαῖα ἑλληνικά στοιχεῖα καί τήν ἑλληνική ὀρθογραφία καί τήν βοήθεια τοῦ ὑποτυπώδους καί περιθωριακοῦ ρουμανικοῦ ἀλφαβήτου, τό ὁποῖο παραμέρισε τελείως. Ἔτσι λοιπόν ἀνύψωσε τό γοτθικό γλωσσικό ἰδίωμα σέ γοτθική γλώσσα, πού, ἐμπλουτισμένη μέ ἑλληνικούς ἀλλά καί λατινικούς ὅρους, μποροῦσε νά ἐκφράσει γραπτῶς ὑψηλά νοήματα. Καί πρῶτος αὐτός μετέφρασε τήν *ΚΔ* καί ἴσως τμήματα τῆς *ΠΔ* στήν γοτθική. Μέ τήν παρουσία τοῦ Ulfila παρατάθηκε ἡ ἐπιβίωση τοῦ ἀρειανισμοῦ στούς κύκλους τῶν Γότθων καί ἄρχισε μικρή ἑρμηνευτικοθεολογική γραμματεία, ἡ ὁποία φυσικά ἦταν ἀρειανική καί ἡ ὁποία δυστυχῶς παραδόθηκε ἀνώνυμα.

Ὁ Ulfila καταγόταν ἀπό καππαδοκική οἰκογένεια (τουλάχιστον ἀπό τήν πλευρά τῆς μητέρας του), πού περί τό 257/8 σύρθηκε αἰχμάλωτη στά βόρεια, πέρα ἀπό τόν Δούναβη, ἴσως στήν Κριμαία. Γεννήθηκε περί τό 311 σέ περιβάλλον γοτθικό, μᾶλλον ἀπό γονεῖς ὀρθοδόξους. Ἔγινε κληρικός κι ἐργάστηκε μέ ζῆλο γιά τόν ἐκχριστιανισμό τῶν εἰδωλολατρῶν Γότθων ὁμοφύλων του. Ἄγνωστο πῶς γνωρίστηκε μέ τούς κρατοῦντες ἀρειανόφρονες καί τό 340 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος, ἴσως ἀπό τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας (τότε Κωνσταντινουπόλεως). Ἕνας διωγμός στίς γοτθικές περιοχές (ἤ καί μετακίνηση μεγάλης ὁμάδας ὁμοεθνῶν του) τόν ἀνάγκασε, μέ πολυάριθμη ὁμάδα, νά περάσει τόν Δούναβη καί μέ ἄδεια τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου νά ἐγκατασταθεῖ νότια τοῦ ποταμοῦ, στήν ρωμαϊκή κάτω Μοισία, ὅπου συνέχισε τήν δράση του, μέ τό φωτοστέφανο τώρα τοῦ ὁμολογητῆ καί τό κῦρος τοῦ φυλετικοῦ ἡγέτη. Ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360), ὅπου καί ὑποστήριξε τίς προσπάθειες τῶν ἀρειανοφρόνων *«ὁμοίων»*, πού τότε μέ τόν Ἀκάκιο Καισαρείας ἐξέφραζαν τήν πολιτική τῆς αὐλῆς. Βέβαια ὁ Ulfila δέν φαίνεται νά εἶχε ἀρχικά θεολογική κατάρτιση. Οἱ συνεχεῖς ὅμως ἐπαφές του μέ ἐπισκόπους (στό Ἰλλυρικό δροῦσαν οἱ ἀρειανόφρονες Οὐρσάκιος καί Οὐάλης, πού γειτνίαζαν τοπικά καί θεολογικά μέ τόν Ulfila) καί πρόσωπα τοῦ κράτους ἀσφαλῶς τόν ὑποχρέωσαν νά γνωρίσει ἔστω καί ἐπιδερμικά τήν θεολογική προβληματική τῆς ἐποχῆς. Ἑπομένως εἶχε συνείδηση τῆς θεολογικῆς του τοποθετήσεως, πού ἀντανακλοῦσε στόν χριστιανισμό τῶν Γότθων, οἱ ὁποῖοι ἔτσι στήν πλειονότητά τους ἦταν κι ἔμειναν ἀρειανόφρονες μέχρι τήν ἐποχή τῶν Φράγκων, τῶν «δυτικῶν» Γερμανῶν, πού μέ τόν βασιλιά τους Χλοδοβίκο (496) βαπτίστηκαν ὀρθόδοξοι.

Τό μόνο θεολογικό κείμενο πού ἔχουμε ἀπό τόν Ulfila εἶναι μία «**Ὁμολο-**

γία» πίστεως (Testamentum), γραμμένη τό 383, λίγο πρίν πεθάνει στήν Κωνσταντινούπολη. 'Από τό 381 ὁ Θεοδόσιος εἶχε ἐκθρονίσει τούς ἀρειανόφρονες ἐπισκόπους. 'Ο Ulfila ὅμως ἀσκοῦσε φαίνεται κάποια ἐπιρροή στήν αὐλή καί τό 383 ταξίδεψε στήν Κωνσταντινούπολη, γιά νά ἐπέμβει στόν αὐτοκράτορα χάριν καταδικασμένων (στήν σύνοδο τῆς 'Ακυληίας, τό 381) ἀρειανοφρόνων ἐπισκόπων. Τότε, ἀφοῦ τοῦ ζητήθηκε μᾶλλον, συνέταξε λατινικά τήν ὁμολογία πίστεως, ἡ ὁποία τυπικά ἐκφράζει τήν θεολογία τῶν «ὁμοίων», ἐνῶ πράγματι πλησιάζει πολύ τίς ἀντιλήψεις τοῦ Εὐνομίου, ἀκραίου νεοαρειανοῦ. Τό κείμενο τοῦτο περιλαμβάνεται στό ἔργο τοῦ Αὐξεντίου *Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*, γιά τό ὁποῖο μιλᾶμε πιό κάτω. 'Αγέννητος καί ἀόρατος εἶναι μόνο ὁ Πατέρας. 'Ο Υἱός εἶναι κατώτερος ἀπό τόν Πατέρα, ἀλλά «ὅμοιος» πρός αὐτόν (ὅπως ἀναφέρει ὁ Αὐξέντιος). Τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι οὔτε Θεός οὔτε Κύριος.

'Η γοτθική μετάφραση τῆς Κ.Δ. 'Ο Αὐξέντιος πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ulfila συνέταξε ἔργα καί ὑπομνήματα στήν γοτθική, τήν ἑλληνική καί τήν λατινική, ἀπό τά ὁποῖα δέν σώθηκε τίποτα. Σέ χειρόγραφο (*Codex argenteus* στήν Οὐψάλα) τοῦ ΣΤ' αἰ. περιέχεται μόνο ἡ γοτθική μετάφραση τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων, ἐνῶ σέ δύο παλίμψηστα χειρόγραφα σώθηκαν ἀποσπάσματα ἀπό τήν μετάφραση τοῦ Λουκᾶ, μεγάλο μέρος τῆς *πρός Ρωμαίους* (*κώδικας Carolinus* εἰς Wolfenbüttel), μεγάλο μέρος ἀπό τίς λοιπές ἐπιστολές τοῦ Παύλου (πλήν τῆς πρός *'Εβραίους*) (τῆς μονῆς Bobbio-σήμερα στό Μιλάνο καί Τουρίνο) καί τρία φύλλα ἀπό τό βιβλίο τοῦ *Νεεμία* (ἐπίσης τῆς μονῆς Bobbio). 'Η μετάφραση τοῦ Ulfila εἶναι ἐντυπωσιακά δουλική, ἐπιδιώκει τήν γλωσσική ὁμοιομορφία καί στηρίζεται στό ἑλληνικό κείμενο. *Πρόλογος* στήν γοτθική μετάφραση τῶν Εὐαγγελίων εἶναι κείμενο τοῦ Ε'-ΣΤ' αἰ.

W. STREITBERG, Die gotische Bibel, Heidelberg 1964[4] (καί 1971[6]). 'Ο *Πρόλογος* στίς σσ. XLII-XLIII τοῦ ἴδιου ἔργου.

Skeirein. 'Ονομάστηκε ἔτσι μία συλλογή ἑρμηνευτικῶν ὁμιλιῶν (στήν γοτθική) σέ ἑπτά κεφάλαια τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ 'Ιωάννη. Ἔχουν καί δογματικοοικοδομητικό ἐνδιαφέρον. 'Αποδόθηκαν, χωρίς σοβαρά ἐπιχειρήματα, στόν Ulfila. Εἶναι ἀπό τά ἐλάχιστα δείγματα γοτθικῆς χριστιανικῆς γραμματείας.

E. DIETRICH, Die Bruchstücke des Skeireins..., Strassburg 1903. E. A. KOCK, Die Skeireins. Text nebst Übersetzung..., Leiden 1913. W. H. BENNET, The Gothic Commentary on the Gospel of John..., New York 1966[2].

ΑΥΞΕΝΤΙΟΣ ΔΟΡΟΣΤΟΛΟΥ (*Dorostorum*). 'Υπῆρξε ἴσως μαθητής τοῦ Ulfila καί στούς χρόνους τοῦ αὐτοκράτορα Οὐάλη μᾶλλον (364-378) ἔγινε ἐπίσκοπος Δοροστόλου (Σιλιστρία, Βουλγαρία) γιά τούς ἐκεῖ ἀρειανόφρονες Βησιγότθους. Τό 383 ἔζησε στήν Κωνσταντινούπολη τίς τελευταῖες στιγμές τοῦ δασκάλου του Ulfila, γιά τόν ὁποῖο ἔγραψε ἀργότερα τήν *Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*. Τό

ἔργο ἔχει χαρακτῆρα ἐπικηδείου, περιέχει καί τήν περίφημη ὁμολογία πίστεως, τήν *Testamentum*, ὅπως τήν ὀνομάζει, τοῦ Ulfila καί σώζεται ἀπό τόν γότθο Μαξιμῖνο (+ μετά 428) στό ἔργο του *Dissertatio contra Ambrosium*. Ἡ πίστη τοῦ Αὐξεντίου εἶναι ἀνάλογη πρός τήν πίστη τοῦ Ulfila, γιά νά μήν ἐμφανίζεται ἀκραῖος, κινεῖται δηλαδή μεταξύ τῶν «ὁμοίων», τοῦ *συμβόλου* τοῦ Ρίμινι καί τῆς διδασκαλίας τοῦ Εὐνομίου.

Τό 383 ἤ 384 ὁ Αὐξέντιος, ἀφοῦ ἔπρεπε νά ἐγκαταλείψει τήν ἐπισκοπή του, ὅπως ὅλοι οἱ ἀρειανόφρονες, ἐγκαταστάθηκε στό Μιλάνο μέ τήν σαφή κάλυψη τῆς αὐτοκράτειρας Ἰουστίνας, χήρας τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ Α΄. Ἐκεῖ ἔδρασε ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἀρειανοφρόνων καί μέ τήν βοήθεια τῆς Ἰουστίνας προσπάθησε μάταια νά ἀποκτήσει ἕναν ἀπό τούς ναούς τῆς πόλεως. Τά γεγονότα αὐτά κακῶς ὁδήγησαν πολλούς νά τόν ὀνομάσουν Αὐξέντιο Β΄ Μιλάνου.

F. KAUFMANN, Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis Epistula de fide, vita et obitu Wulfilae, Strassburg 1899. H. GIESECKE, Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig 1939, σσ. 16-22. *PLS* 1, 703-728.

ΠΑΛΛΑΔΙΟΣ. Ὁ ἀρειανός ἐπίσκοπος Ratiaria Παλλάδιος, πού καταδικάστηκε στήν σύνοδο τῆς Ἀκυληίας (381), ἔγραψε ἀμέσως μετά δύο ἐργίδια μέ τόν τίτλο **De fidei**, ἀπό τά ὁποῖα σώθηκαν ἐλάχιστα ἀποσπάσματα στήν Dissertatio contra Ambrosium τοῦ Μαξίμου Γότθων: *PLS* 1, 693-703 (βλ. βιβλιογραφία: J. Zeiller).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. LIETZMAN, Die Vorlage der gotischen Bibel: *Kleine Schriften* II, Berlin 1958, σσ. 191-219. J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l' Empire romain, Paris 1918. G.-W.-S. FRIERRICHSEN, The gothic version of the Gospels. A study of its style and textual history, Oxford 1926. TOY ΙΔΙΟΥ, The gothic version of the Epistles, Oxford 1939. K. K. KLEIN, Die Dissertatio Maximini als Quelle der Wulfila-Biographie: *ZDADL* 83 (1951) 239-271. TOY ΙΔΙΟΥ, Der Auxentius-Brief als Quelle der Wulfila-Biographie: *ZDADL* 84 (1953) 99-154. A. WILMART, Les évangiles gothiques: *Rb* 36 (1927) 46-61. E. STUTZ, Gotische Literaturdenkmäler, Stuttgart 1966, σσ. 9-15 καί ἀλλοῦ. E. A. THOMPSON, The Visigoths in the Time of Ulfila, Oxford 1966. F. HAFFNER, Fragment der Ulfilas-Bibel in Steyer: *Pfälzer Heimat* Μάρτιος (1971) 1-5. P. SCARDIGLI, Die Goten. Sprache und Kultur, München 1973. E. STUTZ, Das Neue Testament in gotischer Sprache: *K. Aland, Die alten Übersetzungen des N.T.*, Berlin 1972, σσ. 375-402. M. SIMONETTI, l ' arianesimo di Ulfila: *Romano-barbarica* 1 (1976) 297-323. N. ΣΚΟΥΡΤΑ, Ἡ Ἀργυρᾶ Βίβλος ἐν Οὐψάλῃ: *ΓρΠ* 68 (1985) 111-118.

100. AMBROSIASTER (μεταξύ 363/384)

ἀνώνυμος ἀπολογητής-ἑρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΑ

Μεταξύ τοῦ 363 καί 384 ἔζησε κι ἔγραψε στήν Ρώμη ἕνας πολύ μορφωμένος χριστιανός, πού θέλησε νά κυκλοφορήσει τά ἔργα του, ἄγνωστο γιά ποιό λόγο, ἀνώνυμα. Γνήσια εἶναι τά ἔργα του *Ὑπόμνημα εἰς τάς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου* (πλήν τῆς *πρός Ἑβραίους*) καί *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (εἶδος ἐρωτοαποκρίσεων γιά προβλήματα *Π* καί *ΚΔ*). Οἱ συγγραφεῖς τοῦ Ε' αἰ. γνώριζαν τά κείμενα αὐτά κι ἐπωφελήθηκαν ἀπό τό περιεχόμενό τους, ἀλλ' ἀγνοοῦσαν τόν συντάκτη. Ἀργότερα, στήν χειρόγραφη παράδοση τό πρῶτο ἀπό τά ἔργα προσγράφεται ἄλλοτε στόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου (+397) καί ἄλλοτε σέ κάποιον Ἱλάριο, ἐνῶ συχνά δίνεται ἀνώνυμα. Ἀπό τόν Ἔρασμο καί μετά τό «*Ὑπόμνημα*» χαρακτηρίζεται Ambrosiaster (=ψευδο-Ἀμβρόσιος) κι ἔτσι δηλώνεται μέχρι σήμερα, διότι ἀπέτυχαν ὅλες οἱ προσπάθειες νά προσδιοριστεῖ ὁ συντάκτης του, πού ζητήθηκε στούς Ἰσαάκ (τόν ἐξ Ἑβραίων ἀντίπαλο τοῦ πάπα Δαμάσου), Ἱλαριανό, Ἱλάριο διάκονο, Εὐάγριο Ἀντιοχείας, Ἱλάριο Παβίας κ.ἄ. Τό δεύτερο ἔργο ἦταν γνωστό στήν ἔρευνα μεταξύ τῶν νόθων τοῦ Αὐγουστίνου, ἀλλά ὁ A. Souter ἔδειξε πειστικά ὅτι προῆλθε ἀπό τόν συγγραφέα τοῦ «Ὑπομνήματος» (τοῦ Ambrosiaster).

Τά δύο ἀνώνυμα ἔργα κατέχουν σπουδαία θέση στήν ἐξέλιξη τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς γραμματείας. Ἐπηρέασαν τήν σκέψη καί τοῦ Αὐγουστίνου καί τοῦ ἀντιπάλου του Πελαγίου. Τό *ὑπόμνημα* ἰδιαίτερα εἶναι ὄχι μόνο τό πρῶτο λατινικό ὑπόμνημα στίς *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου ἀλλ' ἴσως καί τό σημαντικότερο τῆς ἀρχαίας λατινικῆς χριστιανικῆς γραμματείας, χρήσιμο καί γιά τήν γνώση τοῦ βιβλικοῦ λατινικοῦ κειμένου.

Ὁ ἄγνωστος Ambrosiaster ἦταν μεγάλης μορφώσεως ἐθνικός πού ἔγινε χριστιανός. Ὑποστηρίχτηκε ὅμως καί ἡ ἑβραϊκή του προέλευση. Ἐμφανίζεται ὡς ἱκανός ἑρμηνευτής, ἀλλά στό βάθος του μένει ἀπολογητής τοῦ χριστιανισμοῦ μέ ρηχή θεολογία, ἡ ὁποία προϋποθέτει δυνατότητα στούς ἐθνικούς νά γνωρίσουν τόν ἕνα καί δημιουργό Θεό. Γνωρίζει πολλούς προγενέστερους ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ὅπως τόν Εἰρηναῖο, τόν Τερτυλλιανό, τόν Κυπριανό, τόν Ἱλάριο Poitier, τόν M. Victorinus, μερικά ἀπόκρυφα κ.ἄ. Δέν συνεχίζει ὅμως τήν παράδοση κανενός. Αἰσθάνεται τήν ἀνάγκη (σέ μιά ἐποχή στήν ὁποία δέν φαίνεται ἀπαραίτητο καί κατά τήν ὁποία ἡ θεολογία

πλέον εἶναι πολεμική-ἀντιαιρετική) νά ἀπολογηθεῖ γιά τόν χριστιανισμό καί νά δείξει π.χ. ὅτι οἱ χριστιανοί δέν εἶναι μικροί καί ἀνόητοι (*Quaestiones* 114, 5-11), ὅτι πολλοί σοφιστές καί ἀξιωματοῦχοι μεταστρέφονται στόν χριστιανισμό. Τό ἰσχυρό ἐπιχείρημα γιά τήν ὑπεροχή τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι τά θαύματα τῶν Εὐαγγελίων, πού ἀρκοῦν γιά νά πείσουν. Ἔχει μάλιστα τήν περίεργη ἄποψη ὅτι τά θαύματα, ἐφόσον ἔγιναν ἅπαξ, στό ἑξῆς δέν χρειάζεται νά γίνονται οὔτε καί γίνονται (*Εἰς τήν πρός Κορινθίους* 12, 31. *Quaestiones* 114, 19 καί 22). Ὁ Ambrosiaster μέ ὅσα (πλήν τῶν καθαρά ἑρμηνευτικῶν του σχολίων) γράφει: δικαιολογεῖ τήν μεταστροφή του· ἀπαντᾶ στά ἐναντίον τῶν χριστιανῶν ἐπιχειρήματα, ὅπως ἴσως τά ἔβρισκε σέ ἀντιχριστιανικά κείμενα (τοῦ Πορφυρίου;)· γράφει κατά τῶν Ἰουδαίων, γιά νά στηλιτεύσει ὅσους χριστιανούς διατηροῦσαν σχέσεις μέ τήν Συναγωγή· καταπολεμεῖ μέ γνωστά μάλιστα φιλοσοφικά ἐπιχειρήματα τήν ἀστρολογία, γιά νά κακίσει τούς χριστιανούς πού συνέχιζαν ν' ἀσχολοῦνται μέ αὐτήν· δείχνει τήν μωρία τῶν μυστηριακῶν τελετῶν ρωμαϊκῶν καί δή ἀνατολικῶν θεοτήτων, ὅπως τοῦ Μίθρα, τῆς Κυβέλης κ.ἄ. Ἐπειδή γνώρισε προσωπικά τά ἐθνικά θρησκεύματα, τίς λαϊκοαστρολογικές καί φιλοσοφικές ἀντιλήψεις, τόν ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς καί τήν ρωμαϊκή διοίκηση, τά ἔργα του εἶναι πηγή χρήσιμων καί κάποτε μοναδικῶν πληροφοριῶν γιά τά ρωμαϊκά πράγματα ἀπό τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. καί μετά, μέχρι τό 384.

Ὡς *ἑρμηνευτής* ὁ Ambrosiaster εἶχε μεγαλύτερη ἐπιτυχία. Ἀκολουθοῦσε τήν ἱστορικογραμματική μέθοδο, ἀναγνώριζε τήν τυπολογική καί ἀγνόησε τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία. Προσπάθησε καί κατανόησε ὀρθά τήν σκέψη τοῦ Παύλου γιά τήν σχέση *Νόμου* καί *Εὐαγγελίου,* γράφοντας τρεῖς φορές τό ὑπόμνημα του στήν *Πρός Ρωμαίους*. Κάνει ἀξιόλογες κριτικές παρατηρήσεις, ἀλλά γενικά ἡ ἑρμηνεία του ἔχει σκοπούς πρακτικούς, δηλαδή τήν ἠθική διάπλαση τῶν πιστῶν, καί σχεδόν καθόλου θεολογικούς-θεωρητικούς.

Ὡς *θεολόγος* δεχόταν τήν ὀρθοδοξία τῆς Α' Οἰκουμ. Συνόδου, ἀποκαλοῦσε τά διακεκριμένα πρόσωπα τῆς ἁγ. Τριάδας consubstantivi (=ὁμοούσια ἤ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως) καί τόνιζε τήν πλήρη θεότητα καί τήν πλήρη ἀνθρωπότητα στόν Χριστό, μολονότι δέν φαίνεται νά γνώριζε καλά τήν ἐκκλησιαστική Παράδοση, τήν ὁποία δέν κατανοοῦσε ὡς ἀπόλυτον προσδιοριστικό παράγοντα. Γι' αὐτό καί τήν θεολογική του σκέψη χαρακτηρίζει κάποιος *νομικισμός* καί *νοησιαρχία,* ἀφοῦ τά δεδομένα τῆς Γραφῆς ὑποστηρίζει ἐνίοτε μέ συλλογισμούς καί συχνά μέ νομικιστικά εὑρήματα. Παράλληλα ἀπορρίπτει σαφῶς ὁλόκληρο τό νομικό-τυπικό μέρος τῆς *ΠΔ*, ἀναγνωρίζοντας μόνιμη ἐγκυρότητα μόνο στό ἠθικό της περιεχόμενο, ἐνῶ εἰσάγει στήν ἐκκλησιαστική ὁρολογία τόν ὅρο Jus ecclesiasticus (ἐκ-

κλησιαστικό δίκαιο) (*Quaestiones* 93,2 κ. ἑ.) καί μιλάει γιά τόν γάμο μέ τήν ἐπήρεια τοῦ ρωμαϊκοῦ Δικαίου. Ἔτσι θεωρεῖ τήν γυναίκα κατώτερη ἀπό τόν ἄνδρα, ὁ ὁποῖος μόνο εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Μόνο ὁ ἄνδρας, παίρνοντας διαζύγιο γιά λόγους πορνείας καί ἀπιστίας, μπορεῖ νά συνάψει δεύτερο γάμο, κάτι πού συνιστᾶ τήν μόνη ἀρχαία μαρτυρία στήν Δύση γιά τό δυνατόν τοῦ δεύτερου γάμου. Ἐπίσης μέ νομικιστικό πνεῦμα κατανοεῖ τό προπατορικό ἁμάρτημα καί τήν θεία δικαιοσύνη.

ΕΡΓΑ

Commentarius in XIII epistulas Paulinas (Ὑπόμνημα εἰς τάς 13 παυλείους ἐπιστολάς). Ἡ χειρόγραφη παράδοση γνωρίζει τρεῖς μορφές (ὅλες ἀπό τόν συγγραφέα) τοῦ ὑπομνήματος στήν *Πρός Ρωμαίους* (πού εἶναι τό ἐκτενέστερο καί ἀξιολογότερο) καί τουλάχιστον δύο τοῦ ὑπομνήματος στίς *Πρός Κορινθίους*. Τήν *Πρός Ἑβραίους* δέν θεωρεῖ ἔργο τοῦ Παύλου καί δέν τήν ὑπομνηματίζει.

PL 17, 47-536. A. AMELLI, Anonymi vulgo Ambrosiastri commentaria... ex codice Casinense n. 150 saec. VI...: *Spicilegium Casinense* 3, 2 (1901) 1-383. H. J. VOGELS: *CSEL* 81, 1.2.3 (1966-1969).

Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (Ζητήματα Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης). Τό ἔργο τοῦτο πού κυκλοφοροῦσε ὡς νόθο τοῦ Αὐγουστίνου, γράφηκε σέ διάφορα χρονικά διαστήματα, πάντως μέχρι τό 384 (ἔτσι χρονολογεῖ ὁ Ruggini τά στοιχεῖα τῆς *Quaestio* 115, 49), καί δέν ἔχει ἑνότητα. Ἀνήκει στό εἶδος τῶν *ἐρωτοαποκρίσεων*, ἀλλά μερικά ζητήματα ἀποτελοῦν ἐκτεταμένες διατριβές. Ὁ ἴδιος ὁ συντάκτης μᾶλλον σύναξε τά κείμενά του σέ δύο *συλλογές*, τήν μία μέ 127 καί τήν ἄλλη μέ 150 *Ζητήματα*, ἐνῶ στόν μεσαίωνα συγκροτήθηκε τρίτη μέ 115 ζητήματα. Ὁ A. Souter, πού ἀπέδωσε τό ἔργο στόν ἀνώνυμο Ambrosiaster, ὑποστήριξε ὅτι ἡ μικρή συλλογή, τήν ὁποία ἐξέδωσε, εἶναι ἡ μεταγενέστερη.

PL 35, 1215-2422. A. SOUTER: *CSEL* 50 (1908).

Ἀμφιβαλλόμενα – Νόθα

Commentarius in Matthaeum. Σώζονται τρία μόνο ἀποσπάσματα χιλιαστικῆς χροιᾶς ἀπό σχόλια σέ στίχους τοῦ *Ματθ.* 24. J. Mercati, Il commentario latino...: *ST* 11 (1903) 23-45. C. Turner: *JThS* 5 (1903-4) 227-241. *PLS* 1, 655-668.

Incipit de tribus mensuris καί *De Petro apostolo*. Ἀποσπάσματα: J. Mercati, μν. ἔργ., σσ. 46-49. *PLS* 1, 668-670.

Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio. Σύγκριση μωσαϊκῶν καί ρωμαϊκῶν νόμων, ὥστε νά φανεῖ ἡ ἀρχαιότητα καί ἀνωτερότητα

τῶν πρώτων. Δύσκολα μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ στόν Ambrosiaster: J. Baviera, Fontes Juris Romani antejustiniani, II, Φλωρεντία 1968², σσ. 544-589. Κακῶς ἀποδόθηκε στόν 'Αμβρόσιο Μιλάνου.

De bello judaico. Παράφραση τοῦ *Περί ἰουδαϊκοῦ πολέμου* τοῦ 'Ιωσήπου: *PL* 15, 2061-2310. V. Ussani: *CSEL* 66, 1 (1932).

Μέ τόν Ambrosiaster συνδέουν ἐπίσης δύο ἀποσπάσματα ἀπό τό *Contra arrianos* τοῦ ψευδο-'Ιλαριανοῦ καί τήν *Sermo* 246 τοῦ ψευδο-Αὐγουστίνου: *PL* 39, 2198-2200. C. Martini: *Antonianum* 13 (1938) 293-334.

ΙΣΑΑΚ Ο ΕΞ ΕΒΡΑΙΩΝ. Σκοτεινό πρόσωπο τῶν χρόνων τοῦ Δαμάσου Ρώμης (366-384), τόν ὁποῖο καταπολέμησε, βοηθώντας τόν ἀντίπαπα Οὐρσῖνο. Ὁ χριστιανός 'Ισαάκ, πού προερχόταν ἀπό 'Εβραίους ἀλλά πού ἐπανῆλθε στήν ἀρχική του θρησκεία μᾶλλον πρίν τό 378, προτάθηκε ἀρχικά (G. Morin) ὡς συντάκτης τῶν γνωστῶν μέ τό ὄνομα Ambrosiaster ἔργων, κάτι πού δέν ἔγινε δεκτό. Τοῦ ἀποδίδονται ὅμως δύο σύντομα κείμενα, τό πρῶτο μέ βεβαιότητα καί τό δεύτερο μ' ἐρωτηματικά: *De Trinitate et Incarnatione* ἤ *Fides Isaatis ex Judaeo* καί *Expositio fidei catholicae: PG* 33, 1541-1543. *CCL* 9 (1957) 335-343 καί 345-348. *PLS* 1, 654 καί 670-672 (*CPL* 189-190). Στό *De Trinitate* ὁ 'Ισαάκ ἐμφανίζει γενικά ὀρθόδοξη τριαδολογία καί χριστολογία. Τά τρία πρόσωπα εἶναι διακεκριμένα κι ἔχουν μία φύση. Ὁ Πατέρας εἶναι ἄναρχος (sine origine), ὁ Υἱός γεννητός ἀλλ' ὄχι κτιστός (genitus et non factus) καί τό Πνεῦμα εἶναι ἔμφυτο-ἐμφυόμενο ἀπό τόν Πατέρα *(innatus ex Patre est).*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. SOUTER, A study of Ambrosiaster, Cambridge 1905. W. MUNDLE, Die Exegese der paulinischen Briefe in Kommentar des Ambrosiaster, Marburg 1919. A. SOUTER, The earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul, Oxford 1927. COEL. MARTINI, Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia, Roma 1944. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le recensioni delle Quaestiones Veteris et Novi Testamenti dell' Ambrosiaster: *RStR* 1 (1954) 40-62. H. J. VOGELS, Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster, Bonn 1955. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster, Bonn 1957. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Überlieferung des Ambrosiaster-Commentars zu den paulinischen Briefen: *NAWG* 7 (1959) 107-142. P. COURCELLE, Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster: *VC* 13 (1959) 133-169. OTH. HEGGELBACHER, "Vom römischen zum christlichen Recht". Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster, Freiburg, Schweitz 1959. A. DA RIPABOTTINI, La dottrina dell' Ambrosiaster sul privilegio paolino: *Laurentianum* 5 (1964) 429-447. CR. RUGGINI, Fame laborasse Italiam. Una nuova testimonianza...: *Athenaeum* 54 (1976) 83-98. H. CROUZEL, Divorse et remarige dans l' Église primitive. Quelques reflexions de méthodologie historique: *NRTh* 98 (1976) 891-917. A. POLLASTRI, Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici, L' Aquilla Japadre 1977. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Il prologo del commento alla Lettera ai Romani dell' Ambrosiaster: *SSR* 2 (1978) 93-127. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Nota all' interpretazione di Matteo 13, 33/Luca 13, 21 nel frammento "Incipit de tribus mensuris": *SSR* 3 (1979) 61-78. ΤΟΥ Ι-

ΔΙΟΥ, Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell' Ambrosiaster ad alcuni passi paolini...: *SSR* 4 (1980) 313-327. J. PEPIN, Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Fir. Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin: *La soteriologia dei culti orientali nell' impero romano...*, (ἐκδ.) U. Bianchi-M. Vermaseren, Leiden 1982, σσ. 256-275. A. POLLASTRI, Il sangue testimone del beneficio divino nel commento dell' Ambrosiaster a 1 Cor 11, 26: *Atti della Settimana Sangue e antropologia Biblica nella patristica...*, II, Roma 1982, σσ. 199-215. G. TORTI, Vicente di un testo dell' Ambrosiastro: *CCC* 3 (1982) 235-246. L. A. SPELLER, New light of the Photinians. The evidence of Ambrosiaster: *JThS* 34 (1983) 99-113. R. B. ENO, Some patristic views on the relationship of faith and works in justification: *RecAug* 19 (1984) 3-27. G. TORTI, Non debet imputari matrimonium. Nota sull' Ambrosiastro: *GIF* 36 (1984) 267-282.

101. ΕΓΕΡΙΑ (Αἰθερία): **Ὁδοιπορικόν**

ΓΕΝΙΚΑ

Τό 1884 ὁ Gamurrini ἀνακάλυψε τό ἀκέφαλο καί κολοβό κείμενο **Peregrinatio ad loca sancta**, πού συντάχτηκε ἀπό τήν Egeria, ὅπως πρόσφατα κατέληξε ἡ ἔρευνα, παραμερίζοντας τά παλαιότερα ὀνόματα Σιλβία, Αἰθερία, Εὐχερία, κ.λπ. Τό κείμενο εἶναι Itinerarium ἤ Peregrinatio δηλαδή «Ὁδοιπορικό» στούς ἁγίους τόπους μέ ὁδηγό τήν *Γραφή* καί τό *Ὀνομαστικόν* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, καί στέλλεται ὡς ἐπιστολή ἤ ἀνταπόκριση στίς ἀδελφές τῆς Ἐγερίας, στήν πατρίδα (Γαλλία;). Εἶναι καταγραφή ὅσων ἡ Ἐγερία νόμιζε ὅτι ἄξιζε νά καταγράψει ἀπό ὅσα ἔβλεπε καί ἄκουγε, ταξιδεύοντας, ἀπό τό 381 μέχρι τό 384, στό Σινά, τήν Αἴγυπτο, τήν Παλαιστίνη, τήν Μεσοποταμία καί ἀπό ἐκεῖ στήν Κωνσταντινούπολη. Ἀπό τό ἀρχικό κείμενο σώζεται ἡ περιγραφή τῶν ταξιδιῶν μόνο τοῦ ἔτους 384. Γιά τά προηγούμενα ταξίδια παίρνουμε ἰδέα ἀπό τό ἔργο τοῦ Βαλερίου τοῦ Bierzo (+ λίγο μετά τό 691) *Epistola beat. Egerie...*, ὁ ὁποῖος γνώριζε τό ἔργο τῆς Ἐγερίας ἀκέραιο. Σημείωνε μόνο ὅ,τι γινόταν διαφορετικά ἀπό τήν πατρίδα της καί ὅ,τι τήν ἐντυπωσίαζε. Οἱ πληροφορίες της ἀφοροῦν τήν τοπογραφία, τήν γεωγραφία, τήν ναοδομία καί δή τόν λειτουργικό βίο στήν Ἐκκλησία τῶν Ἱεροσολύμων. Εἶναι τό σπουδαιότερο ἀρχαῖο σχετικό κείμενο καί ἀποτελεῖ μία ἀπό τίς πρωταρχικές πηγές, ἀπό τίς ὁποῖες ἀντλοῦμε πληροφορίες γιά τίς ἱεροσολυμιτικές ἀκολουθίες, τήν *λειτουργία τῶν κατηχουμένων* (γιά τήν ὁποία σιωπᾶ ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων), τά *ἀναγνώσματα* καί τούς *ὕμνους* (πού ἄλλαζαν ἀνάλογα μέ τόν ἱερό τόπο στόν ὁποῖο

γινόταν ἡ *ἀκολουθία*), τήν μετάφραση στά συριακά τοῦ ἀναγνώσματος ἤ τοῦ κηρύγματος τοῦ ἐπισκόπου, γιά τό πῶς καί ποῦ γίνονταν οἱ Κατηχήσεις (*Φωτιζομένων* καί *Μυσταγωγικές*) καί τό βάπτισμα, γιά τήν Μεγάλη Τεσσαρακοστή πού εἶχε ὀκτώ ἑβδομάδες, γιά τίς ἀκολουθίες τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου, τῆς Κυριακῆς τῶν Βαΐων, τῆς Μεγάλης ἑβδομάδας καί ἀναλυτικότερα τῆς Μ. Πέμπτης, τῆς Μ. Παρασκευῆς καί δή τοῦ Μ. Σαββάτου καί τῆς Κυριακῆς τοῦ Πάσχα. Πληροφορεῖ ἀκόμη γιά τίς ἑορτές τῶν Ἐπιφανίων (ὁπότε ἑορταζόταν ἡ Γέννηση τοῦ Κυρίου) καί τῆς Πεντηκοστῆς, γιά τίς ἀκολουθίες τῶν *Ὡρῶν* καί διάφορες λιτανεῖες καί ἀκολουθίες, πού τελοῦνταν μόνο στά Ἱεροσόλυμα καί γενικά στούς ἱερούς τόπους. Οἱ περισσότερες εἰδήσεις ἀφοροῦν σέ ὅ,τι γινόταν στό μέγα κωνσταντίνειο συγκρότημα, πού περιλάμβανε κυρίως τόν ναό τῆς Ἀναστάσεως (ὅπου ὁ Πανάγιος Τάφος) καί τόν ναό τοῦ Μαρτυρίου (τήν μεγάλη πεντάκλιτη Βασιλική), στόν ναό τῆς Βηθλεέμ, στόν ναό τῆς Σιών (τῶν Ἀποστόλων), στόν ναό τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν καί στόν ναό τῆς Βηθανίας (τοῦ Λαζάρου).

Τά προβλήματα πού ἀφοροῦν στήν καταγωγή, στήν παιδεία καί στήν ἰδιότητα τῆς Ἐγερίας δέν ἔχουν λυθεῖ ὁριστικά καί οἱ ἀπόψεις ποικίλλουν. Καταγόταν ἀπό τήν νότια Γαλλία (Bordeaux) ἤ τήν Γαλικία (Ἱσπανία) καί εἶχε μικρή παιδεία. Διέθετε ὅμως φιλομάθεια, περιέργεια καί διηγηματικό ταλέντο κι ἔγραψε στήν ὁμιλούμενη λαϊκή λατινική. Ὁ λόγος της εἶναι ἁπλός, ἐπηρεασμένος πολύ ἀπό τά λατινικά τῆς Γραφῆς, μέ ἐπαναλήψεις, μέ τύπους κλασικούς, μέ πολλές ἑλληνικές λέξεις καί νέους τύπους. Οἱ περισσότεροι θεωροῦν τήν Ἐγερία μονάστρια καί ἴσως ἡγουμένη κάποιας μονῆς, ἀλλά ἦταν μᾶλλον λαϊκή, μία κυρία τῆς ἀριστοκρατίας, πού τήν συγκινοῦσε ἰδιαίτερα ἡ ἐκκλησιαστική ζωή, ὁ μοναχικός βίος καί τά ταξίδια. Τό *Ὁδοιπορικό (Peregrinatio)* της τό ἔγραψε ὅταν ἀπό τήν Μεσοποταμία ἔφθασε στήν Κωνσταντινούπολη, τό 384.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

G. FR. GAMURRINI, S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta ann. 385-388: *Bibl. Accad. Stor. giur.* 4 (1887) 35-110 (= ἡ πρώτη ἔκδοση τοῦ ἔργου). P. GEYER: *CSEL* 39 (1898) 37-101. E. FRANCESCHINI-R. WEBER: *CCL* 175 (1958) 37-90. H. PÉTRÉ: *SCh* 21 (1948) 96-266. A. ARCE, Itinerario de virgen Egeria (381-384), editione crit., trad., anot., Madrid La ed. catol. 1980. P. MARAVAL: *SCh* 296 (1982). Ἑλληνική μετάφραση: Μ. ΚΛΕΟΠΑ-Ι. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Ὁδοιπορικόν τῆς ἁγ. Σιλβίας τῆς Ἀκυϊτανίας εἰς τούς ἁγίους τόπους: *ΝΣ* 7 (1908) 109-121, 209-232 καί 533-547.

Μελέτες:

W. VAN OORDE, Lexicon Aetherianum, Amsterdam 1930 (διατρ.). D. BALDI, La liturgia della Chiesa di Gerusalemme dal IV al IX secolo: *La Terra Santa*, Gérusalem 1939, σσ. 1-131. A. ERNOUT, Les mots grecs dans la Peregrinatio Aetheriae: *Emerita* 20 (1952) 289-307. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Aspekts du vocabulaire latin, Paris 1954. J. MATEOS, La vigile cathédrale chez Egérie: *OCP* 27 (1961) 281-312. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Λειτουργικοί τύποι Αἰγύπτου καί Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). A. A. BASTIAENSEN, Observations sur le vocabulaire liturgique dans l' Itinerarium d' Egérie, Nijmegen/Utrecht 1962. G. F. M. VERMEER, Observations sur le vocabulaire du Pélerinage chez Egérie..., Nijmegen-Utrecht 1965. D. SWANSON, A formal Analysis of Egeria's (Silvia's) vocabulary: *Glotta* 44 (1967) 177-254. P. DEVOS, Egérie à Bethléem: *AB* 86 (1968) 87-108. C. MILANI, I grecismi nell' "Itinerarium Egeriae": *Aevum* 43 (1969) 200-234. H. DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4-7 Jahrhundert), Stuttgart 1970, σσ. 69-137. CH. MOHRMANN, Egérie et le monachisme: *Miscellanea*, E. Dekkers, I, Bruges 1975, σσ. 163-180. M. GONZÁLEZ-HABA, El Itinerarium Egeriae, un testimonio de la corriente cristiana de oposition a la cultura clásica: *Eclás* 20 (1976) 123-131. M. STAROWIEYSKY, Bibliografia Egeriana: *Aug* 19 (1979) 297-318. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Itinerarium Egeriae (πολωνικά): *Meander* 33 (1987) 93-108, 133-145. J. WILKINSON, Egeria's Travels to the Holy Land, newly transl. with supporting doc. and notes, Jerusalem Ariel Publ. House 1981. P. SMIRAGLIA, Due note sul testo di Egeria: *Vichiana* 11 (1982) 283-294. V. BEJARANO, Las proposiciones completivas en la Peregrinatio Egeriae: *Helmantica* 34 (1983) 91-101. P. DEVOS, Une nouvelle Egérie: *AB* 101 (1983) 43-70. N. NATALUCCI, L' Epistola del monaco Valerio e l' Itinerarium Egeriae: *GIF* 35 (1983) 3-24. C. BASEVI, Vocabulario litúrgico del Itinerarium Egeriae. El campo sémantico de la oración y del tiempo: *Helmantica* 36 (1985) 9-38. J. FINKELSTEIN-A. OVADIAH, Byzantine monastic remains in the southern Sinai: *DOP* 39 (1985) 39-79. J. OROZ, En torno al centenario de Egeria: *Helmantica* 36 (1985) 5-8 (παρουσίαση τῶν γιά τήν Egeria ἐκδόσεων ἑνός αἰώνα).

102. ΔΑΜΑΣΟΣ ΡΩΜΗΣ (366-384)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Δάμασος ἔζησε κι ἔδρασε σ' ἐποχή κρίσιμη καί γιά τόν θρόνο του καί γιά τήν ὀρθή διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἦταν ἐξαιρετικά θεληματικός, ἀδίστακτος ἔναντι τῶν ἀντιπάλων του, ἀρκετά μορφωμένος καί λίγο θεολόγος. Καταγόταν ἀπό τήν Ἱσπανία, γεννήθηκε στήν Ρώμη (303/4), ἔγινε διάκονος τοῦ Ρώμης Λιβερίου, τόν ὁποῖο ἐγκατέλειψε (ὅταν αὐτός ἐξορίστηκε γιά τήν ἀρχική του ἐμμονή στήν ὀρθοδοξία τό 356), γιά νά προσκολληθεῖ στόν ἀντίπαπα Φήλικα (+365). Τό 366, ὅταν πέθανε καί ὁ Λιβέριος, πού ἐπανῆλθε (358) στήν Ρώμη, ἀφοῦ ὑπέγραψε φιλοαρειανικό *σύμβολο*, ὁ διάκονος Δάμασος πέτυχε νά ἐκλεγεῖ ἐπίσκοπος Ρώμης μέ τήν βοήθεια τῶν ὀπα-

δῶν τοῦ Φήλικα. Ἡ μειοψηφία ὅμως τῶν κληρικῶν ἐπέλεξε ὡς Ρώμης τόν Ursinus, τόν ὁποῖο ἀντιμετώπισε ὁ Δάμασος μέ τήν βοήθεια τῆς ἀπρόθυμης ἀρχικά κρατικῆς ἐξουσίας καί προπαντός καί ἀποτελεσματικά μέ ὁμάδες κρούσεως, πού ἐπιτέθηκαν κατά τῶν ὀπαδῶν τοῦ Ursinus. Αὐτό ἔγινε συχνά καί μερικές φορές πῆρε δυστυχῶς τήν μορφή φοβερῶν σφαγῶν ἑκατοντάδων ἀνθρώπων μέσα κι ἔξω ἀπό ναούς, γεγονός πού στιγμάτισε τήν σταδιοδρομία τοῦ Δαμάσου, ὁ ὁποῖος ὅμως ἔστω καί μέ τόν τρόπο αὐτόν ἐπιβλήθηκε.

Ὁ Δάμασος κατά τήν πατριαρχία του καταπολέμησε ἀποτελεσματικά τούς ἀρειανόφρονες, καταδίωξε τούς ὀπαδούς τοῦ Loucifer Cagliari, τόν δονατισμό καί τόν πρισκιλλιανισμό, ἐπιδόθηκε στήν ναοδομία καί τήν ἀνακαίνιση καί ἐπαναλειτουργία τῶν κατακομβῶν, καθιέρωσε ἐτήσια σύνοδο ἐπισκόπων, συνέταξε πολλές *Ἐπιστολές* (μερικές τῶν ὁποίων συνοδικές) καί συνέθεσε *ἔμμετρες ἐπιγραφές* γιά μάρτυρες (τῶν κατακομβῶν) καί συγγενικά του πρόσωπα. Ἰδιαίτερα ἐνίσχυσε τό κῦρος τοῦ ρωμαϊκοῦ θρόνου, τόν ὁποῖο ὀνόμασε «πρώτη ἕδρα τοῦ Πέτρου», μολονότι ἀναγνώριζε ὅτι ὁ Πέτρος χρονικά πρώτη ἕδρα εἶχε τήν Ἀντιόχεια καί μετά, διά τοῦ Μάρκου, τήν Ἀλεξάνδρεια. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἔχει *πρωτεῖον*, τό ὁποῖο ἔδωσε ὁ Κύριος στόν Πέτρο, ἐνῶ τά πρωτεῖα ἄλλων Ἐκκλησιῶν ὀφείλονται σέ συνόδους, ἐννοώντας τήν Β΄ Οἰκουμενική. Οἱ ἀπόψεις αὐτές διατυπώνονται σέ κείμενο τοῦ *Decretum Gelasianum*, τοῦ ὁποίου ὅμως ἀμφισβητεῖται ἡ δαμασιανή προέλευση (Turner: *EOMIA* I 155). Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἀκόμα ὅτι ὁ Δάμασος χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «ἀποστολική καθέδρα» γιά τόν θρόνο του.

Ἀπό τό 371/2 μέχρι τό 378 ὁ Μ. Βασίλειος κινήθηκε δραστήρια γιά τήν ἑνότητα τῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς Ἐκκλησίας μέ ἀφορμή τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί μέ βαθύτερη αἰτία τήν ἐπιμονή τῆς Δύσεως καί δή τοῦ Ρώμης στήν θεολογική διατύπωση «μία οὐσία, μία ὑπόσταση» γιά τήν θεότητα. Τήν θέση αὐτή συναντᾶμε π.χ. στήν ἔκθεση πίστεως τοῦ Δαμάσου καί ἄλλων συνοδικῶν (τοῦ ἔτους 371;) *Πρός τούς Ἰλλυρούς* ἐπισκόπους (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β΄ 22, 3-12 καί ἀπόσπασμα *Illud sane miramur:* Denzinger, Enchiridion symbolorum..., 146). Ἀλλά ἡ διατύπωση αὐτή μέ τό ἔργο τοῦ Μ. Βασιλείου εἶχε ἀποδειχτεῖ κακόδοξη καί εἶχε προταθεῖ καί υἱοθετηθεῖ ἡ διατύπωση «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις». Ἀπό τό 376/7 ὁ Δάμασος ὡς ἀπάντηση μᾶλλον στήν *Ἐπιστ.* 263 τοῦ Βασιλείου, παύει νά χρησιμοποιεῖ τό «μία οὐσία, μία ὑπόσταση» (βλ. Θεοδωρήτου, αὐτόθι Ε΄ 10 καί 11, 11. Denzinger, αὐτόθι 147, ὅπου γράφει ὅτι τά τρία θεῖα πρόσωπα εἶναι: μιᾶς καί τῆς αὐτῆς οὐσίας, χωρίς νά προσθέτει «καί ὑποστάσεως», ὅπως ἔκανε παλαιότερα). Τότε πίστεψε ὁ Βασίλειος ὅτι μπορεῖ νά ἐπέλθει συνεννόηση μέ τήν Δύση. Αὐτό δείχνει

ὅτι τό κλειδί τῆς ἑνότητας τῶν Ἐκκλησιῶν ἦταν τό νά δεχτεῖ ὁ Δάμασος (καί ἡ Δύση ὅλη) τήν ὀρθή πίστη καί θεολογία, δεδομένου μάλιστα ὅτι ὁ Δάμασος εἶχε στήν Ἀντιόχεια ὡς προστατευόμενό του τόν Παυλῖνο «Ἀντιοχείας», πού κοινωνοῦσε μέ τούς ὀπαδούς τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί ἀσπαζόταν ἀντιλήψεις τους, ὅπως πληροφοροῦσε σαφῶς ὁ Βασίλειος τόν Δάμασο (*Ἐπιστ.* 263, 5). Γι' αὐτό καί στό ἴδιο γράμμα (ἔτους 377) ὁ Βασίλειος κατήγγειλε στόν Δάμασο τούς Εὐστάθιο Σεβαστείας, Ἀπολινάριο καί Μάρκελλο, προσθέτοντας καί τόν Παυλῖνο, γιά τούς ὁποίους «ἀξιοῦσε» καταδίκη ὡς ὅρο γιά τήν ἑνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν. Ζητοῦσε μάλιστα ἡ καταδίκη νά γίνει ἀπό ὅσους περισσότερους ἦταν δυνατό καί ὄχι μόνο ἀπό τόν Δάμασο.

Πάντως ὁ Δάμασος, χωρίς νά τό θελήσει ἀρχικά καί χωρίς νά εἶναι ἱκανός θεολόγος, ἀναμίχτηκε στά θέματα τῆς Ἀνατολῆς καί μέ σύνοδο στήν Ρώμη (377) καταδίκασε (γιά πρώτη φορά στήν Δύση) τήν διδασκαλία τῶν Ἀπολιναρίου, Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί πνευματομάχων. Βέβαια δέν παραμέρισε καί τόν Παυλῖνο, ὅπως ὑποδείκνυε ὁ Βασίλειος, ἀλλά οἱ παραπάνω καταδίκες, σέ συνδυασμό μέ τήν ταυτόχρονη ἀπό μέρους τοῦ ἴδιου τοῦ Δαμάσου ἐγκατάλειψη τῆς κακόδοξης πλέον διατυπώσεως «μία οὐσία, μία ὑπόσταση», ἄνοιξε τόν δρόμο γιά τήν πλήρη ἑνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν, πού ἔγινε πρῶτα στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (379), ὅπου ὁ Μελέτιος υἱοθέτησε τίς παραπάνω ἀποφάσεις τοῦ Δαμάσου, καί τελικά στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381). Στήν Σύνοδο αὐτή ὁ Δάμασος ὄχι μόνο δέν ἔλαβε μέρος, ἀλλά καί ὁ κατά κάποιο τρόπο ἐκεῖ ἐντολοδόχος του Ἀσχόλιος Θεσσαλονίκης δέν ἔπαιξε κανένα ρόλο. Ἐπειδή μέ τίς ἀποφάσεις τῆς Συνόδου, πού ἀφοροῦσαν τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση, δέν συμφωνοῦσε ὁ Δάμασος, ἔπεισε τόν αὐτοκράτορα νά καλέσει γενική σύνοδο στήν Ρώμη τό 382. Οἱ ἀνατολικοί ἐπίσκοποι, πού τότε βρίσκονταν στήν Κωνσταντινούπολη, ἀρνήθηκαν εὐγενικά νά παραστοῦν, δηλώνοντας ἐκτός ἄλλων ὅτι τό δογματικό θέμα, πού θά ἔκανε ἀναγκαία τήν σύνοδο, εἶχε λυθεῖ (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 9, 13) στήν σύνοδο Ἀντιοχείας καί δή στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, ὅπως εἶχαν ρυθμιστεῖ καί τά θέματα τοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας καί Κωνσταντινουπόλεως. Γιά τά τελευταῖα ὅμως (καί δή γιά τήν ἐκλογή τοῦ Φλαβιανοῦ στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας καί τόν παραγκωνισμό τοῦ Παυλίνου) διαφωνοῦσε ὁ Δάμασος κι ἔτσι μέ τήν σύνοδο τῆς Ρώμης ἐρχόταν σέ ἀντίθεση πρός τίς ἀποφάσεις Οἰκουμενικῆς Συνόδου (τῆς Β'), πού ὅρισε ὅτι κάθε μία ἐπαρχία ἀποφασίζει αὐτή τίς χειροτονίες ἐντός τοῦ χώρου δικαιοδοσίας της μέ τήν σύμπραξη, ἄν κριθεῖ ἀναγκαία, τῶν γειτονικῶν ἐπαρχιῶν: «θεσμός κεκράτηκε καί τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων ὅρος, καθ' ἑκάστην ἐ-

παρχίαν τούς τῆς ἐπαρχίας καί εἴπερ ἐκεῖνοι βούλοιντο, σύν αὐτοῖς τούς ὁμόρους πρός τό συμφέρον ποιεῖσθαι τάς χειροτονίας...» (9,14). Στήν πράξη, λοιπόν, καί μέ θεολογική θεμελίωση, οἱ ἀνατολικοί ἀρνήθηκαν κάθε εἴδους πρωτεῖο ἐξουσίας στόν Δάμασο, ἀλλά ἐκεῖνος προχώρησε καί ἀνέτρεψε τά τῆς Ἀντιόχειας, ἀναγνωρίζοντας ὡς κανονικό ἐπίσκοπο τόν Παυλῖνο. Ὁ Φλαβιανός, πού κλήθηκε στήν Ρώμη ἐπίσης, ἀρνήθηκε καί νά πάει καί νά ἀναγνωρίσει τό δικαίωμα τῆς ρωμαϊκῆς συνόδου νά ἀποφασίσει γιά τήν θέση του. Τά γεγονότα αὐτά ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία, διότι ὁ Δάμασος εἶναι ἀπό τούς πρώτους ἰσχυρούς ἐπισκόπους Ρώμης, πού συνειδητά πρόβαλε ἀξιώσεις γιά τόν θρόνο τῆς Ρώμης, χωρίς πάντως νά θέτει τόν ἑαυτό του ὑπεράνω συνόδων καί χωρίς νά θεωρεῖ τόν ἑαυτό του κριτή ὅλων.

Στά δύο τελευταῖα ἔτη (382-384) τῆς ζωῆς του ὁ Δάμασος εὐτύχησε νά ἔχει γραμματέα τόν σπουδαῖο καί ἑλληνομαθή θεολόγο Ἱερώνυμο, τόν ὁποῖο καί προέτρεψε νά ἀναθεωρήσει καί νά μεταφράσει στήν λατινική τήν *ΚΔ*.

Ἡ ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 11 Δεκεμβρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Δάμασος ἔγραψε μόνο *Ἐπιστολές* (προσωπικές καί συνοδικές) καί σύντομες ἔμμετρες *Ἐπιγραφές*, πού ὅμως δέν προϋποθέτουν σπουδαῖο ποιητικό ταλέντο. Μερικοί ἐρευνητές διατύπωσαν τήν ἄποψη ὅτι τό πρῶτο μέρος τοῦ *Decretum Gelasianum* ἴσως ὀφείλεται στόν Δάμασο.

Ἐπιστολές. Σώθηκαν ἐννέα, ἐνίοτε ὡς συνοδικές ἀποφάσεις πού φέρουν τό ὄνομά του καί ἀναφέρονται στίς ἐκκλησιαστικές καί θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Δύο, *Πρός τούς Ἰλλυρούς* ἐπισκόπους καί *Πρός Παυλῖνον*, ἀποτελοῦν ἔκθεση καί ὁμολογία πίστεως (καί οἱ δύο σώζονται στήν ἑλληνική: Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 22, 3-12 καί Ε' 11 ἀντίστοιχα). Σ' αὐτές προσθέτουμε καί τήν Ἐπιστολή *Ad Gallos*, τήν ὁποία πολλοί προσγράφουν στόν Δάμασο καί ἡ ὁποία εἶναι συμβουλευτικό, προτρεπτικό κι ἐπιτιμητικό προσωπικό κείμενο, τό ἀρχαιότερο τοῦ εἴδους, ἕνα decretale (ἐκδιδόταν ὡς *Ἐπιστολή* 10 τοῦ Ρώμης Σιρικίου). Μερικῶν συζητεῖται ἡ γνησιότητα.

PL 13, 347-374 καί 1181-1194. Βλ. καί *CPL* 1632-3. *CSEL* 71, 518-522. *CSEL* 54, 103-104, 265-267. *PG* 82, 122-126· 1051-1055· 1219-1222. *GCS* 19, 147-150 καί 297-302. G. L. DOSSETTI, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli, Roma 1967, σσ. 94-111. E. BABUT, La plus ancienne décrétale, Paris 1904, σσ. 69-87.

Ἐπιγραφές ἔμμετρες. Περίπου 59 ἔμμετρες ἐπιγραφές (καί 13 ἀποσπά-

σματα) σέ ἡρωικό μέτρο, χαραγμένες ὅλες σέ πλάκες τάφων μαρτύρων καί συγγενῶν του, θεωροῦνται ἔργα τοῦ Δαμάσου, πού ἔτσι συνέβαλε ἀποφασιστικά στήν ἱστορική γνώση τῶν ἀρχαίων μαρτύρων. Εἴκοσι ἀκόμη ἐπιγραφές θεωροῦνται ἀμφιβαλλόμενες ἤ νόθες. Τά σύντομα αὐτά (ἔμμετρα) κείμενα λίγων πάντοτε στίχων ἐκτιμῶνται πολύ ὡς ἱστορικές πηγές, οἱ ὁποῖες μάλιστα δίνουν τό ὄνομα τοῦ μάρτυρα, τήν ἡμερομηνία μαρτυρίου καί τό εἶδος τοῦ μαρτυρίου, στοιχεῖα χρήσιμα γιά ν' ἀρχίσει τό φιλολογικό εἶδος τῶν *Μαρτυρολογίων*.

A. FERRUA, Epigrammata Damasiana, Roma 1942. A. SALVATORE, L' epigramma Damasiano..., Napoli 1960 (μερικά κείμενα). *PL* 13, 375-413. *PLS* 1, 314-423.

Decretum Gelasianum. Κανονιστικό καί θεολογικό συμπιληματικό ἔργο τοῦ ΣΤ' μᾶλλον αἰ. 'Αποτελεῖται ἀπό δύο μέρη, τό πρῶτο τῶν ὁποίων (I-III) ὑποστηρίχτηκε ὅτι πιθανόν νά ὀφείλεται μερικῶς στόν Δάμασο, δεδομένου ὅτι καί σέ πολλά χειρόγραφα ἔχει τόν τίτλο: *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa. De explanatione fidei.* Τό πρῶτο λοιπόν τοῦτο μέρος ἀναφέρει περί ἁγίου Πνεύματος πού ἀναπαύεται στόν Χριστό (I), παραθέτει τόν *κανόνα* τῆς Γραφῆς (II) καί προβάλλει τήν ὑπεροχή τοῦ ρωμαϊκοῦ θρόνου (III).

E. VON DOBSCHÜTZ, Decretum Gelasianum (*TU* 38, 4), Leipzig 1912, σσ. 3-60. *PL* 13, 373-376. *PL* 19, 787-794. *PL* 59, 157-180.

'Ο 'Ιερώνυμος (*Epist.* 22) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Δάμασος ἔγραψε καί *Περί παρθενίας*, ἐνῶ ἀρχαῖος κατάλογος τόν θέλει συντάκτη ἔργου *De vitiis*. "Ιχνη τῶν ἔργων αὐτῶν δέν βρέθηκαν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J. WITTIG, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik, Rom 1902. J. VIVES, S. Dámaso papa español y los mártires, Barcelona 1943. R. RICHARD, Saint Basile et la mission du diacre Sabine: *AB* 67 (1949) 178-202. P. GALTIER, Le "Tome de Damase". Date et origine: *RSR* 26 (1936) 385-418, 563-578. M. ANN NORTON, Prosopography of Pope Damasus: *Folia* 4 (1950) 13-31 · 5 (1951) 30-55 · 6 (1952) 16-39. M. RICHARD, La lettre "Confidimus quidem" du papa Damase: *AIPh* 11 (1951) 323-340. S. PRICOCO, Valore letterario degli epigrammi di Damaso: *Miscellanea di studi di Letteratura Cristiana Antica* 4 (1954) 19-40. H. MAROT, Les conciles romains des IV^e et V^e siècles et le développement de la Primauté: *L' Église et les Églises*, 1, Chévetogne 1954, σσ. 209-240. E. GRIFFE, Hic habitare prius: *BLE* 58 (1957) 13-101. F. SCHEIDWEILER, Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens von Jahre 371?: *AIPh* 13 (1955) 573-586. J.-M. F. MARIQUE, Leaders of Iberean Christianity 50-650 A.D., Jamaica Plain-Mass. 1962, σσ. 13-80. S. MORISON, An unacknowledged hero of the fourth century, Damasus I, 366-384: *Studies Ullman*, Rom 1964, σσ. 241-263. L. A. DELASTRE, S. Damase I^er. Défenseur de la doctrine dela primauté de Pierre, des Saintes Écritures et patron des archéologues, Paris 1965. N. B. DENIS-BOULET, L' inscription

damasienne Ad Catacombas: *RAC* 43 (1967) 11-124. M. H. SHEPHERD, The liturgical reform of Damasus I:*Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, I, Münster 1970, σσ. 847-863. J. TAYLOR, St. Basil the Great and pope Damasus I: *DR* 91 (1973) 186-203, 262-274. CH. PIÉTRI, Roma Christiana, I-II, Roma 1976. G. SCALA, Gli "archiva" di papa Damaso e le bibliotheche di papa Ilario: *StMed* 18 (1977) 39-63. I. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ὁ Μ. Βασίλειος, οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι καί ὁ Ρώμης: *ΠΑΑ* 54 (1979) 306-318. S. ROCCA, Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso: *VetChr* 17 (1980) 79-84. J. FONTAINE, Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^{e} siècle...: *Aug* 20 (1980) 141-171. W. DE VRIES, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus: *OCP* 47 (1981) 55-86. M. MACCARRONE, La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo. Da Damaso a Leone I: Roma, Constantinopoli, Mosca. *Atti del I Seminario internazionale...*, Studi I, Napoli Ed. Scientif. Italiane 1983, σσ. 63-85. J. JANSSENS, Il sangue dei martiri nei carmi damasiani e in altre inscrizioni romane: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana...*, Roma 1983, σσ. 1505-1518.

103. ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΟΣ (+385). ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ καί ΑΝΤΙΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Πρισκιλλιανός, τόν ὁποῖο ἀποκεφάλισαν ὡς αἱρετικό (385) μέ αὐτοκρατορική ἀπόφαση στά Τρέβιρα τῆς Γερμανίας, γεννήθηκε ἀπό εὐγενεῖς περί τό 340/5 στήν Ἱσπανία. Ἀπέκτησε καλή παιδεία καί εἶχε σπουδαῖα διανοητικά χαρίσματα, αὐτοπεποίθηση, τάσεις ἀνανεωτικές καί ταλέντο δημαγωγοῦ. Περί τό 370-75 ἄρχισε ἡ ἔγινε γνωστή ἡ δράση του στίς περιοχές Emerida καί Kordoba τῆς Ἱσπανίας. Τό γεγονός προκάλεσε ἀντιδράσεις, διότι ὁ λαϊκός Πρισκιλλιανός ἐμφανιζόταν ὡς πνευματέμφορος καί χαρισματοῦχος, διδάσκαλος προφητικός μέ φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος, πού ἀπέβλεπε σέ εἶδος ἀνανεώσεως τοῦ χριστιανικοῦ βίου, προβάλλοντας γενικευμένο μοναχισμό καί ἀσκητισμό μέ τήν πρόφαση τῆς ἐπιστροφῆς στήν εὐαγγελική ἁπλότητα καί τήν αὐστηρή ἐγκράτεια (ἀποχή γάμου κ.λπ.). Αὐτό συνδυαζόταν ἔμμεσα μέ ἀποδέσμευση ἀπό τήν ἱεραρχία καί μέ ἐκλεκτικισμό (ἐλιτισμό), πού ἀναζητήθηκαν σέ γνωστικές, μανιχαϊκές, ἐγκρατιτικές καί προφητικομοντανιστικές τάσεις, οἱ ὁποῖες δέν εἶχαν λησμονηθεῖ στόν ἱσπανικό χῶρο.

Τά ἔργα πού ἀποδίδονται στόν Πρισκιλλιανό δέν περιέχουν σαφεῖς ἀποδείξεις γιά τίς ἰδέες αὐτές, ἤ διότι τά ἔγραψε μέ διάθεση συγκαλύψεως τῶν ἰδεῶν του ἤ διότι ἀργότερα ἀφαιρέθηκε ἀπό αὐτά ὅ,τι

θεωρήθηκε ὕποπτο καί κακόδοξο. Ἡ ἔρευνα ἔχει τεράστιες δυσκολίες νά διακριβώσει τήν διδασκαλία του καί δή τούς παράγοντες πού συνέβαλαν στήν διαμόρφωσή της (H. Chadwick). Καί μολονότι σήμερα δέν μποροῦμε νά προσγράψουμε στόν Πρισκιλλιανό μέ σαφήνεια οὔτε γνωστικισμό, οὔτε μανιχαϊσμό ἤ μοντανισμό – καί πολύ περισσότερο ἄσκηση μαγείας – γίνεται δεκτό ὅτι κάποια στοιχεῖα τους τόν συγκινοῦσαν. Ἔτσι κατανοοῦμε γιατί ἐκτιμοῦσε πολύ τά *ἀπόκρυφα* βιβλία, γιατί ἀναζητοῦσε στήν *Γραφή* κρυμμένες ἀλήθειες, γιά τίς ὁποῖες ἦταν ἄξιοι αὐτός καί οἱ ὀπαδοί του, καί γιατί διακρίθηκε-ξεχώρισε ἀπό τήν Καθολική Ἐκκλησία καί τήν παραδοσιακή της εὐσέβεια, προτιμώντας γιά τήν ὁμάδα του ἰδιαίτερες συνάξεις. Πάντως τά φαινόμενα αὐτά, τό σαγηνευτικό κήρυγμα καί ὁ ἀνανεωτισμός τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, προκάλεσαν τόν θαυμασμό πολλῶν Ἰσπανῶν (εὐγενῶν, λίγων ἐπισκόπων, ἀνθρώπων τοῦ λαοῦ καί μάλιστα γυναικῶν) καί πῆραν χαρακτήρα κινήματος παρά θεολογικῆς διδασκαλίας, δηλαδή ἔγιναν πρισκιλλιανισμός μέ ἀσαφῆ θεολογικά ἐρείσματα. Καί αὐτό σέ μία ἐποχή πού μόλις εἶχε ἡσυχάσει ἀπό τόν ἀρειανισμό καί πού τά πιό ἀνήσυχα πνεύματα ζητοῦσαν κάτι τό νέο στόν χῶρο τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία τότε δέν εἶχε νά ἐπιδείξει μεγάλες μορφές, οὔτε στόν ἀσκητικό βίο οὔτε στήν θεολογία.

Ἡ γρήγορη ἐξάπλωση τοῦ κινήματος μέχρι τήν Λουζιτανία, τήν Γαλικία καί τήν Ν. Γαλλία ἀκόμη, προκάλεσε τήν ἔντονη ἀντίδραση τῶν ἐπισκόπων. Πρῶτος ὁ Ὑγῖνος Κορδούης παρουσίασε καί κατήγγειλε τήν δράση καί τήν διδασκαλία τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, στόν ὁποῖο πάντως ἀπέδιδε, ὅπως καί οἱ λοιποί πολέμιοί του, μαγεῖες, μανιχαϊσμό καί ἀποκρυφιστικές συνάξεις, πού δέν βρίσκουμε στά πρισκιλλιανικά ἔργα. Αὐτά ἔγιναν τό κατηγορητήριο στήν σύνοδο (380) τῆς Saragossa, τήν ὁποία κάλεσε ὁ Ὑδάτιος Emerida καί ἡ ὁποία ἀναθεμάτισε τόν Πρισκιλλιανό καί τούς ὀπαδούς-φίλους του ἐπισκόπους Ἰνστάντιο καί Σαλβιανό, πού ὅμως δέν παρουσιάστηκαν ν' ἀπολογηθοῦν, οὔτε ἀποδέχτηκαν τήν ἀπόφαση. Ἀντίθετα, οἱ δύο τελευταῖοι χειροτόνησαν τόν ἤδη λαϊκό Πρισκιλλιανό ὡς ἐπίσκοπο Avila (Ἰσπανίας), ὁπότε τό κίνημα πῆρε χαρακτήρα σχισματικῆς ἐκκλησίας. Ὁ Ὑδάτιος καί ὁ Ἰθάκιος Ossonoba ἔπεισαν τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό νά ἐξορίσει (381) τούς τρεῖς τώρα πρισκιλλιανούς ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι κατέφυγαν γιά βοήθεια στόν Δάμασο Ρώμης καί τόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου, χωρίς νά γίνουν κἄν δεκτοί. Οἱ ὑπόδικοι κατάφεραν παρά ταῦτα νά ἀκυρωθεῖ τό διάταγμα τοῦ Γρατιανοῦ, ἐπέστρεψαν στήν Ἰσπανία καί ἄρχισαν ἔντονη δράση. Αὐτή διακόπηκε τό 384, ὅταν ὁ σφετεριστής τοῦ θρόνου Μάξιμος, μέ εἰσήγηση τοῦ Ἰθακίου, κάλεσε στό Bordeaux (Γαλλία) σύνοδο, στήν ὁποία ὁ Πρισκιλλιανός δέν παρουσιάστηκε ν' ἀπολογηθεῖ, ἀλλά ζή-

τησε νά κριθεῖ ἀπό τόν αὐτοκράτορα στά Τρέβιρα (Γερμανία). Οἱ συνοδικοί δέχτηκαν κακῶς τήν αἴτηση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, ὁ ὁποῖος μετά καταδικάστηκε σέ ἀποκεφαλισμό γιά μαγεία καί ἀνηθικότητα μέ κρατικό διάταγμα, τό 385. Στό φοβερό γεγονός ἀντέδρασαν συνετοί ἐπίσκοποι, ὅπως ὁ Martin τῆς Tours καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου.

Ἔτσι ὁ Πρισκιλλιανός, ὁ μόνος κακόδοξος στήν ἀρχαία Ἐκκλησία πού καταδικάστηκε σέ θάνατο, ἀπέκτησε γιά τούς ὀπαδούς του τόν φωτοστέφανο μάρτυρα καί ἥρωα. Τό τραγικό γεγονός συνετέλεσε στήν ἐπιβίωση τοῦ πρισκιλλιανισμοῦ σχεδόν γιά ἕναν αἰώνα καί προκάλεσε τήν σύνταξη πολλῶν ἔργων ὑπέρ καί κατά τοῦ κινήματος αὐτοῦ καί τήν σύγκληση συνόδων, πού ὅλες τόν καταδίκασαν. Ἰδιαίτερα στήν Ἱσπανία ἔγινε ἀφορμή γιά εὐρύτερη θεολογική διεργασία, ἡ ὁποία βρισκόταν σέ χαμηλό ἐπίπεδο. Θεμελιώδης πηγή γιά τήν δράση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ παραμένει τό *Chronicum* (II 46-51) τοῦ Sulpicius Severus.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Πρισκιλλιανοῦ εἶναι μικρή καί χωρίς μεγάλο θεολογικό ἐνδιαφέρον, τουλάχιστον διότι στήν σημερινή της μορφή δέν περιέχει ὅσα τοῦ κατηγοροῦσαν οἱ σύγχρονοί του. Τό 1889 ὁ G. Schepss ἐξέδωκε ἀπό μοναδικό χειρόγραφο τά *Würzburger Traktate*, δηλαδή 11 μικρές καί ἀνώνυμες πραγματεῖες, πού ἀπέδωσε στόν Πρισκιλλιανό, κάτι πού, παρά τούς κάποιους δισταγμούς, γίνεται σήμερα δεκτό. Διατυπώθηκε μάλιστα ἡ ἄποψη ὅτι εἶναι δυνατόν νά προέρχονται ἀπό τόν Ἰνστάντιο ἤ ἄλλον ὀπαδό τοῦ Πρισκιλλιανοῦ. Πάντως εἶναι βέβαιο ὅτι ἄμεσα ἤ ἔμμεσα οἱ πραγματεῖες ἔχουν σχέση μέ τόν Πρισκιλλιανό καί ὅτι ἀκόμη καί ἄν τίς ἔγραψε ὁ Πρισκιλλιανός τίς ἐπεξεργάστηκε καί ἄλλος συγγραφέας.

Tractatus. Περιλαμβάνει 11 κείμενα-πραγματεῖες:

α) *Liber apologeticus*. Τό ἔγραψε τό 380 ἤ τό 384 γιά νά καταρρίψει τίς ἐναντίον του κατηγορίες.

β) *Liber ad Damasum episcopum*. Γράφηκε μᾶλλον τό 381, ὅταν ζήτησε στήν Ρώμη ἀκρόαση ἀπό τόν Δάμασο.

γ) *De fide (et) de apocryphis*. Διατυπώνει τίς ἀπόψεις του γιά τά *ἀπόκρυφα* βιβλία, πού δέν πρέπει νά ἀπορρίπτονται, διότι περιέχουν καί χρήσιμα στοιχεῖα.

Οἱ λοιπές πραγματεῖες (ὁμιλίες καί μία προσευχή) ἔχουν μικρότερη σημασία:

δ) *Tractatus Paschae*. ε) *Tractatus Genesis*. στ) *Tractatus Exodi* (12). ζ) *Tractatus primi Psalmi*. η) *Tractatus Psalmi tertii*. θ) *Tractatus ad populum* (γιά τόν Ψαλμό 14). ι) *Tractatus ad populum* (γιά τόν Ψαλμό 59). ια) *Benedictio super fideles*.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 3-106. *PLS* 1384-1485 (ὅλα τά κείμενα τοῦ Πρισκιλλιανοῦ).

Canones 90 in Pauli apostoli Epistulas. Συναγωγή καί διάταξη παυλείων χωρίων, χρήσιμων στούς ἱεροκήρυκες καί κατάλληλων νά στηρίξουν τίς θέσεις του. Τό κείμενο ἐπεξεργάστηκε ὁ ἄγνωστος ἐπίσκοπος Περεγρῖνος, πού ἀσφαλῶς τό ἀπάλλαξε καί ἀπό ἐπικίνδυνες ἤ καταδικασμένες ἀντιλήψεις τοῦ Πρισκιλλιανοῦ.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 109-147.

Ἐπιστολή. Σώζεται ἀπόσπασμα.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 153. *PL* 31, 1213.

Ἀμφιβαλλόμενα-Νόθα:
De trinitate fidei catholicae. Ἀποδίδεται στόν ἴδιο ἤ σέ ὀπαδό του καί ἔχει στοιχεῖα μοναρχιανικά: G. Morin, Études, textes, découvertes, Maredsous 1913, σσ. 178-205. *PLS* 2, 1487-1507.
Fides "S. Ambrosii": PL 56, 582. K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, σσ. 59-60.

ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

Ἀπό τόν κύκλο τῶν ὀπαδῶν τοῦ Πρισκιλλιανοῦ ἔγραψαν ἀπολογητικά ἔργα ὑπέρ τοῦ Πρισκιλλιανοῦ ἤ τῶν ἀπόψεών του οἱ Tiberianus, Latronianus καί Dictinius. Μόνο τοῦ τελευταίου σώζονται τμήματα ἤ ἀπόψεις ἀπό τό ἔργο του *Libra,* πού ἀνέτρεψε ὁ Αὐγουστῖνος (Fr. Lezius, Die "Libra" des priszillianisten Dictinius von Astorga: *Abhandlungen* für A. von Oettingen, München 1898, σσ. 113-124). Ὁ Dictinius μάλιστα στήν σύνοδο τοῦ Τολέδου (400) ἀπαρνήθηκε τά πρισκιλλιανικά του ἔργα, πού συνεχίζονταν ὅμως νά διαβάζονται καί νά ἐνισχύουν τόν πρισκιλλιανισμό.

Μέ ὀπαδούς τοῦ Πρισκιλλιανοῦ σχετίστηκε ἄμεσα ἤ ἔμμεσα ἀριθμός σύντομων ἔργων:
Collectario de diversis sententiis. Apocalypsis. Sermo sancti Augustini episcopi. Homilia de die judicii. De parabolis Salomonis. Liber "canon in ebreica" Hieronymi presbiteri. Epistula Titi de dipositione sanctimonii. Apocalypsis Thomae. De creatione mundi (ἀπόσπασμα). Βλ. *CPL* 790-796b.

ΑΝΤΙΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

Στήν ἐποχή τοῦ Πρισκιλλιανοῦ καί μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. συντάχτηκαν ἀντιπρισκιλλιανικά ἔργα ἀσήμαντων θεολογικά ἐπισκό-

πων, ὅπως τῶν Ὑδατίου Emerida, Ἰθακίου Ossonoba, Audentius καί Ὀλυμπίου (τοῦ τελευταίου σώζονται μόνο ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου του *Sermo ecclesiasticus: PL* 44, 644-645· *CPL* 558). Τά ἔργα αὐτά χάθηκαν, ἀλλά σώθηκαν ἀνάλογα κείμενα τοῦ Ε' αἰ., γραμμένα ἀπό τούς ἐπισκόπους Pastor, Syagrius καί Turibius. Πρόσφατα χαρακτηρίστηκε ἀντιπρισκιλλιανικό ἔργο καί τό ψευδο-ἀθανασιανό *De Trinitate*, πού γράφηκε στό τέλος τοῦ Δ' αἰ.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

K. KÜNSTLE, Antipriscilliana..., Freiburg 1905. H. LECLERCQ, L' Espagne chrétienne, Paris 1906, σσ. 151-212. E. CH. BABUT, Priscillian et le priscillianisme, Paris 1909. S. D' ALÈS, Priscillien et Espagne chrétienne à la fin du IV^{e} siècle, Paris 1936. T. M. RAMOS Y LOSCERTALES, Prisciliano. Gesta rerum, Acta Salmanticensia, Salamanca 1952. A. BARBERO DE AGUILERA, El priscilianismo, herejía o movimiento social?: *Cuadernos Hist. España*, Buenos Aires 1963, σσ. 5-41. B. VOLLMANN, Studien zum Priskillianismus. Die Forschung, die Quellen..., St. Ottilien 1965. R. LÓPEZ CANEDA, Prisciliano: Su pensamiento y su problema histórico, Santiago de Compostela 1966. J. L. ORELLA, La penitencia en Prisciliano (340-385): *Hispania Sacra* 21 (1968) 21-56. A. ORBE, Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista De Trinitate fidei catholicae...: *Greg* 49 (1968) 510-562. L. ROBLES, El origen y la espiritualidad del alma. San Isidoro de Sevilla, San Agustín y la cuestión priscilianista: *Escritos del Vedat* 1 (1971) 407-488. K. M. GIRARDET, Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer: *Chiron* 4 (1974) 577-608. H. CHADWICK, Priscillian of Avila. The Occult and the charismatic in the Early Church, Oxford 1976. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Priscillien: *AB* 94 (1976) 396-398. A. B. J. M. GOOSEN, Achtergronden von Priscillianus' christelijke Ascese, Nijmegen 1976. E. ROMERO POSE, Estado actual de investigatión sobre Priscilián: *Encrucillada* 3 (1979) 150-162. A. ROUSSELLE, Quelques aspects politiques de l' affaire priscillianiste: *REAnc* 83 (1981) 85-96. L. ARIAS, El priscilianismo en san Augustin: *Augustinus* 25 (1980) 71-82. J. M. BLÁZQUEZ, Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania...: *I Concilio Caesaraugustano* (Zaragoza), 1980, σσ. 65-121. J. FONTAINE, Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V. Por una nueva problematica del priscilianismo: *la Reunión gellega de estud. clás...*, Santiago de Compostela 1981, σσ. 185-209. A. M. LA BONNARDIÈRE, Du nouveau sur le priscillianisme, εἰς Les lettres de s. Augustin découvertes par T. Divjak: *Études Augustiniennes* 1983, σσ. 205-214. P. M. SAENZ DE ARGANDOÑA, Antropologia de Prisciliano, Santiago de Compostela 1983. H. CHADWICK, Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church: *SP* 15 (1988) 3-12. D. RAMOS-LISSÓN, Die synodalen Ursprünge des Filioque im römisch-westgotischen Hispanien: *AHC* 16 (1984) 286-299. J. E. LÓPEZ PEREIRA, Prisciliano de Avila y el priscilianismo ... Rutas bibliograficas: *Cuad. Abulenses*, III, Avila 1985, σσ. 13-177.

104. ΦΑΥΣΤΙΝΟΣ (380/5)

ΓΕΝΙΚΑ

῾Ο Φαυστῖνος, πού ἔγινε ὁ θεολόγος τῶν λουκιφεριανῶν, ὑπῆρξε ρωμαῖος πρεσβύτερος, ὀπαδός τοῦ ἀντίπαπα Οὐρσίνου, πολέμιος τοῦ Ρώμης Δαμάσου (366-384) καί ἀκόλουθος τοῦ ᾿Εφεσίου, λουκιφεριανοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Συμμεριζόταν τήν στείρα ἀντίθεση στούς ὀρθοδόξους καί τόν βίαιο ἀντιαρειανισμό τοῦ Λουκίφερ, μολονότι ὁ ἴδιος δήλωνε περί τό 384 ὅτι τό σχίσμα τῶν λουκιφεριανῶν εἶχε ἤδη ἐκλείψει. Σέ ἀντίθεση μέ τόν πνευματικό του πάτρωνα Λουκίφερ (+370/1) εἶχε κάποια θεολογική κατάρτιση κι ἔγραψε γιά νά δικαιώσει κυρίως τή στάση του ἔναντι τῶν ὀρθοδόξων τῆς ἐποχῆς, τούς ὁποίους κατηγοροῦσε γιά ἀρειανισμό, καί γιά νά ἐνημερώσει θεολογικά τήν σύζυγο τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου Φλακίλλα (+386). Μέ τήν βοήθεια μάλιστα τῆς Φλακίλλας, τήν ὁποία ἐπηρέαζε, ὁ Θεοδόσιος ἔδωσε ἐντολή νά σταματήσουν οἱ περιορισμοί τῶν ὀπαδῶν τοῦ Λουκίφερ. Πηγή τῆς θεολογικῆς του δομῆς εἶναι ὁ Γρηγόριος ᾿Ελβίρας κυρίως, ἀλλά καί ὁ ῾Ιλάριος Poitiers, τούς ὁποίους ὑπερβάλλει μόνο κατά τό ὅτι παρακολουθεῖ τίς μετά τόν ῾Ιλάριο θεολογικές ἐξελίξεις, τίς ὁποῖες πάντως δέν ἀντιμετωπίζει μέ πρωτοτυπία. Τό γεγονός ὅτι σχεδόν ἀρνήθηκε τήν ὀρθοδοξία στούς ῞Οσιο Κορδούης, ῾Ιλάριο Poitiers καί στόν ἴδιο τόν ᾿Αθανάσιο δείχνει ὅτι ὁ Φαυστῖνος εἶχε πλέγμα ὑπερορθοδοξίας καί ἄμετρο φανατισμό, τά ὁποῖα στό μέτρο τῆς ἐπιρροῆς τοῦ φορέα τους δημιουργοῦσαν σύγχυση στήν ᾿Εκκλησία τῆς Δύσεως.

Fides Theodosio Imperatori oblata (Πίστις κατατεθεῖσα εἰς τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιον). Συντάχτηκε περί τό 384.

PL 13, 79-80. K. KÜNSTLE, Eine Bibliothek der Symbole, Mainz 1900, σσ. 148-149.

De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati (Περί ὁμολογίας ὀρθῆς πίστεως...): Γνωστό ὡς **Libellus precum ad Imperatores.** Συντάχτηκε τό 384 μέ τήν σύμπραξη τοῦ ἐπίσης λουκιφεριανοῦ Μαρκελλίνου. Παραδόθηκε στόν Θεοδόσιο καί εἶναι μοναδικό γιά τίς λίγες πληροφορίες του περί τῶν λουκιφεριανῶν. ᾿Εκθέτει τήν πίστη του, διαμαρτύρεται γιά τίς ταλαιπωρίες τοῦ ἴδιου καί τῶν ὁμοφρόνων του καί ζητᾶ τήν προστασία τοῦ αὐτοκράτορα, ἐνῶ παρέχει χρήσιμες πληροφορίες γιά τούς λουκιφεριανούς σχισματικούς ᾿Ανατολῆς (Αἰγύπτου, Παλαιστίνης κ.ἄ.) καί Δύσεως (᾿Ιταλίας, Γερμανίας, ῾Ισπανίας κ.ἄ.).

PL 13, 83-107. M. SIMONETTI: *CCL* 69 (1967) 287-392. O. GÜNTER: *CSEL* 35, 1 (1895) 5-44.

De Trinitate, sive de fide contra Arianos (Περί Τριάδος ἤ περί πίστεως κατά Ἀρειανῶν). Συντάχτηκε τό 384/5 χάριν τῆς Φλακίλλας, πρώτης συζύγου τοῦ Θεοδοσίου.

PL 13, 37-80. M. SIMONETTI: *CCL* 69 (1967) 410-437.
A. WILMART, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus, Wien 1908. M. SIMONETTI, Note su Faustino: *SE* 14 (1963) 50-98.

105. ΤΙΜΟΘΕΟΣ Α′ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (381-385)

Ὁ Τιμόθεος ἔδρασε πολλά ἔτη ὡς κληρικός στήν Ἀλεξάνδρεια καί ἦταν ἀδελφός τοῦ Ἀλεξανδρείας Πέτρου Β′, τόν ὁποῖο καί διαδέχτηκε. Μέ ἐντολή τοῦ τελευταίου, προφανῶς, χειροτόνησε μέ ἄλλους τόν Μάξιμο Κυνικό ἐπίσκοπο στήν Κωνσταντινούπολη (380). Στήν Β′ Οἰκουμενική Σύνοδο (Μάιος-Ἰούλιος 381) ἔφτασε καθυστερημένα μέ τούς αἰγύπτιους καί τούς μακεδόνες ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι πρόβαλαν τήν δῆθεν ἀντικανονικότητα τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ὡς ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καί ἄρα καί ὡς προέδρου τῆς συνόδου, θέσεις ἀπό τίς ὁποῖες ὁ ἱερός ἄνδρας προτίμησε νά παραιτηθεῖ. Σέ διάταγμα τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου (30 Ἰουλίου 381), πού ἐπαναλήφτηκε τό 384 (Cod. Theodos. XVI 1, 3), βεβαιώνεται ἡ ὀρθοδοξία μερικῶν ἐπισκόπων, μεταξύ τῶν ὁποίων καί ὁ Τιμόθεος, πού πέθανε τό 385.

Ἡ συγγραφική του δράση ὑπῆρξε μικρή. Μέ ἀσφάλεια τοῦ ἀποδίδονται μόνο 15 ἀπαντήσεις σέ θέματα ἠθικοεκκλησιαστικοῦ βίου καί μία σύντομη ἐπιστολή.

Ἀποκρίσεις κανονικαί 18. Οἱ τρεῖς τελευταῖες εἶναι ἀμφιβαλλόμενες ἤ νόθες. Μεταφράστηκαν στήν συριακή, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική (*CPG* II 2520). Ἀπέκτησαν «κανονικό» κῦρος.

PG 33, 1296-1308. JOANNOU, Fonti, II, 240-258. *ΒΕΠ* 42, 317-323 (συνεκδίδονται συνήθως μέ τίς ἑρμηνεῖες τοῦ Θεοδώρου Βαλσαμῶνα).

Ἐπιστολή πρός Διόδωρον Ταρσοῦ. Σύντομο χωρίς ἰδιαίτερη σημασία κείμενο. Σώζεται στήν λατινική.

PG 33, 1307-1310. *ΒΕΠ* 42, 324-325 (καί ἀπόδοσή του στήν ἑλληνική).

Ἀμφιβαλλόμενα καί νόθα:

Ὁμιλία εἰς τήν Παρθένον Μαρίαν καί εἰς τόν ἀσπασμόν τῆς Ἐλισάβετ. **Στήν ἀρμενική: N. Akinian: *Handes Amsorya* 22 (1908) 326-327. Καί λατινική μετάφραση:** *OCP* 2 (1912) 227-234.

Διήγησις περί τῶν θαυμάτων τοῦ μάρτυρος Μηνᾶ τοῦ Αἰγυπτίου: J. Pomialovskij, Žitie prepodobnago Paisija velikago i Timotheja patriar. Povestvovanie o čudesah sv... Miny, Πετρούπολη 1900, σσ. 62-89. Εἶναι κυρίως διασκευή τῆς ὁμιλίας τοῦ Μ. Βασιλείου στόν μάρτυρα Γόρδιο (*PG* 31, 489-508).

Διήγησις τοῦ βίου τοῦ ἁγ. Ἀθανασίου. Στήν ἀρμενική: E. Tayeci, S. Athanasii... Alexandriae homiliae, epistulae et controversiae (ἀρμενικά), Βενετία 1899, σσ. 24-26.

Καί δύο ἀκόμα ὁμιλίες στήν κοπτική καί τήν ἀραβική: *In Michaelem archangelum* καί *De Abbatoue angelo mortis* (*CPG* II 2529-2530). Χρυσ. Παπαδοπούλου: *ΕΦ* 21 (1922) 5-12.

106. ΩΡΣΙΣΙΟΣ ΤΑΒΕΝΝΗΣΙΩΤΗΣ (+ λίγο μετά τό 386)

Ὁ Ὠρσίσιος ἤ Ὠρσιέσιος (περίπου 305-386) ἦταν ἐκλεκτός μαθητής τοῦ Παχωμίου (+ 346) καί ὁ πιό παραγωγικός συγγραφέας τοῦ παχωμιανοῦ κύκλου. Ἔγινε ἡγούμενος τοῦ ἐξαρτημένου κοινοβίου στό Χηνοβοσκίο (Scheneset) καί τό 346 ὁ Πετρώνιος, ὁ πρῶτος διάδοχος τοῦ Παχωμίου, στήν ἐπιθανάτια κλίνη, τόν ὅρισε διάδοχό του. Ὁ Ὠρσίσιος δίστασε, ἀλλά δέχτηκε. Ἡ παχωμιανή *«κοινωνία»* γνώρισε τότε ἰσχυρή κρίση τῆς ἑνότητάς της. Παλαιοί μοναχοί, μερικοί ἡγούμενοι καί ἰδιαίτερα ὁ Ἀπολλώνιος τοῦ κοινοβίου τῆς Μονχόσεως, ἀντέδρασαν στήν κεντρική ἐξουσία τοῦ *γενικοῦ* ἡγουμένου (ἀρχιμανδρίτη), πού εἶχε πάντα τήν ἕδρα του στήν μονή Βαῦ (Faou), ζητώντας ἀνεξαρτησία. Τοῦτο θά σήμαινε τήν διάλυση τῆς «κοινωνίας», ὅπως τήν εἶχε ἐμπνευστεῖ καί συστήσει ὁ Παχώμιος. Ἐνώπιον τοῦ κινδύνου αὐτοῦ ὁ Ὠρσίσιος κάλεσε, περί τό 350/1, τόν Θεόδωρο ὡς συνηγούμενό του καί ὁ ἴδιος ἀποσύρθηκε τελικά στό Χηνοβοσκίο. Ὁ Θεόδωρος ξεπέρασε τήν κρίση, ἐνισχύοντας τήν θέση τοῦ γενικοῦ ἡγουμένου. Τό 368, ὅταν ὁ Θεόδωρος κοιμήθηκε, ἀνέλαβε ὁ Ὠρσίσιος καί πάλι τήν γενική ἡγουμενία, μέ τήν προτροπή καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Κοιμήθηκε περί τό 386 ἤ λίγο μετά, ἀφήνοντας στήν «κοινωνία» τῶν παχωμιανῶν εἶδος πνευματικῆς διαθήκης,

δηλ. σύντομο πνευματικό ὁδηγό τοῦ κοινοβιάτη, τόν γνωστό ὡς *Liber Horsiesi*, πού μάλιστα ἐπηρέασε πολύ τόν δυτικό μοναχισμό. Ὁ Βενέδικτος Ἀνιανός περιέλαβε αὐτόν στόν *Codex regularum*. Εἶναι ἄξιο μνείας, ὅτι τήν ἴδια περίπου ἐποχή, στίς δεκαετίες τοῦ 360 καί 370, κρίση μορφῆς γνώρισε καί ὁ μοναχισμός στίς περιοχές Πόντου-Μ. Ἀρμενίας-Καππαδοκίας, ὅπου τούς μοναχούς ἐνέπνεε ὁ ἄστατος Εὐστάθιος Σεβαστείας καί ὅπου γιά τήν ὀργάνωση καί μορφοποίηση τοῦ ἀσκητικοῦ καί κοινοβιακοῦ βίου ἐργάστηκε ὁ Μ. Βασίλειος.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ὡρσίσιος εἶναι συγκριτικά ὁ πληθωρικότερος συγγραφέας τῆς παχωμιανῆς «κοινωνίας». Ἔγραψε στήν κοπτική (προϋποθέτοντας τούς «*Κανόνες*» τοῦ Παχωμίου) *Κατηχήσεις, Κανόνες, Ἐπιστολές* καί τήν *Βίβλον Ὡρσισίου*. Τό τελευταῖο, πού εἶναι τό σπουδαιότερο καί ἐκτενέστερο ἔργο του, δείχνει τήν σχέση του μέ τούς *Κανόνες* τοῦ Παχωμίου, ἀλλά καί τήν διαφορά, ἰδιαίτερα στό ὕφος καί τήν φιλολογική δομή.

Ἐπιστολαί. Σώζονται στήν κοπτική δύο, μία ἀκέφαλη καί μία πρός τόν Θεόδωρο Ταβεννησιώτη. Γίνεται πληθωρική παράθεση-σύνθεση βιβλικῶν χωρίων.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 63-66, καί 160, σσ. 63-67 (γαλλ. μετάφραση). A. DE VOGÜÉ, Épîtres inédites d' Horsièse et de Théodore: Commandements du Seigneur et libération évangélique... Édité par J. Gribomont, Roma 1977, σσ. 244-257.

Κατηχήσεις. Σώζονται ἀποσπασματικά στήν κοπτική 5 καί εἶναι οἰκοδομητικοσυμβουλευτικά κείμενα. Ἐδῶ πρέπει νά ἀναφέρουμε καί τίς «*Διδασκαλίες*» του, πού ἐδῶ κι ἐκεῖ συναντᾶμε στούς *Βίους* Παχωμίου (καί μετά στό *Γεροντικό*: *PG* 65, 316), ὅπως καί *Ὁμιλία* περί φιλίας.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 66-80, καί 160, σσ. 67-80 (γαλλ. μετάφραση). Βλ. στήν ἴδια ἔκδοση καί δύο σύντομα *ἀποσπάσματα*, στίς σσ. 81-82 καί 80-81 ἀντίστοιχα.

Κανόνες. Σώζονται (χωρίς ἀρχή καί τέλος) στήν κοπτική καί συνιστοῦν ὑποδείξεις γιά τόν κοινοβιακό βίο καί κανόνες πού ἀφοροῦν στά διάφορα διακονήματα τῶν μοναχῶν.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 82-99 καί 160, σσ. 81-99 (γαλλ. μετάφραση).

Βίβλος Ὡρσισίου (Doctrina de institutione monachorum). Γράφηκε κοπτικά καί σώζεται σέ λατινική μετάφραση (ἀπό τά ἑλληνικά) τοῦ Ἱερωνύμου. Εἶναι τό ἐκτενέστερο ἔργο του, πολύ χρήσιμο γιά τήν γνώση τοῦ παχωμιανοῦ

μοναχισμοῦ καί συνοπτικός ὁδηγός τοῦ κοινοβιάτη. Κι ἐδῶ γίνεται εὐρεία χρήση βιβλικῶν χωρίων.

A. BOON, Pachomiana latina, Louvain 1932, σσ. 109-147. *PL* 103, 453-476. H. BACHT, Das Vermächtnis des Ursprungs, Würzburg 1972, σσ. 58-189 (καί γερμ. μετάφραση).

Νόθα. Ἐσφαλμένα ἀποδόθηκαν στόν Ὡρσίσιο λατινικό κείμενο περί τῶν ἕξ λογισμῶν τῶν ἁγίων (*Libellus de sex cogitationibus sanctorum*) (*PG* 40, 895) καί κοπτικό, πού δῆθεν ἀποδίδει διάλογο τοῦ Ὡρσισίου μέ τούς ἀλεξανδρινούς Φαῦστο καί Τιμόθεο (W. E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham, Strassburg 1915, σσ. 17-21 καί 72-76 [μετάφρ.]).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. DE VOGÜÉ, Le monastère, Église du Christ: B. Steidle, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Rome 1957, σσ. 25-46. H. BACHT, Studien zum "Liber Orsiesii": *HJB* 77 (1958) 98-124. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, εἰς *Martyria Leiturgia, Diakonia* (Festschrift für H. Volk, ἐκδ. ἀπό O. Semmelroth...), Mainz 1968, σσ. 149-162. Der "Obern-Spiegel" im "Testament" des Abtes Horsiesi, erklärt von B. STEIDLE, übersetzt von O. SCHULER: *Erbe u. Auftrag* 43 (1967) 22-38. F. RUPPERT, Das pachomianische Mönchtum..., Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach 1971, σσ. 201-209 καί ἀλλοῦ. A. DE VOGÜÉ: *RHE* 67 (1972) 47-56. TH. BAUMEISTER, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums...: *ZKG* 88 (1977) 145-160 (ἀναφορά καί στόν Ὡρσίσιο). P. TAMBURRINO, Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi: *Bibbia e spiritualità* (ἐκδ. C. Vagganini), Roma 1967, σσ. 85-119). Βλ. καί τήν βιβλιογραφία τοῦ Παχωμίου.

107. ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (+387)

ὁ κατηχητής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ἔδρασε στήν ἐποχή τῶν σφοδρῶν ἀγώνων τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν μεγάλων θεολογικῶν ἀνακατατάξεων. Τό ἔργο καί ἡ δράση του ἑρμηνεύονται ἀπό τό ἔντονο ἐνδιαφέρον του γιά τήν κατήχηση τῶν πιστῶν καί τήν ἀνάγκη ἐπιβιώσεως στόν ἐκκλησιαστικό χῶρο, τόν ὁποῖο κυρίως ὅριζαν οἱ ἀρειανικές ὁμάδες μέ τήν βοήθεια τῆς αὐτοκρατορικῆς αὐλῆς. Καί ἡ μεγάλη σημασία τοῦ ἔργου του ἔγκειται: α) στό ὅτι αὐτό ἀποτελεῖ τόν μάρτυρα ἀναπτυγμένης λειτουργικῆς πράξεως καί β) στό ὅτι ἐκφράζει τόν μυστηριακό ρεαλισμό.

Ἡ στάση τοῦ Κυρίλλου στό θεολογικό πρόβλημα τῆς ἐποχῆς

Στά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 340, ὁπότε μᾶλλον ὁ Κύριλλος ἄρχισε τήν δράση του, οἱ ὀρθόδοξοι διώκονταν καί οἱ ἀρειανόφρονες ἐμφανίζονταν ἠπιότεροι, ἄλλοτε γιατί ὄντως ἦταν ἠπιότεροι καί ἄλλοτε γιά λόγους τακτικῆς, γιά νά παραπλανήσουν δηλαδή τούς πιστούς καί τόν αὐτοκράτορα. Καί ὁπωσδήποτε ὁ Κύριλλος, μολονότι δέν ἀπέφυγε τόν διωγμό ἀπό μέρους τῶν ἀρειανῶν καί δή τῶν *ὁμοίων*, ἀπέφευγε νά χρησιμοποιεῖ τόν κρίσιμο ὅρο *ὁμοούσιος*, πού δήλωνε ἐμμονή στήν Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδο (325). Ἡ στάση του αὐτή τόν ἔκανε ἀφ᾽ ἑνός ἀνεκτό στούς ἀρειανόφρονες καί τόν αὐτοκράτορα σχεδόν μέχρι τό 360, ἀφ᾽ ἑτέρου ὕποπτο στούς ὀρθοδόξους μέχρι τό 381, ὅταν ἡ Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδος ἐπιβεβαίωσε τήν ὀρθοδοξία του. Τό γεγονός ἀπασχόλησε τούς ἐρευνητές καί τούς προβληματίζει μέχρι σήμερα.

Ἐντούτοις ὅσο εἶναι σαφές ὅτι ἀποφεύγει τόν ὅρο ὁμοούσιος, τόσο εἶναι σαφής καί ἡ ὀρθοδοξία του. Δέν ἔχουν προσεχτεῖ στόν Κύριλλο τά ἑξῆς πολύ σπουδαῖα στοιχεῖα:

α) Θεμελίωνε τήν τριαδολογία του μέ ὀρθόδοξη προνικαϊκή ὁρολογία, πού βρίσκεται στήν ἀθανασιανῆς προελεύσεως β΄ *Ἐπιστολή* τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας καί στό κείμενο τῆς συνόδου τῆς Ἀντιόχειας (324). Ἐκεῖ ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα κρινόταν μέ τά ἐπίθετα «φυσικός» (Υἱός), «ἀληθινός» καί «μονογενής». Μέ αὐτά δηλωνόταν ἡ ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ὁποίου τήν ἀϊδιότητα τόνιζαν μέ ἐπιχειρήματα, ὅπως ὅτι ὁ Πατήρ ἦταν πάντα (προαιωνίως) Πατήρ. Στόν Κύριλλο βρίσκουμε τήν ἴδια ὁρολογία, λίγο πιό ἀναπτυγμένη καί ἐμπλουτισμένη μέ τήν διάκριση τῆς υἱότητας σέ «φύσει» καί «θέσει». Ἔτσι ἔχουμε «φύσει Υἱόν» μόνο τόν Μονογενή καί «θέσει υἱούς» τούς ἀνθρώπους, ἔχουμε δηλαδή «φυσικόν Υἱόν» καί «θετούς» υἱούς. Στήν πρώτη περίπτωση ὁ Υἱός ἔχει «ἀπαραλλάκτους» τούς «χαρακτῆρας» τῆς θεότητας, δηλαδή τήν φύση τοῦ Θεοῦ, καί ἡ γέννηση γίνεται ἀπαθῶς, φυσικά, πρίν ἀπό κάθε ἔννοια χρόνου. Στήν δεύτερη οἱ ἄνθρωποι γινόμαστε κατά χάριν υἱοί σέ ὁρισμένο χρόνο, γιατί εἴμαστε κτίσματα.

β) Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἀπό τήν δεκαετία τοῦ 350 ἔδειξε ὅτι μπορεῖ κανείς νά ὀρθοδοξεῖ χωρίς τόν ὅρο *ὁμοούσιος*, ἀρκεῖ νά χρησιμοποιεῖ ὅρους πού ἀποδίδουν τό περιεχόμενο τοῦ ὅρου αὐτοῦ. Τήν τακτική αὐτή ἐπέβαλε συνοδικά τό 362 στήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας. Καί ὁ Κύριλλος ἐφάρμοσε μέ συνέπεια τήν τακτική αὐτή.

γ) Συνήθως κατατάσσουν τόν Κύριλλο στήν ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν καί διότι ζήτησε κι ἔλαβε μέρος στήν σύνοδό τους τῆς Σελεύκειας, τό 359. Δέν ἐπισημάνθηκε ὅμως ὅτι οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν Γεώργιος Λαοδικείας καί Βασίλειος Ἀγκύρας, μολο-

νότι ἀπομακρύνθηκαν πολύ ἀπό τόν ἀρειανισμό, ἀρνοῦνται ρητά τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ (βλ. σχετικό κεφάλαιο). Ἀντίθετα ὁ Κύριλλος τονίζει ἐμφαντικά τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ, κάτι πού, σέ συνδυασμό μέ τόν ὅρο «φύσει Υἱός», τόν ἀποδεικνύει ἀπόλυτα καί ἀθανασιανά ὀρθόδοξον, ὁ ὁποῖος ὅμως ἀπέφευγε τόν ὅρο ὁμοούσιος ἤ ἐπειδή ἦταν «ἄγραφος» ἤ, τό πιθανότερο, γιά νά ἐπιβιώσει στήν ταραγμένη καί ἀρειανοκρατούμενη ἐποχή, δηλαδή γιά νά μήν προκαλεῖ. Περιέργως μάλιστα δέν γνωρίζουμε ἄλλον θεολόγο, πού νά ἦταν ἀκραιφνής ὀρθόδοξος, χωρίς νά χρησιμοποιεῖ γιά τόν Υἱό τόν ὅρο ὁμοούσιος.

Ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα

Ἐνδεικτικό τοῦ ὅτι ἡ στάση του ἀποτελεῖ ἁπλῶς τακτική μή προκλήσεως τῶν ἀρειανοφρόνων εἶναι καί ἡ χρήση ἀρχαϊκοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ *Συμβόλου* πίστεως, ἀντί σύγχρονων, πού παρουσίασαν οἱ διάφορες σύνοδοι ἀπό τό 341 καί μετά. Ὁπωσδήποτε ὅμως ξεπερνᾶ τό ἀρχαϊκό *Σύμβολο,* ὄχι μόνο μέ τούς ὅρους πού μνημονεύσαμε, ἀλλά καί μέ λέξεις ἤ φράσεις πού λίγο παραλλαγμένες βρίσκονται στά *σύμβολα* Ἀντιοχείας (341) καί Σιρμίου (359) (τέταρτο). Στό πρῶτο ἔχουμε π.χ. τήν λέξη του «ἀπαράλλακτος» (εἰκών ὁ Υἱός) καί τήν ἀναφορά του στίς τρεῖς ὑποστάσεις. Στό δεύτερο τήν πολυσυζητημένη φράση του «ὅμοιον τῷ γεγεννηκότι κατά πάντα» γιά τόν Υἱό καί τήν φράση «Πατρός νεύματι» (ὁ Υἱός δημιούργησε). Ἡ γνώση καί ἡ χρήση ἀπό τόν Κύριλλο *συμβόλου* τοῦ 359 ἀποδεικνύει ὅτι ἐπεξεργάστηκε τίς Κατηχήσεις του καί μετά τό 359. Μένει ὅμως τό ἐρώτημα, γιατί δέν ἐπεξεργάστηκε τίς *Κατηχήσεις* του καί μετά τό 381, ὁπότε εἶχε ἀπόλυτα υἱοθετήσει τόν ὅρο *ὁμοούσιος,* γιά νά ἐξαλείψει τήν ἀσαφή κι ἐπικίνδυνη ἔκφραση *ὅμοιος κατά πάντα:*

> «Πίστευε δέ καί εἰς τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ... τόν ἐκ τοῦ Θεοῦ Θεόν γεννηθέντα... τόν ὅμοιον κατά πάντα τῷ γεννήσαντι. Τόν οὐκ ἐν χρόνοις τό εἶναι κτησάμενον, ἀλλά πρό πάντων τῶν αἰώνων ἀ ι δ ί ω ς καί ἀκαταλήπτως ἐκ τοῦ Πατρός γεγεννημένον... (=ὁ Υἱός εἶναι) ἀνελλιπής εἰς θεότητος ἀξίαν καί γινώσκων τόν γεγεννηκότα, καθώς γινώσκεται ὑπό τοῦ γεγεννηκότος» (*Κατήχησις* Δ' 7). «Υἱόν δέ πάλιν ἀκούων, μή νομίσῃς θ ε τ ό ν, ἀλλά φυσικόν Υἱόν, Υἱόν μονογενῆ...» (*Κατήχησις* ΙΑ' 2). «Υἱόν ἀληθῶς, Υἱόν φυσικόν, ἄναρχον, οὐκ ἐκ δουλείας εἰς προκοπήν υἱοθεσίας ἀνελθόντα» (4). «Υἱός τοίνυν τοῦ Θεοῦ ἐστι φύσει καί οὐ θέσει... Μεσίτης δέ τῆς ἐκ Πατρός Υἱοῦ γεννήσεως χρόνος οὐκ ἔστι» (7). «Καί τό εἰπεῖν, ὅτι χρόνοις σκεψάμενος ὕστερον Πατήρ ἐγένετο, τῆς αὐτῆς ἐστιν ἀσεβείας» (8). «Ἡμεῖς δέ οἴδαμεν τόν Χριστόν γεννηθέντα λόγον οὐ προφορικόν ἀλλά Λόγον ἐνυπόστατον, ζῶντα οὐ χείλεσι λαληθέντα καί διαχυθέντα, ἀλλ' ἐκ Πατρός ἀιδίως καί ἀν-

εκφράστως καί ἐν ὑποστάσει γεννηθέντα» (10). Ὁ Υἱός «οὐκ ἐκ προκοπῆς αὐξηθείς, ἀλλά τοῦτο γεννηθείς, ὅπερ ἐστί νῦν» (13). «Ἀίδιος ὤν ὁ Πατήρ, ἀιδίως ἐγέννησε καί ἀνεκφράστως Υἱόν... Οὔτε δύο εἰσίν ἀρχαί· ἀλλά κεφαλή τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ, μία ἡ ἀρχή» (14). «ἀπαράλλακτοι τῆς θεότητος οἱ χαρακτῆρές εἰσιν ἐν τῷ Υἱῷ» (18).

Τό ἅγιο Πνεῦμα

Γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ὁ Κύριλλος δέν χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις ἀνάλογες μέ αὐτές πού χρησιμοποιεῖ γιά τόν Υἱό. Τονίζει ὅμως ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κοινό λαλούμενο πνεῦμα, δηλαδή ἁπλή ἐνέργεια, ἀλλά σαφῶς «ἐνυπόστατον», «πάντοτε Πατρί καί Υἱῷ συμπαρόντι». Τιμᾶται μέ τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, εἶναι «ἁγιαστικόν καί θεοποιόν», παρέχει χάρη χωρίς νά μερίζεται, εἶναι ἕνα ὅπως ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός, φωτίζει προφῆτες καί διδασκάλους, διδάσκει ὅσα δέν δίδαξε ὁ Κύριος, ἐκπορεύεται ἀπό τόν Πατέρα καί πέμπεται ἀπό τόν Υἱό καί αὐτό ἐνεργεῖ στήν Ἐκκλησία τά πάντα (βλ. *Κατηχήσεις* Δ′ 16· ΙΣΤ′ 3, 12, 14· ΙΖ′ 2, 5, 11, 29). Ὁ Κύριλλος ἔχει συνείδηση τῆς διακεκριμένης ὑποστάσεως τῶν τριῶν θείων προσώπων. Τονίζει ὅμως ὅτι δέν πρόκειται γιά τριθεΐα, ὅπως τονίζει ὅτι δέν μποροῦμε νά περιγράψουμε «ἀκριβῶς» τήν ὑπόσταση τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Γι' αὐτό καί, ὅπως ὁ Ἀθανάσιος, προτρέπει νά μήν πολυπραγμονοῦμε γιά τήν φύση ἤ τήν ὑπόσταση τῶν θείων προσώπων.

«Οὐ τρεῖς θεούς καταγγέλλομεν, φιμούσθωσαν γάρ μαρκιωνισταί, ἀλλά σύν ἁγίῳ Πνεύματι δι' ἑνός Υἱοῦ ἕνα Θεόν καταγγέλλομεν. Ἀδιαίρετος ἡ πίστις, ἀχώριστος ἡ εὐσέβεια» (*Κατήχησις* ΙΣΤ′ 4). «Βουλόμεθα λοιπόν τινα εἰπεῖν περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐχί διηγήσασθαι τήν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς, ἀδύνατον γάρ...» (5). «Ὁ Πατήρ δι' Υἱοῦ σύν ἁγίῳ Πνεύματι τά πάντα χαρίζεται. Οὐκ ἄλλα Πατρός χαρίσματα καί ἄλλα Υἱοῦ καί ἄλλα ἁγίου Πνεύματος. Μία γάρ ἡ σωτηρία, μία ἡ δύναμις, μία ἡ πίστις. Εἷς Θεός ὁ Πατήρ, εἷς Κύριος ὁ μονογενής αὐτοῦ Υἱός, ἕν τό Πνεῦμα τό ἅγιον ὁ Παράκλητος καί αὔταρκες ἡμῖν ταῦτα εἰδέναι, φύσιν δέ ἤ ὑπόστασιν μή πολυπραγμόνει» (24).

Τό κατηχητικό ἔργο

Τά κείμενα τοῦ Κυρίλλου ἔχουν τεράστια σημασία γιά τήν ἱστορία τῆς κατηχήσεως καί τήν τέλεση τῶν μυστηρίων τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας. Τό ἐνδιαφέρον μάλιστα στά ἔργα του εἶναι κυρίως κατηχητικό καί πρακτικό. Πρῶτος αὐτός μᾶς ἄφησε συγκροτημένα κατηχητικά μαθήματα καί πρῶτος ὀνόμασε αὐτά *Κατηχήσεις*. Τό γεγονός ὅτι δέν ὑπῆρξε μέγας

θεολόγος ἀλλ' οὔτε καί ἀπαίδευτος ἐπίσκοπος ἐπιτρέπει νά θεωρήσουμε τίς *Κατηχήσεις* ἀντιπροσωπευτικές τῶν μαθημάτων πού γίνονταν περί τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. στούς ὑποψηφίους γιά τό βάπτισμα. Ἔτσι τά μαθήματα αὐτά εἶχαν χαρακτήρα εἰσαγωγῆς στήν ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας, στήν ἑρμηνεία τοῦ κακοῦ καί τῆς πτώσεως τῶν πρωτοπλάστων, στήν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ, στό γεγονός τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν Μυστηρίων της, στό ἦθος καί τόν τρόπο ζωῆς τῶν χριστιανῶν.

Οἱ *Κατηχήσεις* τοῦ Κυρίλλου ἐκφωνήθηκαν στά Ἱεροσόλυμα καί δή στήν ἐντυπωσιακή βασιλική τοῦ *Μαρτυρίου* καί στόν Ναό τῆς Ἀναστάσεως (οἱ πέντε Μυσταγωγικές) κατά τό διάστημα τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς καί τῆς Διακαινησίμου ἑβδομάδας. Οἱ ἀκροατές ἦταν πολλοί, ἄνδρες καί γυναῖκες, ποικίλης προελεύσεως, κοινωνικῆς θέσεως καί μορφώσεως. Ὅλοι ὅμως ἦταν προετοιμασμένοι καί ἐξακριβωμένης εἰλικρίνειας.

Ἡ δομή τῆς κατηχήσεως ὁριζόταν: α) ἀπό τό περιεχόμενο τῆς πίστεως, πού συνοψιζόταν στό τοπικό βαπτιστήριο *Σύμβολο*, ἀλλά σαφῶς αὐξημένο· β) ἀπό τήν ἀνάγκη νά ὁπλιστοῦν οἱ φωτιζόμενοι μέ ἐπιχειρήματα, πού θά χρησιμοποιοῦσαν κατά τῶν ἐχθρῶν τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή κατά τῶν αἱρετικῶν, τῶν ἐθνικῶν καί τῶν Ἰουδαίων· καί γ) ἀπό τήν θεολογική κατάρτιση τοῦ κατηχητῆ, πού ἐδῶ ἦταν ὁ ἐπίσκοπος Κύριλλος, ἀλλά μποροῦσε νά εἶναι καί λαϊκός κατά τίς *Διαταγές Ἀποστόλων* (Η' 32).

Ἡ τέλεση τῶν Μυστηρίων

Ὁ Κύριλλος δέν περιγράφει τά Μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς Εὐχαριστίας, οὔτε καταγράφει τήν *ἀκολουθία* («τυπικόν») τελέσεώς τους. Σημειώνει ὅμως στίς *Μυσταγωγικές* κυρίως Κατηχήσεις στιγμές ἐξαιρετικές τῶν Μυστηρίων. Ἔτσι παρέχει γενική ἰδέα γιά τό πῶς αὐτά τελοῦνταν στήν ἐποχή του καί μάλιστα στό νεόδμητο ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο μεγαλοπρεπές ναϊκό συγκρότημα τοῦ *Παναγίου Τάφου*, τό ὁποῖο ἀσφαλῶς ἐπηρέασε καί τό *τυπικό* τῶν Μυστηρίων.

Τό **Βάπτισμα** γινόταν τήν νύχτα τοῦ Μ. Σαββάτου. Οἱ ὑποψήφιοι ὁδηγοῦνταν στό προαύλιο τοῦ βαπτιστηρίου, στρέφονταν πρός δυσμάς καί ἀποκήρυτταν τόν Σατανᾶ, τά ἔργα του καί τήν λατρεία του. Μετά στρέφονταν πρός ἀνατολάς, ἀπήγγελλαν τό *Σύμβολο* τῆς πίστεως (*Μυσταγωγική* Α'), ὁπότε προχωροῦσαν στό βαπτιστήριο. Ἐκεῖ ἔβγαζαν τά ἐνδύματά τους, ἔμεναν γυμνοί, συμβολίζοντας τήν ἀποξένωσή τους ἀπό τόν παλαιό ἄνθρωπο, καί ἀλείφονταν ἀπό τήν κορυφή μέχρι τά νύχια μέ ἐπορκιστό ἔλαιο, πού συμβολίζει τήν κοι-

νωνία μέ τόν Χριστό, τήν κάθαρση ἀπό τίς ἁμαρτίες καί τήν ἐκδίωξη τῶν πονηρῶν δυνάμεων. Οἱ διάκονοι, πού δέν βάπτιζαν, καί ἐπιτετραμμένες γυναῖκες τούς κατέβαζαν μετά στήν κολυμβήθρα γιά τό ἅγιο βάπτισμα. Τρεῖς φορές ὁμολογοῦσαν πίστη στήν ἁγία Τριάδα καί τρεῖς φορές βυθίζονταν (ἴσως ὁλόκληροι) στό νερό καί ἀναδύονταν, συμβολίζοντας τήν τριήμερη ταφή τοῦ Κυρίου καί τήν ἀνάστασή του (*Μυσταγωγική* Β΄).

Τό **Χρίσμα** γινόταν ἀμέσως μετά τό βάπτισμα μέ Μύρο, πού εἶχε ἀποκτήσει θεία δύναμη μέ εἰδική *ἐπίκληση* τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Οἱ βαπτισμένοι, πού εἶχαν γίνει σύμμορφοι τοῦ Χριστοῦ, χρίονταν μέ ἅγιο Μύρο στό μέτωπο, στά αὐτιά, στήν μύτη καί στό στῆθος, ὥστε ὅλα τά αἰσθητήρια νά ἁγιαστοῦν. Ὅπως ὁ Κύριος, βγαίνοντας ἀπό τά νερά τοῦ Ἰορδάνη, δέχτηκε τήν «οὐσιώδη ἐπιφοίτησιν» τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἔτσι καί οἱ βαπτιζόμενοι, βγαίνοντας ἀπό τήν κολυμβήθρα, δέχονται τό Χρίσμα ὡς «ἀντίτυπον» ἐκείνου πού δέχτηκε ὁ Κύριος (*Μυσταγωγική* Γ΄). Οἱ βαπτισμένοι καί χρισμένοι μέ λευκά ἐνδύματα ὁδηγοῦνταν μετά καί σέ ἀτμόσφαιρα χαρμόσυνη στόν Ναό τῆς Ἀναστάσεως, ἐπέστρεφαν πάλι στόν ναό τοῦ Μαρτυρίου καί ἔπαιρναν μέρος στήν θεία *Λειτουργία* καί στό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας (*Κατήχησις* ΙΗ΄ 32).

Ἡ θεία **Εὐχαριστία** καί ἡ *Λειτουργία* γενικά παρουσιάζονται στά κύρια σημεῖα τους ἀπό τήν στιγμή τῆς νίψεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου καί τῶν πρεσβυτέρων, πρίν τήν *ἀναφορά*, κάτι πού πρῶτος ἀναφέρει ὁ Κύριλλος (*Μυσταγωγική* Ε΄ 1). Πρῶτος ἐπίσης ἀναφέρει σαφῶς ὅτι στήν λειτουργία λεγόταν ὁ *ἐπινίκιος ὕμνος* «ἅγιος, ἅγιος» (6), ἡ *Κυριακή προσευχή* (τήν ὁποία ἑρμηνεύει καί ἡ ὁποία ἀπαγγελλόταν ἀπό παλαιότερα στήν Δύση) (11-18), ἡ ἐκφώνηση τοῦ ἱερέα «τά ἅγια τοῖς ἁγίοις» (19) καί ἡ εὐχαριστήρια εὐχή μετά τήν θεία Μετάληψη (22), πού γινόταν ἀκόμη χωριστά γιά τό σῶμα (τό ἔπαιρναν στήν παλάμη) καί τό αἷμα τοῦ Κυρίου (τό ἔπαιρναν μέ λαβίδα) (21). Αὐτά καί ἄλλα στοιχεῖα ἀποδεικνύουν ὅτι ὁ Κύριλλος ζεῖ καί παρουσιάζει ἐποχή ἀναπτύξεως καί σχεδόν διαμορφώσεως τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας. Σέ κάποιο βαθμό, μικρόν πάντως, ἐπηρέασε καί ὁ ἴδιος τήν ἀνάπτυξη αὐτήν, πού ἀφορᾶ ἀκόμη στίς *ἀκολουθίες* (δεσποτικῶν ἑορτῶν καί ἁγίων) καί στά δευτερεύοντα ἔθιμα στό ναϊκό συγκρότημα τοῦ Παναγίου Τάφου καί τῶν λοιπῶν ναῶν τῆς Παλαιστίνης. Ἔτσι π.χ., πλήν τῶν ἑορτῶν, μνημονεύει πρῶτος αὐτός τήν χρήση ἱερατικῶν ἀμφίων καί θυμιάματος, στοιχεῖα πού τό 384 περιγράφονται ἀπό τήν Egeria (Αἰθερία).

Μυστηριακός ρεαλισμός

Τό κύριο μέλημα τοῦ κατηχητῆ Κυρίλλου, μετά τήν διδασκαλία τῆς πίστεως, ἦταν νά καταδείξει τήν δραστικότητα καί τήν ἐνέργεια τῶν τριῶν Μυστηρίων, στά ὁποῖα εἶχαν μυηθεῖ καί εἶχαν μετάσχει οἱ νεοφώτιστοι. Ἐξηγοῦσε πῶς καί γιατί ἐλευθερώνονται οἱ πιστοί ἀπό τίς δαιμονικές δυνάμεις, πῶς καί γιατί ἑνώνονται μέ τόν Χριστό διά τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Δέν ἀρκέστηκε μόνο νά θεμελιώσει τά τρία Μυστήρια στήν *Π* καί τήν *ΚΔ*, ἀλλά τόνισε καί τόν ρεαλισμό τους, τήν πραγματική τους δύναμη, τήν ὁποία στά Μυστήρια ἀποκτοῦν τά αἰσθητά στοιχεῖα τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐλαίου, τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου, μέ τήν *ἐπίκληση* τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Αὐτό ἐπιφοιτᾶ, ἐπεμβαίνει καί τά μεταβάλλει σέ ὄντως ἁγιαστικά, ὥστε οἱ κοινωνοί τους νά γίνονται κάτι ἄλλο, νά μεταστοιχειώνονται σέ υἱούς Θεοῦ, σέ χριστούς, σέ σωσμένους.

Ἔτσι, ὅπως τά νερά τοῦ Ἰορδάνη ἁγιάστηκαν μέ τήν κάθοδο σ' αὐτά τοῦ Κυρίου, τό ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος ἁγιάζεται ὄντως. Τό ἐπορκιστό ἔλαιο, μέ τό ὁποῖο ἀλείφονταν οἱ προσερχόμενοι στό βάπτισμα, εἶχε ἀποκτήσει μέ τήν *ἐπίκληση* τοῦ Πνεύματος πραγματική δύναμη νά καθαρίζει ἀπό τίς ἁμαρτίες καί νά διώχνει τίς δαιμονικές δυνάμεις, ἡ αἴσθηση τῶν ὁποίων ἦταν πολύ ἔντονη, συνδυασμένη μέ τόν ἐκτός Χριστοῦ κόσμο (*Μυσταγωγική* Β' 3). Ἡ δραστικότητα τοῦ Βαπτίσματος ἔχει σαφῶς καί θετικό ἀποτέλεσμα, πού εἶναι ἡ υἱοθεσία, ἡ μετοχή στό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου. Ἡ μετοχή αὐτή εἶναι τόσο πραγματική ὅσο πραγματικά ἦταν τό πάθος καί ἡ ἀνάσταση τοῦ Κυρίου. Μόνο πού στό Βάπτισμα ἡ μετοχή αὐτή γίνεται «ἐν ὁμοιώματι», μέ σημεῖα αἰσθητά καί πράξεις πού ὅμως ἔχουν δραστικότητα, γιά νά κάνουν τήν σωτηρία ἀληθινή (6,7).

Ἡ χρίση τοῦ βαπτισμένου μέ ἅγιο Μύρο ὁλοκληρώνει τήν κοινωνία μέ τόν Χριστό καί τήν μετοχή σ' αὐτόν (*Μυσταγωγική* Γ' 2). Μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ ἁγ. Πνεύματος τό κοινό ἔλαιο-μύρο γίνεται χάρισμα Χριστοῦ καί ἐνεργεῖ τήν παρουσία τῆς θεότητας τοῦ ἁγ. Πνεύματος στόν πιστό:

> «Ὥσπερ γάρ τά ἐμφυσήματα τῶν ἁγίων καί ἡ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἐπίκλησις, ὥσπερ σφοδροτάτη φλόξ καίει καί ἐκδιώκει δαίμονας, οὕτω τό ἐπορκιστόν τοῦτο ἔλαιον, ἐπικλήσει Θεοῦ καί εὐχῇ, δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει, ὡς οὐ μόνον καῖον τά ἴχνη ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρειν, ἀλλά καί τάς ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν δυνάμεις» (*Μυσταγωγική* Β' 3). «Μή ὑπονοήσῃς ἐκεῖνο τό μύρον ψιλόν εἶναι. Ὥσπερ γάρ ὁ ἄρτος τῆς Εὐχαριστίας, μετά τήν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλά σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καί τό ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλόν, οὐδ' ὡς ἄν εἴποι τις κοινόν μετ' ἐπικλήσεως, ἀλλά Χριστοῦ χάρισμα

> καί Πνεύματος ἁγίου παρουσίας τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικόν γινόμενον» (*Μυσταγωγική* Γ' 3).

Ὁ ρεαλισμός τῆς θείας Εὐχαριστίας εἶναι ἐξαιρετικά ἔντονος στήν σκέψη καί τήν θεολογία τοῦ Κυρίλλου. Πρῶτος αὐτός περιγράφει τόσο ἀναλυτικά τήν μεταβολή τοῦ κοινοῦ ἄρτου καί τοῦ κοινοῦ οἴνου σέ σῶμα καί αἷμα Κυρίου, ἐκκινώντας ἀπό τά σχετικά βιβλικά χωρία. Ὅσο ἀσφαλές καί μαρτυρημένο εἶναι ὅτι ὁ Κύριος μετέβαλε τό νερό σέ κρασί γιά τήν τέρψη τῶν καλεσμένων στόν γάμο τῆς Κανᾶ, τόσο ἀξιόπιστη εἶναι καί ἡ μεταβολή τοῦ οἴνου σέ αἷμα Κυρίου. Τό γεγονός τῆς μεταβολῆς τῶν στοιχείων στήν Εὐχαριστία ἀποδίδει σαφῶς στήν *ἐπίκληση* τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πού πρῶτος τήν τονίζει τόσο, ὥστε νά θεωρεῖται ἀπολύτως ἀπαραίτητη καί πλέον νά μή λείπει ἀπό μεταγενέστερα σχετικά κείμενα. Τήν μεταβολή τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου ἀποδίδει μέ τά ρήματα «μεταβάλλεται», «εἶναι», «ποιεῖ» καί «γίνεται». Ἀκόμη μέ κάθε τρόπο τονίζει τήν πραγματικότητά της καί τήν δραστικότητα τῆς Εὐχαριστίας, κάτι πού γίνεται αὐτονόητο ἕνεκα τῆς θείας δυνάμεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πού μεταβάλλει ὅ,τι ἐγγίσει:

> «Ὁ ἄρτος καί ὁ οἶνος τῆς Εὐχαριστίας πρό τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἄρτος ἦν καί οἶνος λιτός. Ἐπικλήσεως δέ γενομένης, ὁ μέν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δέ οἶνος αἷμα Χριστοῦ» (*Μυσταγωγική* Α' 7).
>
> «Μή πρόσεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καί τῷ οἴνῳ, σῶμα γάρ καί αἷμα κατά τήν δεσποτικήν τυγχάνει ἀπόφασιν. Εἰ γάρ καί ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει... ἀπό τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως, σώματος καί αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς» (*Μυσταγωγική* Δ' 6).
>
> «παρακαλοῦμεν τόν φιλάνθρωπον Θεόν τό Ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπί τά προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τόν μέν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τόν δέ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· παντός γάρ οὗ ἄν ἐφάψηται τό Ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καί μεταβέβληται» (*Μυσταγωγική* Ε' 7).

Τά «εὐχαριστηθέντα» δῶρα, πού εἶναι σῶμα καί αἷμα Χριστοῦ, χαρακτηρίζει «τύπον» ἄρτου καί οἴνου καί ὄχι σύμβολα (*Μυσταγωγική* Δ' 3). Κοινωνία μέ τόν θεάνθρωπο Χριστό σημαίνει ἀπόλυτα ὅτι ὁ πιστός γίνεται «σύσσωμος καί σύναιμος Χριστοῦ» μέσω τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου τῆς Εὐχαριστίας (*Μυσταγωγική* Δ' 3), ἡ ὁποία, ἐπειδή ἀποτελεῖ σῶμα τοῦ Λόγου, εἶναι ἡ μόνη κατάλληλη τροφή τῆς ψυχῆς, ὅπως ὁ κοινός ἄρτος γιά τό κοινό σῶμα (5).

Ἡ μετάληψη τῆς Εὐχαριστίας ἀπό τόν πιστό γίνεται «μετά πάσης πληροφορίας» (3), δηλαδή ὁ πιστός μπορεῖ νά ἔχει συνείδηση τῆς μυστηριακῆς πράξεως καί νά αἰσθάνεται ἐσωτερικά τήν ἀποτελεσματικότητά της. Ὁ ὅρος «πληροφορία» λίγο ἀργότερα, στά *Μα-*

καριανικά ἔργα, θά σημαίνει κυρίως τήν αἴσθηση τῆς χάρης πού ὁ προσευχόμενος ἀποκτᾶ.

Τό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας χαρακτηρίζεται θυσία πνευματική, λατρεία ἀναίμακτη, θυσία ἱλασμοῦ (ἐξιλασμοῦ) καί γιά πρώτη φορά θυσία φρικωδεστάτη. Περιλαμβάνει καί προϋποθέτει ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία, διότι σ' αὐτήν ἀναφέρονται οἱ ζῶντες ἀλλά καί οἱ τεθνεῶτες πιστοί, τούς ὁποίους μνημονεύει, κάνει γι' αὐτούς μνημόσυνο, δηλαδή παρακαλεῖ τόν προκείμενο «ἐσφαγιασμένον» Χριστό νά τούς ἐλεήσει.

ΒΙΟΣ

Οἱ πληροφορίες γιά τήν ζωή καί τήν δράση τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων εἶναι πενιχρές καί συχνά ἀντιφατικές. Γεννήθηκε στά Ἱεροσόλυμα ἤ κάπου στήν Παλαιστίνη, μᾶλλον περί τό 313, καί χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν Μάξιμο Ἱεροσολύμων (333-348). Πῶς, ποῦ καί τί σπούδασε δέν γνωρίζουμε. Βέβαιο εἶναι ὅτι ἀπέκτησε καλή γνώση τῆς Γραφῆς καί τῶν ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς του. Κατά τόν Θεοδώρητο (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 22) διαδέχτηκε κανονικά τόν Μάξιμο (τό 348), ἐνῶ κατά τούς Σωκράτη (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Β' 38) καί Σωζομενό (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Δ' 20) ἔγινε ἐπίσκοπος, ὅταν ὁ Ἀκάκιος Καισαρείας ἐκθρόνισε τόν Μάξιμο.

Πάντως ἐπίσκοπος ἔγινε μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ Ἀκακίου Καισαρείας μεταξύ 348 καί 350, ἐποχή πού ἐκφώνησε καί τίς περίφημες κατηχητικές *ὁμιλίες του,* ἀνεξάρτητα ἐάν τίς ἀναθεώρησε ἀργότερα.

Ἡ ὑποστήριξη τοῦ ἀρειανόφρονα Ἀκακίου, ἱκανοῦ παρασκηνιακοῦ ἄνδρα καί ἀρχηγοῦ τῶν *ὁμοίων,* προβλημάτισε ἀπό τόν Δ' αἰ. καί μετά τούς ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ Κύριλλος ὑποκρίθηκε τόν συνεργάσιμο στόν Ἀκάκιο κι ἔτσι αὐτός τόν βοήθησε, γιατί οὕτως ἤ ἄλλως ἡ ὅλη δομή καί τό περιεχόμενο τῶν *ὁμιλιῶν του,* τῆς ἐποχῆς τοῦ 350, προϋποθέτουν ὀρθόδοξο θεολόγο, πολέμιο τουλάχιστο τῶν ἀκραίων ἀρειανικῶν θέσεων. Οἱ καλές σχέσεις τῶν δύο ἀνδρῶν ἔγιναν γρήγορα πολύ κακές, διότι, παρά τόν ζ' (ἀσαφή πάντως) κανόνα τῆς Α' Οἰκουμ. Συνόδου, πού ἔδινε πρωτεῖα τιμῆς στήν ἐπισκοπή Αἰλίας (Ἱεροσολύμων), ὁ Ἀκάκιος ἐπέμενε σέ μητροπολιτικά δικαιώματα ἐπί τῆς Αἰλίας, κάτι πού ἀπέρριπτε ὁ Κύριλλος. Ὅταν σ' ἕναν λιμό ὁ Κύριλλος ἐκποίησε ἐκκλησιαστικά σκεύη γιά νά δώσει τροφή στούς πτωχούς, ὁ Ἀκάκιος πέτυχε μέ ἀφορμή τήν πράξη αὐτή νά τόν καθαιρέσει, περί τό 357. Ὁ Κύριλλος τό 358 ἔγινε δεκτός ἀπό τόν Σιλουανό Ταρσοῦ καί τό ἑπόμενο ἔτος, ἄγνωστο ἄν μέ ὅρους, τόν δέχτηκαν στήν σύνοδο τῶν *ὁμοιουσιανῶν* στήν Σελεύκεια, ὅπου πρωτοστατοῦσε ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας. Ἐκεῖ ἀθωώθηκε ὁ Κύριλλος καί καταδικάστηκε ὁ Ἀκάκιος, πού ὅμως πέτυχε, μέ τήν βοήθεια τοῦ ἀρειανόφρονα Κωνσταντίου, νά καταδικάσει καί πάλι τόν Κύριλλο στήν σύνοδο τῆς Κωνσταν-

τινουπόλεως (360). Μέ τήν ἄνοδο στόν θρόνο τοῦ Ἰουλιανοῦ (361-363) ἐπανῆλθε ὁ Κύριλλος στήν ἐπισκοπή του. Τότε μάλιστα προεῖπε τήν καταστροφή τοῦ ἐπανιδρυμένου ναοῦ τοῦ Σολομῶντα, κάτι πού ὄντως ἔγινε ἀπό φοβερό σεισμό. Ἔδρασε μέχρι τό 367, ὅταν ὁ Οὐάλης τόν ἐξόρισε μέ ὅλους τούς ὀρθοδόξους. Ὁ Γρατιανός τό 378 ἐπανέφερε στίς ἐπισκοπές τους ὅλους τούς ὀρθοδόξους καί τόν Κύριλλο, πού βρῆκε τό ποίμνιό του διηρημένο καί ἀναστατωμένο ἀπό τήν δράση τῶν ἀπολιναριστῶν. Γιά τήν ἀποκατάσταση τῆς ἑνότητας στάλθηκε μάλιστα τό ἑπόμενο ἔτος στά Ἱεροσόλυμα καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πού δέν πέτυχε σπουδαῖα πράγματα («*Περί τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα*» 3).

Παρά τούς διωγμούς πού ὁ Κύριλλος ὑπέστη ὡς ὀρθόδοξος, πολλοί ἀμφέβαλλαν γιά τήν ὀρθοφροσύνη του καί γι' αὐτό, φαίνεται, ἡ Β' Οἰκουμ. Σύνοδος τό 382 θεώρησε καλό νά ἐπιβεβαιώσει τήν κανονικότητα τῆς χειροτονίας του καί τά ὅσα ἔπαθε ἀπό τούς ἀρειανούς (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 9). Στήν Σύνοδο αὐτή τάχτηκε μέ τούς ὁμοουσιανούς. Ὁ θάνατός του τοποθετήθηκε πρόσφατα (P. Nautin) στό 387 (ὄχι 386) καί ἡ μνήμη του ἑορτάζεται στίς 18 Μαρτίου.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Κυρίλλου δέν εἶναι μεγάλη. Ἄφησε (ἤ σώθηκαν) μόνο κατηχητικά μαθήματα, δηλαδή 19 *Κατηχήσεις φωτιζομένων, 5 Μυσταγωγικές Κατηχήσεις*, μία *Ὁμιλία* καί μία *Ἐπιστολή*. Οἱ Κατηχήσεις του μαρτυροῦν εὐρύτατη γνώση τῆς Γραφῆς καί ἀγάπη στήν τυπολογική ἑρμηνεία. Συχνά τό κείμενό τους ἀποτελεῖ ἁπλή παράθεση καί συρραφή βιβλικῶν κειμένων, πού χρησιμοποιοῦνται ἀποδεικτικά καί πολεμικά. Αὐτό κουράζει τόν ἀναγνώστη, πού ἀνταμείβεται καί συγκρατεῖται ἡ προσοχή του μέ τήν σέ ἄλλα σημεῖα παραστατικότητα καί ἁπλότητα τοῦ ὕφους, μέ τήν ἐνδιαφέρουσα θεματική, πού ὅμως δέν τήν συνοδεύουν θεολογικές ἀναλύσεις, μέ τήν συγκίνηση καί τήν ἔντονη μετοχή τοῦ κατηχητῆ Κυρίλλου σέ ὅ,τι λέγει.

Εἰς τόν παραλυτικόν τόν ἐπί τήν κολυμβήθραν. Ὁμιλία πού ἐκφωνήθηκε πρίν ὁ Κύριλλος γίνει ἐπίσκοπος (348-350) κι ἔχει χαρακτηριστικά ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας.

PG 33, 1132-1153. W. K. REISCHL-J. RUPP, Cyrilli Hierosolymorum opera, II, München 1860 (καί 1967), σσ. 406-428. *ΒΕΠ* 39, 263-270.

Κατηχήσεις φωτιζομένων. Πρόκειται γιά 18 ἀνισομερή κατηχητικά μαθήματα πρός αὐτούς πού ἑτοιμάζονταν γιά τό βάπτισμα, τούς φωτιζομένους. Τῶν μαθημάτων αὐτῶν προηγήθηκε ἡ *Προκατήχησις* ὡς γενικό εἰσαγωγικό μάθημα. Καί τά 19 ἐκφωνήθηκαν στήν ἀρχή τῆς ἐπισκοπείας τοῦ Κυρίλλου, δηλαδή περί τό 348 ἤ 350. Προφανῶς τά προφορικά μαθήματα συντάχτηκαν μετά τήν ἐκφώνησή τους, γιά νά διαβάζονται καί νά

χρησιμοποιοῦνται. Ἀσφαλῶς ὁ Κύριλλος τά ἐπεξεργάστηκε τουλάχιστον μέχρι τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, διότι ἔχουν στοιχεῖα ἀπό συνόδους τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, ὅπως ἀπό τό τέταρτο *σύμβολο* τοῦ Σιρμίου (359) (τό «ὅμοιος κατά πάντα», τό «νεύματι πατρικῷ»). Σώζονται τῶν 18 Κατηχήσεων μεταφράσεις στήν ἀρμενική, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή, τήν παλαιοσλαβική καί τήν παλαιορωσική καί ἀποσπάσματα στήν κοπτική (βλ. *CPG* II 3585, 2).

PG 33, 369-1060. W. K. REISCHL-J. RUPP, Cyrilli Hierosol... opera, I, München 1848 (καί 1967). F. L. CROSS, St. Cyril of Jerusalem's Lectures... The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses, London 1951. *ΒΕΠ* 39, 41-246. ΔΙΟΝ. ΚΛΕΩΠΑ, Κυρίλλου... Ἱεροσ. τά σωζόμενα... σημειώσεσί τε κριτικῶς καί ἑρμηνευτικῶς πλουτισθέντα..., I-II, Ἱεροσόλυμα 1867/8. Καί μετάφρασή τους: Κατηχήσεις... Κυρίλλου... Ἱεροσολύμων μεταφρασθεῖσαι... παρά Μεθοδίου... Ὀλυμπιώτου..., Λειψία 1766.

Μυσταγωγικαί κατηχήσεις. Πέντε σύντομες διδασκαλίες γιά τά Μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας. Ἐκφωνήθηκαν στούς ἀκροατές τῶν προηγούμενων *Κατηχήσεων*, ὅταν αὐτοί πλέον εἶχαν βαπτιστεῖ καί εἶχαν μετάσχει στήν θ. Εὐχαριστία, γιά νά τούς ἐξηγηθεῖ ὅ,τι συνέβη στήν τέλεση τῶν Μυστηρίων, ἐπειδή πρίν τελεστοῦν δέν ἔπρεπε νά τά γνωρίζουν ἀκριβῶς. Οἱ 5 αὐτές Κατηχήσεις, πού τυχαῖα καί ἀργότερα χαρακτηρίστηκαν *μυσταγωγικές* ἤ *μυσταγωγίες*, ἔχουν ἀνώμαλη χειρόγραφη παράδοση καί μερικά ἀρχαῖα χειρόγραφα τίς ἀποδίδουν στόν διάδοχο τοῦ Κυρίλλου, τόν Ἰωάννη (387-417), ἤ καί στούς δύο ἄνδρες. Ἐπισημάνθηκαν ἀκόμη διαφορές ὕφους μεταξύ τῶν 19 *Κατηχήσεων* καί τῶν 5 *Μυσταγωγικῶν*, ὅπως ἐπισημάνθηκαν στίς τελευταῖες καί λειτουργικά στοιχεῖα μεταγενέστερα τοῦ 350. Οἱ διαφορές ὅμως αὐτές οὔτε ἀπόλυτες εἶναι οὔτε μικραίνουν τήν σημασία τῶν πολλῶν ὁμοιοτήτων τους. Ἄλλωστε ἡ μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τους ἀπό τόν ἴδιο τόν Κύριλλο εἶναι πάρα πολύ πιθανή. Πέρα τούτων ὁ Ἰωάννης εἶχε ὠριγενιστικές ἀντιλήψεις, πού λείπουν τελείως ἀπό τίς *Μυσταγωγικές*. Μεταφράστηκαν στήν ἀρμενική (στήν ὁποία ὁ μεταφραστής κατονομάζει ὡς συντάκτη τόν Κύριλλο: *Mu* 85 [1972] 147-153) καί τήν ἀραβική (βλ. *CPG* II 3586).

PG 33, 1065-1128. A. PIÉDAGNEL-P. PARIS: *SCh* 126 (1966). *ΒΕΠ* 39, 247-262. F. L. CROSS, βλ. στό προηγούμενο ἔργο. Μυσταγωγικαί Κατηχήσεις τοῦ ἁγ. Κυρίλλου Ἱεροσολύμων (Ἀποστολική Διακονία), Ἀθήνα 1982 (καί μετάφραση τοῦ 1766 ἀπό τόν Μεθόδιο Ὀλυμπιώτη. Τό κείμενο εἶναι τῶν *SCh*).

Ἐπιστολή πρός Κωνστάντιον. Γράφηκε στήν ἀρχή τῆς ἐπισκοπείας του (περί τό 351), γιά νά πληροφορήσει τό θαυμαστό γεγονός τῆς ἐμφανίσεως παμμεγέθους φωτεινοῦ σταυροῦ στόν οὐρανό. Τό φωτεινό σημεῖο ἐκτεινόταν ἀπό τόν Γολγοθά μέχρι τό ὄρος τῶν Ἐλαιῶν καί τό εἶδαν γιά πολλές ὧρες ὅλοι οἱ κάτοικοι τῶν Ἱεροσολύμων. Τό γεγονός μαρτυρεῖται καί ἀπό μεταγενέστερους συγγραφεῖς. Στό τέλος τῆς *Ἐπιστολῆς* ὑπάρχει ὁ ὅρος «ὁμοούσιος», πού εἶναι ἀσφαλῶς παρέμβλητος. Σώζεται ἀρμενική καί γεωρ-

γιανή μετάφραση (*CPG* II 3587). Πρόσφατα ἦρθε στό φῶς καί συριακή μετάφραση: *AB* 102 (1984) 71-84.

PG 33, 1165-1177. *ΒΕΠ* 39, 270-273. Ε. ΒΙΗΑΙΝ: *B* 43 (1973) 264-296.

Νόθα. Ἐνωρίς ἀποδόθηκαν στόν Κύριλλο καί τά ἑξῆς ἔργα:

Λόγος εἰς τήν Ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου: PG 33, 1188-1204. *ΒΕΠ* 39, 278-282. Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική (*CPG* II 3592).

Ἐπιστολαί Κυρίλλου πρός Ἰούλιον Πάπαν καί Ἰουλίου πρός τόν Κύριλλον, περί τῶν δύο ἑορτῶν Χριστουγέννων καί Φώτων, τελουμένων ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ: PG 33, 1208-1209. *ΒΕΠ* 39, 282-283.

Ἐπιστολή s. Augustini ad Cyrillum et Cyrilli ad Augustinum: PL 33, 1120-1153 καί 22, 281-326.

Ἀποσπάσματα ὀλίγων ἀράδων, σαφῶς μεταγενέστερα:

α) Δύο εἰς τό ὅτι «ὁ Κύριος τό ὕδωρ οἶνον ἐποίησε» καί ἕνα εἰς τό «δόξασόν με»: *PG* 33, 1181. F. Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, σ. 20, 92 IV, 93 V καί 104 XLV. *ΒΕΠ* 39, 274.

β) Εἰς τό «ἐγώ πορεύομαι εἰς τόν Πατέρα μου»: *PG* 33, 1181. F. Diekamp, Analecta Patristica, Roma 1938, σσ. 10-12. *ΒΕΠ* 39, 274.

Μεταφράσεις σέ ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες. Τά κείμενα αὐτά εἶναι γενικῶς νόθα, ἀλλά χρειάζεται ἀκόμη ἔρευνα.

Στήν κοπτική: Ὁμιλίες *Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου* (τρεῖς), *Εἰς τήν Καινήν Κυριακήν, Εἰς τήν Ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου, Εἰς τόν Σταυρόν* καί *Εἰς τήν Παρθένον Μαριάμ* (*CPG* II 3598-3604 καί ἔκδοση: An. Campagnano, Cirillo di Gerusalemme, Omilie Copte. Sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine, Milano Cisalpino-Goliardica 1980).

Στή γεωργιανή: Ὁμιλίες *Περί τῆς ἐμφανίσεως τοῦ Σταυροῦ εἰς τούς χρόνους Κωνσταντίου, Περί εὑρέσεως τῶν ἥλων τοῦ Σταυροῦ, Περί εὑρέσεως τοῦ Σταυροῦ, Περί τῆς σιωπῆς τοῦ Ζαχαρίου, Εἰς τήν Πεντηκοστήν* (*CPG* II 3607-3611).

Στήν ἀραβική: Ἀποδίδονται στόν Κύριλλο ποικίλα ἔργα καί ὁμιλία *Εἰς τήν ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ* (G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I, Città del Vaticano 1944, σσ. 335-7). Β. Ψευτογκᾶ, Αἱ περί Σταυροῦ καί Πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 139-140.

Στήν ἀρμενική: Ποικίλα κείμενα (G. Zarbhanalian, Catalogue des anciennes traductions arméniens, Venise 1889, σσ. 524-529).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ἱστορικοφιλολογικά:

J. MADER, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerus. in seinem Leben und seinen Schriften, Einsiedeln 1891. E. H. GIFFORD, Cyril of Jerusalem, London 1893. ΤΙΜΟΘΕΟΥ ΘΕΜΕΛΗ, Κύριλλος Ἱεροσολύμων ὁ Κατηχητής, Ἱεροσόλυμα 1920. W. J. SWAANS, À propos

de "Catéchèses mystagogiques" attribuées à s. Cyrille de Jér.: *Mu* 55 (1942) 1-43 (κριτική τῶν θέσεών του βλ. P. Peeters: *AB* 1943, σσ. 270 καί ἑξ.). Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, Κύριλλος ὁ Ἱεροσολύμων ὡς Κατηχητής καί Παιδαγωγικός, Θεσσαλονίκη 1949. A. A. STEPHENSON, The Lenten Catechetical Syllabus in Fourth Century Jerusalem: *TS* 15 (1954) 103-116. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, St. Cyril of Jer. and the Alexandrian Christian Gnosis: *SP* 1 (1957) 142-156. A. PAULIN, S. Cyrille de Jérusalem catéchète, Paris 1959. CL. BEUKERS, "For our Emperors, Soldiers and Allies". An attempt at Dating the Twenty-Third Catechesis by Cyrillus of Jer: *VC* 15 (1961) 177-184. P. NAUTIN, La date du "De viris illustribus" de Jérome, de la morte de Cyrille de Jér...: *RHE* 56 (1961) 33-35. G. GARITTE, Les catéchèses de s. Cyrille de Jér. en arménien...: *Mu* 76 (1963) 95-108. CL. BEUKERS, "Gij, Nieuwgedoopten" van Sint Cyrillus van Jerusalem, Brüg... Uttrecht 1964. E. BIHAIN, Une vie arménienne de S. Cyrille de Jér.: *Mu* 76 (1963) 339-348. J. HAR. GREENLEE, The Gospel Text of Cyril of Jerusalem, Copenhagen 1955. R. RIEDINGER, Neue Quellen zu den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios: *JÖByz* 19 (1970) 153-184. A. PIÉDAGNEL, Les catéchèses mystagogiques de s. Cyrille de Jér. Invantaite de la tradition manuscrite grecque: *SP* 10 (1970) 141-145. T. ORLANDI, Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta: *VetChr* 1 (1972) 93-100. E. BARBISAN, Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi. Versione (introdutione e note), Alba-Ed. Paoline 1977. E. J. YARNOLD, The Authorship of the Mystagogic Catechesis attributed to Cyril of Jer: *HythropJ* 19 (1978) 143-161. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Did st. Ambrose know the Mystagogic Catecheses of st. Cyril of Jer.: *SP* 12 (1975) 184-189. S. P. BROCK, A Letter attributed to Cyril of Jerusalem on the rebuilding of the Tempel: *BSOAS* 40 (1977) 267-286 (Ἐπιστολή στά συριακά). G. BISSOLI, S. Cirillo di Gerusalemme: omelia sul paraletico...: *Liber annuus* 31 (1981) 177-190.

Θεολογία (Τριαδολογία):

B. NIEDERBERGER, Die Logoslehre des heil. Cyrillus von Jerus., Paderborn 1923. J. LEBON, La position de s. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l' arianisme: *RHE* 20 (1924) 181-210 καί 357-386. H. A. WOLFSON, Philosophical Implications of the Theology of Cyril of Jer: *DOP* 11 (1957) 1-19. I. BERTEN, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d' Emèse et la théologie semi-arienne: *RSPh* 52 (1968) 38-75. A. A. STEPHENSON, S. Cyril of Jerusalem's trinitarian theology: *SP* 11 (1972) 234-241. A. F. GIORDANO, Lo Spirito Santo nelle Catechesi di s. Cirillo...: *Nicolaus* 4 (1976) 425-430 καί 8 (1980) 323-327 (Lo Spirito frangranza di Cristo nelle Catechesi di Cirillo). T. SCHERMANN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1901, σσ. 17-47. W. R. JENKINSON, The Image and the Likeness of God in Mann in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jer. (c. 315-387): *EThL* 40 (1964) 48-71. DOMIC. FERNÁNDEZ, Maria en las Catechesis de S. Cirilo de Jerusalén: *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) 143-171. H. M. RILEY, Christian Initiation, Washington 1974. DOMIC. FERNÁNDEZ, Diversos modes de presencia de Cristo en las catequesis de san Cirilo de Jerusalén: *Estudios Trinitarios* 9 (1975) 245-272. C. GRANADO, Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén: *EE* 58 (1983) 421-490.

Λειτουργικά-Τυπικό:

J. DANIÉLOU, Le symbolisme des rites baptismaux: *Dieu vivant* 1 (1945) 17-43. J. QUASTEN, The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century: *TS* 7 (1946) 309-313. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts: *Vom christlichen Mysterium*, Festschrift O. Casel, Düsseldorf 1951, σσ. 66-75. P. CAMELOT, Note sur la théologie baptismale des catéchèses attribuées à st. Cyrille de Jér.: *Kyriakon*, τιμητικός τόμος J. Quasten, II, Münster 1970, σσ. 724-729. A. RENOUX, Les Catéchèses Mystagogiques dans l' organisation liturgique

hierosolymitaine du IV et du V siècle: *Mu* 78 (1965) 355-359. G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: *Leiturgia* 5 (1964-1966) 145-165, 198-207. P. DACQUÍNO, La cresima e il suo contesto biblico nelle catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme: *La Scuola Cattolica* 4 (1962) 291-306. R. TURA, Battesimo e storia della salvezza nelle catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme: *La Scuola Patavina* 18 (1970) 556-574. K. DEDDENS, Annus liturgicus? Een oderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkelink van het "kerkelijk jaar", Goes Oosterbann & Le Cointre 1975. E. J. YARNOLD, The Awe-Inspiring Rites of Initiation. Baptismal Homilities of the Fourth Century, Slough 1972. ΠΑΝΤΕΛ. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ Θεία Λειτουργία κατά τάς Μυσταγωγικάς Κατηχήσεις τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσ.: *Πόνημα εὔγνωμον*, Τιμητικός τόμος... Β. Βέλλα (ἐκδ. Ἀ. Χαστούπη), Ἀθήνα 1969, σσ. 601-613. BRON. PIASECKI, La struttura sacramentale della vita della comunita cristiana in san Cirillo di Gerusalemme, Roma: Pont. Univ. Lateranensis 1973. H. ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Αἱ Κατηχήσεις τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, Θεσσαλονίκη 1977. E. J. CUTRONE, Cyril's Mystagogical catecheses and the evolution of the Jerusalem Anaphora: *OCP* 44 (1978) 52-64. M. FALLA-CASTELFRANCHI, Gli influssi della liturgia battesimale dell' età di San Basilio il Grande (+379) sull' iconografia battisteri e l' origine della dizione "martyrium-battistero" in Oriente: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera...*, Messina 1983, σσ. 933-958.

108. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ (+390)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, ὁ Ναζιανζηνός, εἶναι ὁ ἐπιφανέστερος, ὁ «ἄριστος» θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας μετά τόν Εὐαγγελιστή Ἰωάννη. Τό θεολογικό του βάθος καί ἡ ἔντονη ποιητικότητα στό ἔργο του τόν ὕψωσαν σέ πρότυπο μοναδικοῦ κάλλους καί λάμψεως. Ὁ Γρηγόριος ὑπῆρξε ὁ ποιητής πού ἔγινε μεγάλος θεολόγος. Ἡ εὐαισθησία χαρακτήριζε τό εἶναι του μέ τρόπο καθολικό καί τόν ὁδηγοῦσε σέ ἀλλεπάλληλες ἀπογοητεύσεις, σ' ἕνα εἶδος συνεχοῦς φυγῆς ἀπό καταστάσεις, στίς ὁποῖες ἐμπλεκόταν μέ πιέσεις τρίτων ἀλλά πάντως θεληματικά. Ἡ «φυγή» του ἦταν συνάρτηση τῆς ἀναπτυγμένης εὐαισθησίας του καί τῆς κλίσεως γιά τόν μονήρη νηπτικό βίο. Πίστευε ὅτι «μεγίστη πρᾶξίς ἐστιν ἡ ἀπραξία» (*Ἐπιστ.* 49), ὁ θεωρητικός ἤ θεοπτικός βίος.

Ἀπέφευγε συστηματικά τήν δραστηριοποίησή του στό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά τελικά καί ποιμαντική φροντίδα ἀνέλαβε καί τά μεγάλα θεολογικά προβλήματα ἀντιμετώπισε. Ἡ συνύπαρξη τῶν ἀντιθέσεων στό εἶναι του ἐπιτεύχτηκε, διότι ὁ Γρηγόριος δέν ἦταν μόνο ποιητής καί νηπτικός, ἀλλά καί μέγας θεολόγος, πού φρονοῦσε

ὅτι ὄφειλε νά «καρποφορεῖ», νά «ὠφελεῖ» τήν Ἐκκλησία καί μάλιστα νά «δημοσιεύῃ τήν ἔλλαμψίν» του (*Λόγος* ΙΒ′ 4. *PG* 35, 848AB). Στήν περίπτωση τοῦ Γρηγορίου συνέβη τό ἑξῆς θαυμαστό: ἑνώθηκαν ἀσύγχυτα ὁ ποιητής, ὁ νηπτικός καί ὁ θεολόγος. Ἡ τριπολικότητα τοῦ προσώπου του ἀποτελεῖ τό μεγαλεῖο του, ἀλλά καί τήν πρώτη δυσχέρεια ἑρμηνείας του.

Προϋποθέσεις τῆς θεολογίας του

Οἱ σπουδές τοῦ Γρηγορίου, στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, στήν Ἀλεξάνδρεια καί τήν Ἀθήνα, ἐπωμίστηκαν δυναμικά τήν ἔκφραση τῆς θεολογίας του. Ἡ φιλία του μέ τόν Βασίλειο, σταθερή στήν διάρκεια τοῦ βίου τους καί παροιμιώδης ἔκτοτε, δρᾶ καί ἀνασταλτικά καί δημιουργικά. Ἀνασταλτικά, διότι μέχρι τό 378 ὁ Γρηγόριος ἀνέμενε συνήθως τήν ἀντιμετώπιση τῶν σύγχρονων θεολογικῶν προβλημάτων ἀπό τόν μεγάλο του φίλο. Καί μολονότι γράφει καί θεολογεῖ δέν κορυφώνεται. Δημιουργικά, διότι τό ἔργο τοῦ Βασιλείου χρησίμευε στόν Γρηγόριο ὡς θεμέλιο καί ἔναυσμα συγχρόνως. Τό κῦρος καί ἡ θεληματικότητα τοῦ Βασιλείου ἀνέκοπταν ὥς ἕνα βαθμό τήν ἰσχυρή ροπή τοῦ Γρηγορίου γιά θεολογία. Τελικά ὅμως ὁ Γρηγόριος διηύρυνε τόν ὁρίζοντα τοῦ Βασιλείου.

Ἡ παράδοση τοῦ Γρηγορίου ἦταν δύσκολη συνάρτηση τῆς ἀλεξανδρινῆς ἤ ὠριγενιστικῆς σχολῆς καί τῆς θεολογίας τῶν Ἰγνατίου, Εἰρηναίου καί Μ. Ἀθανασίου. Ἡ ἐμπειρία τοῦ πατέρα του, πού θήτευσε πολλά χρόνια στήν αἵρεση τῶν *Ὑψισταρίων* καί ὑπέγραψε τό 360 ἡμιαρειανικό *Σύμβολο* (ὁμοιουσιανῶν), τόν βοήθησε καί ἀρνητικά νά σχηματίσει κριτήριο παραδόσεως καί ὀρθοδοξίας. Τό κριτήριό του αὐτό, ἀποτέλεσμα πρώτιστα φωτισμοῦ τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἀναδείχτηκε τό τελειότερο στήν ἀρχαία Ἐκκλησία. «**Ἐπί τῶν ἡμετέρων ὅρων ἱστάμενοι**» (*Λόγος* ΚΘ′ 23· ΚΖ′ 5). Μέ τούς λόγους αὐτούς, πού ἐπαναλαμβάνει συχνά, ἐκφράζει τήν πεποίθηση ὅτι ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας ἀσκεῖται μέ προϋποθέσεις καί προοπτικές, πού δημιουργεῖ ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία. Γι᾽ αὐτό καί, μολονότι μεταξύ τῶν μεγάλων Πατέρων εἶναι ὁ βαθύτερος γνώστης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, διακρίνει σαφέστατα τό ἔργο τοῦ θεολογεῖν ἀπό τό ἔργο τοῦ φιλοσοφεῖν.

Ἡ σχέση του μέ τό θύραθεν πνευματικό κλίμα τῆς ἐποχῆς ὑπῆρξε φυσική καί διακριτική. Φυσική, διότι καί ὁ ἴδιος ἀποτελοῦσε πνευματικό κλίμα τῆς ἐποχῆς, στό μέτρο πού σκεπτόταν μέσω τῶν δομῶν τῆς ἐποχῆς καί ἔγραφε στά μέτρα της. Διακριτική, διότι συνειδητοποίησε τό ὅλως ἄλλο τῆς θείας ἀλήθειας, τήν ὁποία ὅμως κα-

τανοοῦσε κι ἐξέφραζε μέ τίς δομές τῆς ἐποχῆς. Ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Βασιλείου, ἔτσι καί στόν Γρηγόριο παραξηγεῖται τό ἐγχείρημά του νά μιλήσει ὡς πλατωνικός, στωικός ἤ νεοπλατωνικός, γιά τήν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας. Στήν ἐποχή του ὁ Γρηγόριος ὄφειλε νά εἶναι ὅλα αὐτά μέ τρόπο ἐκλεκτικό. Ἀλλοῦ βρίσκεται τό πρόβλημα: Στό ἐάν ἡ ἀλήθειά του μένει ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἤ ἐάν μέσω τῶν φιλοσοφικῶν δομῶν μεταστοιχειώνεται λίγο ἤ πολύ σέ πλατωνική, στωική κ.λπ. φιλοσοφία. Ὁ Γρηγόριος διέκρινε τόν κίνδυνο αὐτό καί – σέ κρίσιμες στιγμές ἐκφράσεως τῆς ἀλήθειας κατ' ἀνάγκην μέ δομές τῆς ἐποχῆς – ὑπογραμμίζει ὅτι ἄλλο τό φιλοσοφικό περιεχόμενο τοῦ ὅρου-δομῆς καί ἄλλο ἡ ἀλήθεια πού μέ αὐτά δηλώνεται (βλ. Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος..., Ἀθήνα 1980, σσ. 89-98). Καί μολονότι ἔναντι τῆς θύραθεν φιλοσοφίας εἶναι κριτικότερος καί ἀπό τόν Βασίλειο, δίνει σαφῶς τήν ἐντύπωση ὅτι χωρίς αὐτήν ἡ θεολογία εἶναι ἀδύνατη (βλ. *Λόγο* 43· *PG* 36, 508Β/509Α).

Ἡ θεολογική θεοπτία τοῦ «ἀρίστου θεολόγου»

Πρῶτος μεταξύ τῶν μεγάλων Πατέρων ὁ Γρηγόριος κάνει λόγο εἰδικό περί θεολογίας μέ ἀφορμή τήν πληθώρα τῶν αὐτοσχέδιων θεολόγων, τούς ὁποίους γενικά ἐνθάρρυνε ὁ ἀρειανισμός. Εἶναι κι ἐδῶ χαρακτηριστικό ὅτι ὁ λόγος του ἀποβαίνει αὐτοβιογραφικός. Μιλώντας γιά τήν θεολογία, περιγράφει τελικά τήν διαδικασία πού συνέβη ἐντός του, ὅταν ὁ ἴδιος προσπαθοῦσε νά λύσει προβλήματα θεολογικά:

> «Τί τοῦτο ἔπαθον, ὦ φίλοι καί μύσται καί τῆς ἀληθείας συνερασταί; Ἔτρεχον μέν ὡς Θεόν καταληψόμενος καί οὕτως ἀνῆλθον ἐπί τό ὄρος (=θεολογία) καί τήν νεφέλην διέσχον, εἴσω γενόμενος... ἐπεί δέ προσέβλεψα, μόλις εἶδον Θεοῦ τά ὀπίσθια... καί μικρόν διακύψας...» (*Λόγος* ΚΗ' 3).
>
> «Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπί τό ὄρος, ἤ, τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, προθυμουμένῳ τε ἅμα καί ἀγωνιῶντι, τό μέν διά τήν ἐλπίδα, τό δέ διά τήν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι καί Θεῷ συγγένωμαι· τοῦτο γάρ Θεός κελεύει» (*Λόγος* ΚΗ' 2).
>
> «...ἔδοξέ μοι κράτιστον εἶναι τάς μέν εἰκόνας χαίρειν ἐᾶσαι..., ὁδηγῷ τῷ Πνεύματι χρώμενον, ἥν ἐντεῦθεν ἔλλαμψιν ἐδεξάμην, ταύτην εἰς τέλος διαφυλάσσονται...» (*Λόγος* ΛΑ' 3).

Σκοπός τοῦ Γρηγορίου εἶναι νά διασχίσει τό παραπέτασμα τοῦ κόσμου καί νά «συγγίνει» μέ τόν Θεό, δηλαδή μέ τήν ἀλήθεια, κάτι πού μόνο θά ἐξασφαλίζει ἄμεση καί ἀσφαλή γνώση. Πρόκειται γιά τήν θεοπτία, γιά τήν ὁποία ὁ Γρηγόριος μιλάει κυρίως σέ συνδυασμό πρός

τήν θεολογική ἀναζήτηση. Δέν εἶναι κυρίως θεολόγος τῆς θεοπτίας, ἀλλά θεολόγος τῆς θεολογίας, ἡ ὁποία ὅμως εἶναι ἀδιανόητη χωρίς θεοπτία. Ἡ θεοπτία, ἡ προσωπική δηλαδή ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ἀποτελεῖ συνάρτηση τῆς καθάρσεως:

> «Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτέ καί τῆς θεότητος ἄξιος; τάς ἐντολάς φύλασσε, διά τῶν προσταγμάτων ὅδευσον· π ρ ᾶ ξ ι ς γ ά ρ ἐ π ί β α σ ι ς θ ε ω ρ ί α ς» (*Λόγος* Κ' 12. Βλ. καί ΚΖ' 3).

Τήν πραγματικότητα καί τόν τρόπο τῆς ἀσκήσεως-καθάρσεως ἐκφράζει κατά προτίμηση μέ στωική ὁρολογία, πού ἦταν τότε διάχυτη καί κατανοητή στόν μέσο μορφωμένο πιστό.

Ἡ σύγχυση, τήν ὁποία ἰδιαίτερα εἶχε δημιουργήσει ὁ Εὐνόμιος μέ τήν διδασκαλία του περί δῆθεν ἀσφαλοῦς γνώσεως τῆς θείας οὐσίας, ἀναγκάζει τόν Γρηγόριο σέ πολυσήμαντη διευκρίνιση, πού ἀργότερα θά εὐρυνθεῖ ἀκόμη περισσότερο, ἀλλά πού τώρα γίνεται ἀκριβέστερη ἀπό τήν ἀνάλογη τοῦ Μ. Βασιλείου. Οἱ χρονικές κατηγορίες, πού χρησιμοποιοῦμε γιά τόν Θεό («ἦν, ἀεί, ἔστι καί ἔσται»), στήν πραγματικότητα ἰσχύουν μόνο γιά τήν κτιστή φύση καί ὄχι γιά τήν ἄκτιστη θεία φύση, ἡ ὁποία μένει ἄπειρη καί ἄγνωστη. Ἡ ἐλπίδα ὅμως γιά τόν Θεό δέν συνδέεται μέ τήν ἴδια τήν θεία του φύση, («τά κατ' αὐτόν»), ἀλλά μέ «τά περί αὐτόν». Καί ἡ γνώση μας δέν ἀφορᾶ «τήν πρώτην τε καί ἀκήρατον φύσιν» τοῦ Θεοῦ, τήν ὁποία γνωρίζει μόνο ἡ ἁγία Τριάδα, ἀλλά ἀφορᾶ στήν «τελευταίαν», τήν «εἰς ἡμᾶς φθάνουσαν». Μέ τόν τρόπο αὐτό διακρίνει στόν Θεό τήν φύση του, πού μένει ἄγνωστη, καί τήν φυσική του ἀκτινοβολία, τήν ὁποία μόνο γνωρίζουμε:

> «Θεόν, ὅ,τι ποτέ μέν ἔστι τήν φύσιν καί τήν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε οὔτε μήν εὕρῃ» (*Λόγος* ΚΗ' 17).
>
> «Ἐπεί δέ προσέβλεψα μόλις εἶδον Θεοῦ τά ὀπίσθια (Ἐξ. 33, 43) καί τοῦτο τῇ πέτρᾳ σκεπασθείς, τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς Θεῷ Λόγῳ. Καί μικρόν διακύψας, οὐ τήν πρώτην τε καί ἀκήρατον φύσιν καί ἑαυτῇ, λέγω δή τῇ Τριάδι, γινωσκομένην καί ὅση τοῦ πρώτου καταπετάσματος εἴσω μένει..., ἀλλ' ὅση τελευταία καί εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. Ἡ δέ ἐστιν... ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καί τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καί διοικουμένοις μεγαλειότης ἤ... μεγαλοπρέπεια» (*Λόγος* ΚΗ' 3).
>
> «Θεός ἦν μέν ἀεί καί ἔστι καί ἔσται· μᾶλλον δέ ἔστιν ἀεί. Τό γάρ ἦν καί ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καί τῆς ρευστῆς φύσεως... Ὅλον γάρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβών ἔχει τό εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσάμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καί ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν, καί χρόνου καί φύσεως· νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος καί τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καί μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περί αὐτόν... Ἐμοί δοκεῖν, ἵνα τῷ ληπτῷ μέν ἕλκῃ πρός ἑαυτό (τό γάρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον καί ἀνεπιχείρητον), τῷ δέ ἀλήπτῳ θαυμάζηται, θαυμαζό-

μενον δέ ποθεῖται πλέον, ποθούμενον δέ καθαίρῃ, καθαῖρον δέ θεοειδές ἀπεργάζηται, τοιούτοις δέ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ, τολμᾷ τι νεανικόν ὁ λόγος· Θεός θεοῖς ἑνούμενός τε καί γνωριζόμενος καί τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τούς γινωσκομένους. Ἄπειρον οὖν τό θεῖον καί δυσθεώρητον καί τοῦτο πάντη καταληπτόν αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀπειρία» (*Λόγος* ΛΗ΄ 7).

Ἡ θεοπτία γίνεται στόν Γρηγόριο ἀπολύτως θεολογική· ἀποτελεῖ δηλαδή τήν διαδικασία τῆς θέας-ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας καί μάλιστα τήν διαδικασία γιά μεγαλύτερο βαθμό ἐμπειρίας τῆς θείας ἀλήθειας, πού ὅμως περιλαμβάνει καί βρίσκεται σέ ἀπόλυτη συνάφεια πρός τήν ἤδη ἐκφρασμένη στήν Ἐκκλησία διδασκαλία - ἀλήθεια καί ἰδιαίτερα πρός τήν ἁγία Γραφή. Ὅ,τι δηλαδή παρέχεται μέσω τῆς ἐμπειρίας δέν εἶναι γιά τήν Ἐκκλησία οὔτε «ξένον» οὔτε «παρείσακτον», ἀλλά τό «πλέον» ὡς πρός τήν ἤδη διατυπωμένη διδασκαλία. Τό «πλέον» χαρίζεται ἀπό τόν Θεό μόνο στόν *«ἄριστον θεολόγον»*, ὅπως χαρακτηρίζει ὁ Γρηγόριος τό ἐξαιρετικά προικισμένο καί διακρινόμενο πρόσωπο τῆς Ἐκκλησίας, τόν ἥρωά της, τόν θεόπτη πού δέν φτάνει στήν θέα τοῦ Θεοῦ μόνο χάριν τῆς πνευματικῆς του ἀπολαύσεως, ἀλλά κυρίως χάριν τῆς βαθύτερης γνώσεως τῆς ἀλήθειας ἐκείνης, τήν ὁποία ἔχουν οἱ πιστοί ἀνάγκη γιά νά σωθοῦν. Τό ἔργο τοῦ «ἄριστου» θεολόγου διακρίνει ἀποκαλυπτικά:

> «καί οὗτος ἄ ρ ι σ τ ο ς ἡμῖν θ ε ο λ ό γ ο ς, οὐχ ὅς εὗρε τό πᾶν (= τῆς ἀληθείας), οὐδέ γάρ δέχεται τό πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὅς ἐ ά ν ἄ λ λ ο υ φ α ν τ α σ θ ῇ π λ έ ο ν κ α ί π λ ε ῖ ο ν ἐν ἑαυτῷ συναγάγῃ τό τῆς ἀ λ η θ ε ί α ς ἴ ν δ α λ μ α ἤ ἀποσκίασμα, ἤ ὅ,τι καί ὀνομάσομεν» (*Λόγος* Λ΄ 17).

Μεγάλος λοιπόν θεολόγος εἶναι μόνο αὐτός πού θ' ἀποκτήσει ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας βαθύτερη κι εὐρύτερη ἀπό ἐκείνην πού εἶχαν οἱ ἄλλοι θεολόγοι μέχρι τήν ἐποχή του. Ἐκεῖνος πού θά πετύχει τό «πλέον» καί «πλεῖον» τῆς ἀλήθειας σέ σχέση ὄχι πρός τήν ἴδια τήν ἀλήθεια (πού δέν αὐξομειώνεται), ἀλλά σέ σχέση μέ τούς λοιπούς θεολόγους πού ἔζησαν στήν Ἐκκλησία, αὐτός θά εἶναι καί θά θεωρεῖται «ἄριστος θεολόγος». Αὐτός «διασκέπτεται» μέ τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα περί τῆς ἀληθείας καί κατέρχεται στό βάθος της γιά νά προσθέσει στό μέχρι τότε «ἐλλιπῶς εἰρημένον» (*Ἐπιστ.* 102, 2) ἐκεῖνο πού κέρδισε ἤ μᾶλλον ἐκεῖνο πού τοῦ χαρίστηκε ἀπό τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα (*Λόγο*ς ΚΑ΄ 33-34· ΛΑ΄ 26-27· ΜΓ΄ 65 κ.ἄ.). Ἡ συγκλονιστική αὐτή θεολογία τῆς βαθύτερης ἐμπειρίας στήν ἀλήθεια προϋποθέτει «ἐλλάμπουσαν» ἁγ. Τριάδα, πού «μίγνυται» «ὅλως ὅλῳ νοΐ» (τοῦ ἀνθρώπου). Οἱ νοητικές δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνο εἶναι κατά τήν διαδικασία αὐτή σέ ἐγρήγορση, ἀλλά καί μέσω αὐτῶν ἐκφράζεται ἡ αὐξημένη ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ὥστε νά ἔχουμε λόγο περί Θεοῦ, δηλαδή θεολογία. Ἡ ἔκφραση τῆς ἐμπειρίας εἶναι

δυσχερής, ἀλλά κατορθώνεται. Βέβαια τό ἐκφραζόμενο συνιστᾶ μόνο ἀμυδρή εἰκόνιση ἐκείνου, πού εἶναι ἡ ἐμπειρία (*Λόγος* ΚΗ′ 4), ἀλλά παραταῦτα εἶναι γνήσιο καί ἐπαρκές γιά τήν σωτηρία.

Τά στάδια φανερώσεως τῆς θείας ἀλήθειας

Ὁ Γρηγόριος, ἔχοντας βαθιά παραδοσιακότητα, αἴσθηση τῆς ριζοσπαστικότητας τῆς σκέψεώς του καί προπαντός ὑποχρέωση νά δικαιολογήσει τήν θεολογική του προσφορά σ' ἐχθρούς καί φίλους, ἀναγκάστηκε νά μιλήσει γιά τήν θεολογία του σέ σχέση πρός τήν θεία οἰκονομία γενικά καί πρός τήν ἁγία Γραφή εἰδικά. Ἔτσι θεολόγησε γιά τά στάδια τῆς φανερώσεως τῆς θείας ἀλήθειας, τά ὁποῖα χαρακτήρισε «σεισμούς» καί τά ὁποῖα συνιστοῦν οἱ ἐποχές τῆς *ΠΔ*, τῆς *ΚΔ* καί τῆς *Ἐκκλησίας* (ἀπό τήν *Πεντηκοστή* δηλαδή καί μετά).

Οἱ δύο πρῶτοι «σεισμοί» ἤ «μεταθέσεις βίων», πού εἶναι οἱ δύο *Διαθῆκες*, ἔχουν ὡς συνέχεια «τρίτον σεισμόν», τήν ἐποχή δηλ. τῆς Ἐκκλησίας, πού σημαίνει «τήν ἐντεῦθεν ἐπί τά ἐκεῖσε μετάστασιν» (*Λόγος* ΛΑ′ 25) καί πού ἐπαναλαμβάνοντας ἄλλους ὀνομάζει ὁ Γρηγόριος καταχρηστικά «τρίτην διαθήκην». Μεταξύ τῶν δύο πρώτων σεισμῶν - σταδίων τῆς θείας οἰκονομίας καί τοῦ τρίτου ὑπάρχει οὐσιώδης διαφορά. Οἱ δύο πρῶτοι χαρακτηρίζονται ἀπό «ἀφαιρέσεις», διότι κατά τίς δύο Διαθῆκες ὁ Θεός ἀφαιροῦσε κάτι ἀπό τά ἤθη καί τίς ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων, ὁδηγώντας τους πρός τήν τελειότητα βαθμιαῖα. Ἔτσι ἡ *ΠΔ* «περιέκοψε» τά εἴδωλα καί «συνεχώρησεν» (ἐπέτρεψε) τίς θυσίες. Ἡ *ΚΔ* περιέκοψε τίς θυσίες, ἀλλά δέν ἐμπόδισε τήν περιτομή κι ἔγιναν οἱ ἐθνικοί ἰουδαῖοι καί οἱ ἰουδαῖοι χριστιανοί. Ἡ τρίτη ἐποχή, ἀπό τήν Πεντηκοστή καί μετά, ἐφόσον ὅλα στήν *ΚΔ* εἶναι αὐθεντικά ὡς λόγοι καί ἔργα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, πραγματοποιεῖται «διά τῶν προσθηκῶν» (*Λόγος* ΛΑ′ 26). Ἐννοεῖ μέ τόν ὅρο «προσθῆκαι» τήν διεύρυνση τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας μέ τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος, πού ὁδηγεῖ ὄχι σέ νέες ἀλήθειες, ἀλλά στήν πληρέστερη γνώση τῶν ἤδη στήν Γραφή δηλωμένων, ὥστε νά πρόκειται ὄχι γιά βελτίωση τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας, ἀλλά γιά αὔξησή της. Τήν διαδικασία αὐτή εἶχαν στόν Β′ αἰώνα ὑπογραμμίσει ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος καί ὁ Εἰρηναῖος τῆς Λυών (*Ἔλεγχος* Δ′ 11, 2· Ε′ 2, 2 κ.ἀ.).

Ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος πρίν ἀπό τήν Πεντηκοστή

Τό τρίτο στάδιο τῆς θείας οἰκονομίας, ἡ δράση τοῦ ἁγ. Πνεύματος ἀπό τήν Πεντηκοστή καί μετά, διακρίνεται, χωρίς νά χωρίζεται, ἀπό τά δύο πρῶτα, δηλ. τήν *Π* καί τήν *ΚΔ*, τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ

συνέχεια καί συνέπεια. Γιά νά ἐξηγήσει τήν συνέπεια αὐτή ὁ Γρηγόριος, ἀλλά καί τό εἶδος δράσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος στά δύο πρῶτα στάδια, τονίζει ὅτι, ὅταν ἔλαβε «πέρας» ἡ «σωματική» παρουσία τοῦ Χριστοῦ στήν γῆ, ἄρχισε τό ἔργο τοῦ Πνεύματος, πού συνιστᾶ «ἐλπίδος συμπλήρωσιν», κάτι πού ἔγινε πλέον μέ τήν κάθοδο κι «ἐπιδημία» τοῦ Πνεύματος στήν γῆ (*Λόγος* ΜΑ΄ 5). Γιά νά δείξει τό κατεξοχήν ἔργο τοῦ Πνεύματος μετά τήν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου, ἀναγκάζεται νά χρησιμοποιήσει ἐκφράσεις, πού δυνατόν νά παρεξηγηθοῦν. Τώρα, λοιπόν, τό Πνεῦμα εἶναι «οὐσιωδῶς» παρόν καί ὄχι «ἐνεργείᾳ». Ὅπως ὁ Υἱός ἐπικοινώνησε μέ τούς ἀνθρώπους «σωματικῶς», «ἔπρεπε» νά φανεῖ καί τό Πνεῦμα «σωματικῶς». Ὅταν ὁ Υἱός ἐπανῆλθε στόν Πατέρα, ἦλθε τό Πνεῦμα «ὡς Κύριον», ἀλλά φυσικά, τό Πνεῦμα δροῦσε ἀπό τήν ἀρχή τῆς θείας οἰκονομίας μέ τά δύο ἄλλα θεῖα πρόσωπα.

Ἔτσι ἐνεργοῦσε στίς ἀγγελικές καί θεῖες δυνάμεις, στούς πατέρες καί τούς προφῆτες τῆς *ΠΔ* καί στούς μαθητές τοῦ Κυρίου. Πρός τούς τελευταίους ἐνήργησε «τρισσῶς», κατά τρία στάδια, διότι δέν ἦσαν οἱ Ἀπόστολοι ἀπό τήν ἀρχή σέ θέση νά κατανοήσουν τά πάντα: πρίν δοξαστεῖ μέ τό πάθος ὁ Χριστός, μετά τήν Ἀνάσταση καί μετά τήν Ἀνάληψη. Στό πρῶτο στάδιο δροῦσε «ἀμυδρῶς» καί στό δεύτερο «ἐκτυπώτερον» (σαφέστερα), ἐνῶ στό τρίτο «τελεότερον», διότι τώρα δρᾶ ὡς παρόν «οὐσιωδῶς», δηλαδή τώρα εἶναι ὁ κατεξοχήν καιρός τῆς δράσεώς του, ὁ «καιρός τοῦ Πνεύματος» (*Λόγος* ΜΑ΄ 11), ὅπως χαρακτηριστικά λέγει:

> Τό ἅγιο Πνεῦμα «ἐνήργει, πρότερον μέν ἐν ταῖς ἀγγελικαῖς καί οὐρανίοις δυνάμεσιν... Ἔπειτα ἐν τοῖς πατράσι καί τοῖς προφήταις... Ἔπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς... καί τούτοις τρισσῶς, καθ' ὅσον οἷοί τε ἦσαν χωρεῖν καί κατά καιρούς τρεῖς· τό πρίν δοξασθῆναι Χριστόν τῷ πάθει· μετά τό δοξασθῆναι τῇ ἀναστάσει· μετά τήν εἰς οὐρανούς ἀνάβασιν ἤ ἀποκατάστασιν. Δηλοῖ δέ ἡ πρώτη τῶν νόσων καί ἡ τῶν πνευμάτων κάθαρσις, οὐκ ἄνευ Πνεύματος δηλαδή γενομένη καί τό μετά τήν οἰκονομίαν ἐμφύσημα, σαφῶς ὄν ἔμπνευσις θειοτέρα· καί ὁ νῦν μερισμός τῶν πυρίνων γλωσσῶν, ὅ καί πανηγυρίζομεν. Ἀλλά τό μέν πρῶτον, ἀμυδρῶς· τό δέ δεύτερον, ἐκτυπώτερον· τό δέ νῦν, τελεότερον, οὐκ ἔτι ἐνεργείᾳ παρόν, ὡς πρότερον, οὐσιωδῶς δέ, ὡς ἄν εἴποι τις, συγγινόμενόν τε καί συμπολιτευόμενον. Ἔπρεπε γάρ Υἱοῦ σωματικῶς ἡμῖν ὁμιλήσαντος καί αὐτό φανῆναι σωματικῶς. Καί Χριστοῦ πρός ἑαυτόν ἐπανελθόντος, ἐκεῖνο πρός ἡμᾶς κατελθεῖν· ἐρχόμενον μέν ὡς Κύριον, πεμπόμενον δέ ὡς οὐκ ἀντίθεον» (*Λόγος* ΜΑ΄ 11).

Στό παραπάνω κείμενο τοῦ λόγου *Εἰς τήν Πεντηκοστήν,* πού ἐκφωνήθηκε τό 379 στήν Κωνσταντινούπολη, ἔχουμε καί τήν φράση: τό ἅγιο Πνεῦμα «ἐρχόμενον ὡς Κύριον», ἀπό τήν ὁποία προφανῶς

προέρχεται ὁ ὅρος «Κύριον» τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος στό *Σύμβολο* τῆς Β′ Οἰκουμ. Συνόδου (381).

Ἡ ἀναζήτηση «ἀποθέτου κάλλους» ὡς τελική ἑρμηνευτική

«Τάξις θεολογίας», ὅπως εἴδαμε, εἶναι ἡ σταδιακή αὔξηση τῆς διδασκαλίας, ὅσο αὐτό εἶναι ἀναγκαῖο καί ὅσο φωτίζει τό Πνεῦμα, χωρίς νά πρόκειται γιά ἐξέλιξη τοῦ δόγματος, πού προϋποθέτει βελτίωσή του καί ἀνεπάρκεια πρός σωτηρία στήν πρό τῆς ἑκάστοτε αὐξήσεώς του ἐποχή. Βάσει τῆς «τάξεως» αὐτῆς ὁ Γρηγόριος θεολόγησε περί τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς φύσεως στόν Θεό, περί τῆς θεότητας τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ αὐξημένη ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, τήν ὁποία μπορεῖ μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις νά πετύχει ὁ «ἄριστος» θεολόγος εἶναι πέρα τοῦ γράμματος τῆς Γραφῆς, συνιστᾶ ἀπόθετον κάλλος τῆς ἀλήθειας. Οἱ φράσεις αὐτές ἀποβαίνουν στόν Γρηγόριο πολυσήμαντοι ὅροι, μέ τούς ὁποίους προσπαθεῖ νά ἐκφράσει τό γεγονός ὅτι ὁ θεολόγος χωρεῖ πέρα ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς, σκύβει κάτω καί μέσα ἀπό αὐτό («εἴσω παρακύψαντες»), τό ξεπερνᾶ, δέν περιορίζεται ἀπό αὐτό, προχωρεῖ ἀπό βάθος σέ βάθος, μέ τό φῶς τοῦ Πνεύματος βρίσκει περισσότερο φῶς. Οἱ ὄψεις τῆς ἀλήθειας, τίς ὁποῖες ἔτσι βρίσκει, μολονότι δέν εἶναι σαφῶς δηλωμένες ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς, ἀνήκουν στό ἀπόθετον κάλλος, εἶναι ὄψεις τῆς ἄπειρης θείας ἀλήθειας. Ὁ ὅρος κάλλος, σχετιζόμενος μέ τό θεῖο καί τήν ἀλήθεια, ἀπαντᾶ στό *Συμπόσιον* τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Γρηγόριος ἐδῶ ὅ,τι ἀναζητᾶ καί βρίσκει κάτω ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς δέν εἶναι «ξένον» πρός αὐτήν. Ἀντίθετα, πρέπει νά εἶναι σύμφωνο καί ὁμόλογο μέ ὅ,τι αὐτή περιέχει:

> «Πάλιν καί πολλάκις ἀνακυκλεῖς ἡμῖν τό ἄγραφον. Ὅτι μέν οὖν οὐ ξένον τοῦτο... δέδεικται μέν ἤδη πολλοῖς τῶν περί τούτου διειληφότων, ὅσοι μή ραθύμως μηδέ παρέργως ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλά, διασχόντες τό γράμμα καί εἴσω παρακύψαντες, τό ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν καί τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν» (*Λόγος* ΛΑ′ 21. Βλ. καί ΜΓ′ 63 κ.ἀ.).

Τά παραπάνω δεδομένα τονίζουν ἐμφαντικά ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀσκεῖ θεολογία ἐμπειρική, ἀναλύει τήν διαδικασία τῆς θεοπτίας, ξεπερνώντας καί περιφρονώντας μάλιστα (*Λόγος* ΚΗ′ 9) τήν νεοπλατωνική μέθοδο τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὅπως μέ τήν ἴδια θεολογία ξεπερνᾶ τό δίλημμα: ἀλληγορική ἤ ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία; Καί αὐτό, γιατί μέ τήν θεολογία του δέν ἐπιδιώκει φιλοσοφικά τήν ἀρχική γνώση τοῦ Θεοῦ, ὥστε, ἀποφάσκοντας ὅ,τι δέν μπορεῖ νά εἶναι θεός, νά φθάνει δῆθεν στόν Θεό. Ὡς πιστός καί δή ὡς θεολόγος ὁ Γρηγόριος ἤδη ζεῖ τήν θεία ἀλήθεια καί προσπαθεῖ νά προχωρήσει

περισσότερο, ν' ἀποκτήσει ἐμπειρία καί ἄλλης ὄψεως τῆς ἀλήθειας. Στό περισσότερο (στό *«πλέον»*) τοῦτο, στόν μεγάλο του στόχο, ἀνάγεται μέ τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος καί ὄχι μέ τόν ἀποφατισμό, μέ ἄρνηση ἰδιοτήτων πού δέν ἀνήκουν στόν Θεό. Πέρα τοῦ γράμματος τῆς Γραφῆς, στό «ἀπόθετον κάλλος» τῆς ἀλήθειας, φτάνει πάλι μέ φωτισμό. Ἀντίθετα, ἡ αὐστηρή ἀλληγορική ἑρμηνεία θά τόν ἀνάγκαζε νά ἐπινοεῖ στίς βιβλικές λέξεις ἔννοιες δικές του καί ἡ ἱστορικογραμματική ἑρμηνεία θά τόν περιόριζε μόνο σέ ὅ,τι ρητά (expressis verbis) δηλώνουν οἱ βιβλικές λέξεις.

Τέλος, ἡ ἐμφανής ἀγωνία τοῦ Γρηγορίου κάθε φορά πού μιλάει περί θεολογίας καί ἡ ἐφαρμογή τῶν σχετικῶν ἀναλύσεων στό δικό του ἔργο, ὑπογραμμίζουν τήν ἐπιθυμία του νά γίνει καί νά εἶναι ὁ ἴδιος «ἄριστος θεολόγος», ὅπως πράγματι ἔγινε. Καί ἡ Ἐκκλησία τοῦ τό ἀναγνώρισε, ἀποκαλῶντας τον «Θεολόγον». Αὐτή εἶναι ἡ μόνη ἐξήγηση τῆς πολυσήμαντης ἐπωνυμίας του.

Ἡ σχέση τῶν θείων προσώπων καί ἡ θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος

Ἡ Ἐκκλησία μετά τό 350 συγκλονιζόταν ἀπό τό πρόβλημα τοῦ πῶς τῆς σχέσεως τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας. Ἤδη τό 364 ὁ Μ. Βασίλειος θεμελίωσε καί εἰσήγαγε θεολογικά πλέον τήν διάκριση τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων καί τήν ἑνότητα τῆς φύσεώς τους. Ἐπειδή ὅμως ὁ τελευταῖος θεολόγησε μέ ἀφορμή τίς ἀπόψεις τοῦ Εὐνομίου κατά τῆς θεότητας τοῦ Υἱοῦ, ἡ τριαδολογία του κέντρο εἶχε τόν Υἱό. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Βασίλειος δέν ὀνομάζει ρητά τό ἅγιο Πνεῦμα ὁμοούσιο οὔτε στό πλέον τέλειο ἔργο του *«Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος»*, γραμμένο τό 375.

Ὁ Γρηγόριος υἱοθέτησε ἀπόλυτα τήν τριαδολογική βάση τοῦ Βασιλείου καί συνέχισε τό οἰκοδόμημα, ἐξηγῶντας καί διασαφηνίζοντας ὁριστικά σχεδόν τήν διάκριση ἰδιότητας καί φύσεως τῶν θείων προσώπων, γιά νά φτάσει στήν ὁμοουσιότητα Πατέρα, Υἱοῦ καί Πνεύματος. Θεολόγησε ὅμως μέ ἀφορμή καί τίς κακοδοξίες περί ἁγίου Πνεύματος. Ἔτσι, κάνοντας τολμηρά βήματα, ἔφτασε κι ἐξέφρασε πρῶτος (μεταξύ τῶν θεολόγων τῆς Ἐκκλησίας ἤδη πρίν τό 372: *Λόγος* ΙΓ' 4. *PG* 35, 856Β) τήν ἀλήθεια ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι Θεός, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός. Τό 372 (*Ἐπιστ.* 58) διαμαρτύρεται, γιατί ὁ Βασίλειος δέν ἦταν σαφής στό θέμα τῆς θεότητας καί ὁμοουσιότητας τοῦ Πνεύματος· καί τό 379/80 μέ τόν πέμπτο θεολογικό *Λόγο* (ΛΑ') ἀποβαίνει ὁ κορυφαῖος Πνευματολόγος τῆς Ἐκκλησίας:

> «Τί οὖν, Θεός τό Πνεῦμα; πάνυ γε· τί οὖν, ὁμοούσιον; εἴπερ Θεός» (*Λόγος* ΛΑ' 10).
>
> «...σέβειν Θεόν τόν Πατέρα, Θεόν τόν Υἱόν, Θεόν τό Πνεῦμα τό

ἅγιον, τρεῖς ἰδιότητας, θεότητα μίαν, δόξῃ καί τιμῇ καί οὐσίᾳ καί βασιλείᾳ μή χωριζομένη» (*Λόγος* ΛΑ΄ 28).

«Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ Πατήρ. Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ Υἱός. Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ ἄλλος Παράκλητος. Ἦν καί ἦν καί ἦν, ἀλλ' ἕν ἦν. Φῶς καί φῶς καί φῶς, ἀλλ' ἕν φῶς, εἷς Θεός» (*Λόγος* ΛΑ΄ 3).

«Θεοῦ δέ ὅταν εἴπω, ἑνί φωτί περιαστράφθητε καί τρισί· τρισί μέν κατά τάς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα – οὐδέν γάρ περί ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἄν πρός τήν αὐτήν ἔννοιαν αἱ συλλαβαί φέρωσιν – · ἑνί δέ κατά τόν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος. Διαιρεῖται γάρ ἀδιαιρέτως, ἵν' οὕτως εἴπω, καί συνάπτεται διῃρημένως» (*Λόγος* ΛΘ΄ 11).

«Ὄνομα δέ, τῷ μέν ἀνάρχῳ, Πατήρ· τῇ δέ ἀρχῇ, Υἱός· τῷ δέ μετά τῆς ἀρχῆς, Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δέ τοῖς τρισί μία, Θεός» (*Λόγος* ΜΒ΄ 15).

Ὁ Θεός ἀποτελεῖ «μοναρχία», ἀλλ' «οὐχ ἥν ἕν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γάρ καί τό ἕν στασιάζον πρός ἑαυτό πολλά καθίστασθαι, ἀλλ' ἥν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καί γνώμης σύμπνοια καί ταυτότης κινήσεως καί πρός τό ἕν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπί τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἄν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μή τέμνεσθαι. Διά τοῦτο μονάς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι Τριάδος ἔστη. Καί τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ καί ὁ Υἱός καί τό Ἅγιον Πνεῦμα» (*Λόγος* ΚΘ΄ 2).

Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων

Ὁ Βασίλειος ἐξήγησε κυρίως τήν ἀγεννησία τοῦ Πατέρα καί τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, ἀφήνοντας τήν κατανόηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος γιά τόν μέλλοντα αἰῶνα (*Κατά Εὐνομίου* Γ΄ 7). Ὁ Γρηγόριος ἐξήγησε τόν ὅρο *ἐκπόρευσις* (ἤ *ἔκπεμψις*) γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, ἔχοντας συνείδηση ὅτι αὐτός πρῶτος εἰσάγει θεολογικά τόν ὅρο, αὐτός ἄρα θεολογεῖ πρῶτος γιά τόν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Πνεύματος:

«Πνεῦμα ἅγιον... προϊόν ἐκ τοῦ Πατρός, οὐχ υἱϊκῶς δέ, οὐδέ γάρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐ κ π ο ρ ε υ τ ῶ ς, εἰ δεῖ τι καί κ α ι ν ο τ ο μ ῆ σ α ι περί τά ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν. Οὔτε τοῦ Πατρός ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν· οὔτε τοῦ Υἱοῦ τῆς γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου. Πῶς γάρ; Οὔτε τοῦ Πνεύματος, ἤ εἰς Πατέρα μεταπίπτοντος ἤ εἰς Υἱόν, ὅτι ἐκπορεύεται καί ὅτι Θεός, κἄν μή δοκῇ τοῖς ἀθέοις· ἡ γάρ ἰδιότης ἀκίνητος» (*Λόγος* ΛΘ΄ 12).

«Ὁ μέν γεννήτωρ καί προβολεύς (= ὁ Πατήρ), λέγων δέ ἀπαθῶς καί ἀχρόνως καί ἀσωμάτως· τῶν δέ, τό μέν γέννημα (= ὁ Υἱός), τό δέ πρόβλημα» (= τό Πνεῦμα) (*Λόγος* ΚΘ΄ 2).

«Κοινόν γάρ, Πατρί μέν καί Υἱῷ καί ἁγίῳ Πνεύματι τό μή γεγονέ-

ναι καί ἡ θεότης· Υἱῷ δέ καί ἁγίῳ Πνεύματι τό ἐκ τοῦ Πατρός. Ἴδιον δέ, Πατρός μέν ἡ ἀγεννησία, Υἱοῦ δέ ἡ γέννησις, Πνεύματος δέ ἡ ἔκπεμψις» (*Λόγος* ΚΕ΄ 16).

Ἐπέμενε λοιπόν ὁ Γρηγόριος στήν ἐπισήμανση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί στήν ὑπογράμμιση ὅτι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ κάθε προσώπου τῆς ἁγίας Τριάδας εἶναι ἀποκλειστικός γιά κάθε πρόσωπο. Κάθε προσβολή τῆς ἀποκλειστικότητας τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων ὁδηγεῖ στήν σύγχυση καί τήν ἀναίρεση τῆς Τριάδας. Ὁ Πατέρας ὑπάρχει ὡς ἀγέννητος καί εἶναι γεννήτορας τοῦ Υἱοῦ καί προβολέας - ἐκπορευτής τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ὁ Υἱός ὑπάρχει ὡς γέννημα τοῦ Πατέρα καί τό Πνεῦμα ὡς ἐκπορευόμενο, «προϊόν», ἀπό τόν Πατέρα. Ἡ ἐκπόρευση - ἔκπεμψη τοῦ Πνεύματος ἀνήκει πάντα στόν Πατέρα καί οὐδέποτε συνδέεται μέ τόν Υἱό. Παρά τήν θεολογική τομή, πού κάνει ὁ Γρηγόριος ἐδῶ, ἐκφράζει τήν παραδοσιακή διάθεση ἀποφυγῆς ἀσκήσεως θεολογίας πέρα τοῦ ἀπολύτως ἀναγκαίου. Δηλώνει ὅτι περαιτέρω ἀνάλυση-ἐξήγηση τῆς ἐκπορεύσεως καθ᾽ αὑτήν τοῦ Πνεύματος, ὡς τρόπου ὑπάρξεως, δέν εἶναι δυνατή, ὅπως δέν εἶναι δυνατή καί περαιτέρω ἀνάλυση τῆς ἀγεννησίας τοῦ Πατέρα:

> «Τίς οὖν ἡ ἐκπόρευσις; Εἰπέ σύ τήν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρός, κἀγώ τήν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καί τήν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος» (*Λόγος* ΛΑ΄ 8. Βλ. καί ΚΕ΄ 16). «Ἀκούεις γέννησιν (=τήν ἐκ τοῦ Πατρός); Τό πῶς μή περιεργάζου. Ἀκούεις ὅτι τό Πνεῦμα προϊόν ἐκ τοῦ Πατρός; Τό ὅπως μή πολυπραγμόνει» (*Λόγος* Κ΄ 11).

Πραγματοποίησε ὅμως ἀκόμα ἕνα σημαντικό βῆμα στήν τριαδολογία μέ τήν ἐξήγηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων ὡς σ χ έ σ ε ω ς. Ὁ Βασίλειος μίλησε γιά τίς ἰδιότητες, γιά τό ἴ δ ι ο ν τῶν ὑποστάσεων (*Ἐπιστ.* 214, 4). Ὁ Γρηγόριος ἐμβαθύνει στό αὐτό θέμα καί *ὁρίζει τό ἴδιον ὡς* σχέση μεταξύ τῶν προσώπων. Τό ἴδιον, ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων, ἀποτελεῖ σχέση καί ὄχι οὐσία στήν θεότητα. Ἔτσι, τά ἰδιαίτερα ὀνόματα τῶν προσώπων, δηλαδή Πατέρας-Υἱός-ἅγ. Πνεῦμα, δηλώνουν τήν μεταξύ τους σχέση καί ὄχι τήν οὐσία. Ἐάν, βέβαια, δήλωναν τήν οὐσία κάθε προσώπου, τότε κάθε πρόσωπο θά εἶχε καί διαφορετική οὐσία. Καί προχωρεῖ ἀκόμη. Τά ὀνόματα (Πατέρας, Υἱός, Πνεῦμα) δέν δηλώνουν οὔτε ἐνέργεια, ἐφόσον οἱ ἐνέργειες εἶναι κοινές τῶν προσώπων κι ἐφόσον γιά τόν Γρηγόριο αὐτό θά σήμαινε ὅτι ὁ Υἱός εἶναι ἐνέργημα, ἑπομένως κτίσμα, τοῦ Πατέρα:

> «Ὁ Πατήρ, φησίν, οὐσίας ἤ ἐνεργείας ὄνομα;... εἰ μέν οὐσίας φήσομεν, συνθησομένους ἑτερούσιον εἶναι τόν Υἱόν, ἐπειδή μία μέν οὐσία Θεοῦ, ταύτην δέ, ὡς οὗτοι, προκατείληφεν ὁ Πατήρ· εἰ δέ ἐνεργείας, ποίημα σαφῶς ὁμολογήσοντας, ἀλλ᾽ οὐ γέννημα. Οὐ γάρ ὁ ἐνεργῶν, ἐκεῖ πάντως καί τό ἐνεργούμενον... Οὔτε οὐσίας ὄνο-

μα ὁ Πατήρ, ὦ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας· σ χ έ σ ε ω ς δέ καί τ ο ῦ π ῶ ς ἔ χ ε ι π ρ ό ς τ ό ν Υ ἱ ό ν ὁ Πατήρ ἤ ὁ Υἱός πρός τόν Πατέρα» (*Λόγος* ΚΘ′ 16).

«Τί οὖν ἐστί, φησίν, ὅ λείπει τῷ Πνεύματι, πρός τό εἶναι Υἱόν; εἰ γάρ μή λεῖπόν τι ἦν, Υἱός ἄν ἦν. Οὐ λείπειν φαμέν, οὐδέ γάρ ἐλλιπής Θεός· τό δέ τῆς ἐκφάνσεως... ἤ τ ῆ ς π ρ ό ς ἄ λ λ η λ α σ χ έ σ ε ω ς δ ι ά φ ο ρ ο ν, διάφορον αὐτῶν καί τήν κλῆσιν πεποίηκε» (*Λόγος* ΛΑ′ 9).

Κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας

Ἡ κοίμηση τοῦ Μ. Βασιλείου καί ἡ κήδευσή του τήν 1.1.379 ἀπέβη ὁρόσημο στήν πορεία τοῦ Γρηγορίου. Τό πρωτεῖο τοῦ κύρους, πού στήν οἰκουμενική γενικά Ἐκκλησία κατεῖχε ὁ Βασίλειος, μετατέθηκε στόν Γρηγόριο. Τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῆς «φυγῆς» καί τῆς «ἀπραξίας» δέχτηκε τό 379 νά δράσει στήν Κωνσταντινούπολη, σημαίνει ὅτι αἰσθανόταν αὐξημένη εὐθύνη. Μετά τόν θάνατο τοῦ Βασιλείου ἐκτίμησε ὀρθά ὅτι μόνο σ᾿ αὐτόν ἐμπιστεύτηκαν καί δή συνολικά οἱ ὀρθόδοξοι νά δώσει τήν μεγάλη μάχη στήν κακόδοξη πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους. Οἱ ὀρθόδοξοι τόν τοποθετοῦσαν στήν κεφαλή, τρόπον τινά, τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς θεολογίας της καί ὁ Γρηγόριος ἀνταποκρίθηκε· τόσο πού τήν πιό προχωρημένη θεολογία του, ὡς περιεχόμενο καί μορφή, τήν διατύπωσε ἀπό τό 379 ἕως τό 381. Τώρα ἡ Καθολική Ἐκκλησία εἶχε τό βλέμμα στραμμένο στήν Κωνσταντινούπολη, καί ἕνεκα τοῦ Γρηγορίου, ὅπως πρίν στήν Καισάρεια, ἕνεκα τοῦ Βασιλείου, καί παλαιότερα στήν Ἀλεξάνδρεια, ἕνεκα τοῦ Ἀθανασίου. Ἀλλά καί στήν Β′ Οἰκουμενική Σύνοδο (Μάιος - Ἰούλιος 381) τό πνεῦμα καί ἡ θεολογία τοῦ Γρηγορίου κυκλοφοροῦσαν, μολονότι ὁ ἴδιος ἐγκατέλειψε τόν ἀρχιεπισκοπικό θρόνο καί τήν προεδρία τῆς Συνόδου, κάτι ὅμως πού ἔγινε ὅταν εἶχε πλέον ἐξασφαλιστεῖ ἡ ὀρθοδοξία. Καί ἄν στήν σύνταξη τοῦ *Συμβόλου* τῆς συνόδου υἱοθετήθηκε κυρίως ἡ μετριοπαθής ὁρολογία τοῦ Βασιλείου, στήν *Ἐπιστολή*, πού οἱ ἴδιοι συνοδικοί ἐπίσκοποι ἔγραψαν τό ἑπόμενο ἔτος, ἡ ὁρολογία τοῦ Γρηγορίου περί «ὁμοουσιότητος» τοῦ ἁγ. Πνεύματος καί «τελειότητος» τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου ἐπικράτησε ἀπόλυτα.

Οἱ δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. «Τό ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον»

Στήν ἐπίγνωση τῆς αὐξημένης θεολογικῆς του εὐθύνης καί στό ὅτι ἔστω καί σιωπηρά οἱ ὀρθόδοξοι τόν ἐκτιμοῦσαν ὡς τήν θεολογική κεφαλή τῆς ὅλης Ἐκκλησίας, ἀποδίδουμε καί τήν ἀπόφασή του ν᾿ ἀντιμετωπίσει τό θεολογικό πρόβλημα πού προκάλεσαν οἱ χριστο-

λογικές κακοδοξίες τοῦ Ἀπολιναρίου. Βέβαια, ἀντίθεση στίς κακοδοξίες αὐτές διατύπωσε καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος (π.χ. τό 362: *Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς*), τόν ὁποῖο ἐπανέλαβε ὁ Ἐπιφάνιος τό 374/7. Ἐπρόκειτο ὅμως γιά μία πρώτη ἀντίδραση· ὀρθή, ἀλλά ὄχι ἀρκετή γιά νά λύσει ἱκανοποιητικά τό πρόβλημα, ἐπειδή ἔλλειπε ἡ ἀναγκαία θεολογική ἐμβάθυνση καί ἐπιχειρηματολογία. Τήν προσπάθειά του ὁ Γρηγόριος ἀνέλαβε τό 381, ὅταν ὁ ἀπολιναρισμός ἔδειχνε νά μήν κάμπτεται καί νά ὀργανώνεται σέ ὁμάδα μέ ὀργάνωση ἐκκλησιαστική στήν Λαοδίκεια, τήν Ἀντιόχεια καί τήν ἴδια τήν Ναζιανζό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὅσο ζοῦσε ὁ Βασίλειος, ὁ Γρηγόριος περίμενε ἐκεῖνον νά ἀντιμετωπίσει τό δύσκολο πρόβλημα. Τώρα ὅμως θεολογική κεφαλή ἦταν ὁ ἴδιος καί ὄφειλε νά ἀναλάβει τόν ἀγώνα. Τό πρόβλημα δέν τοῦ ἦταν ἄγνωστο καί ἤδη, σποραδικά μέχρι τό 380, εἶχε διατυπώσει ὀρθά καί ἀριστοτεχνικά τήν ἀλήθεια τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό.

Δέν γνωρίζουμε πόσο παρακολουθοῦσε τίς χριστολογικές δυσκολίες τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό 360/2, ὅταν καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἀντιμετώπισε θέματα σχετικά. Βέβαιο εἶναι ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀπό τό 362, ὅταν ἔγραψε τόν Β' *Λόγον* του, μιλοῦσε γιά ἀνάκραση θεότητας καί ἀνθρωπότητας σέ ἕνα, τόν Χριστό, καί γιά ψυχή ἀνθρώπινη, πού προσλαμβάνεται καί αὐτή μέ τήν σάρκα:

> «Τοῦτο (= εἶναι τό μυστήριο τῆς ἐνανθρωπήσεως καί θεοποιήσεως) ἡ κενωθεῖσα θεότης, τοῦτο ἡ προσληφθεῖσα σάρξ, τοῦτο ἡ καινή μῖξις, Θεός καί ἄνθρωπος, ἕν ἐξ ἀμφοῖν καί δι' ἑνός ἀμφότερα. Διά τοῦτο Θεός σαρκί διά μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη καί συνεδέθη τά διεστῶτα, τῇ πρός ἄμφω τοῦ μεσιτεύοντος οἰκειότητι...» (*Λόγος* Β' 23).
>
> «Ἐπί τήν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ (= ὁ θεῖος Λόγος) καί σάρκα φορεῖ διά τήν σάρκα καί ψυχῇ νοερᾷ διά τήν ἐμήν ψυχήν μείγνυται, τῷ ὁμοίῳ τό ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Καί πάντα γίνεται, πλήν τῆς ἁμαρτίας, ἄνθρωπος· κυηθείς μέν ἐκ τῆς Παρθένου, καί ψυχήν καί σάρκα προκαθαρθείσης τῷ Πνεύματι (ἔδει γάρ καί γέννησιν τιμηθῆναι καί παρθενίαν προτιμηθῆναι)· προελθών δέ Θεός μετά τῆς προσλήψεως, ἕν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκός καί Πνεύματος· ὧν τό μέν ἐθέωσε τό δέ ἐθεώθη... ὁ ὤν γίνεται καί ὁ ἄκτιστος κτίζεται καί ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διά μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καί σαρκός παχύτητι» (*Λόγος* ΛΗ' 13).
>
> «δύο φύσεις (= στόν Χριστό) εἰς ἕν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοί δύο· μή καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις» (*Λόγος* ΛΖ' 2).
>
> «Τοῦτον (= τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ) ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγενῆσθαι διά σέ καί Υἱόν ἀνθρώπου, ἐκ τῆς Παρθένου προελθόντα Μαρίας ἀρρήτως καί ἀρυπάρως (οὐδέν γάρ ρυπαρόν οὗ Θεός καί δι' οὗ σωτηρία), ὅλον ἄνθρωπον, τόν αὐτόν καί Θεόν, ὑπέρ ὅλου τοῦ πεπονθότος, ἵνα ὅλῳ σοι τήν σωτηρίαν χαρίσηται, ὅλον τό κατά-

> κριμα λύσας τῆς ἁμαρτίας· ἀπαθῆ θεότητι, παθητόν τῷ προσλήμματι· τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σέ, ὅσον σύ γίνῃ δι' ἐκεῖνον Θεός» (*Λόγος* Μ' 45).

Ἡ θεολογική ἐμφάνιση τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας πρίν ἀπό τήν δεκαετία τοῦ 360 σήμαινε τήν σπορά τῶν χριστολογικῶν αἱρέσεων. Ὁ Γρηγόριος διαπίστωσε στήν διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου μεγάλη διαστροφή τῆς *πίστεως* τῆς Νίκαιας μέ συνέπειες χριστολογικές, ἀνθρωπολογικές καί σωτηριολογικές. Πράγματι ὁ Ἀπολινάριος στήν «*Ἔκθεση πίστεως*» πρός τόν Ἰοβιανό (363), παραθέτοντας μ' ἐπεξηγήσεις τό *Σύμβολο* Νικαίας, παραλείπει τόν ὅρο «ἐνανθρωπήσαντα» (πού προϋποθέτει πρόσληψη ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου) καί χρησιμοποιεῖ τήν περιβόητη φράση «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», γιά νά τονίσει ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο σάρκα (καί ἄλογη ψυχή).

Ἡ θέση αὐτή, ὅπως ὀρθά διέκρινε ὁ Γρηγόριος, ἀμφισβητοῦσε τήν ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως στόν Χριστό, κατέστρεφε τήν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου (νοῦς ἤ ψυχή καί σάρκα) καί ἔκανε προβληματική τήν σωτηρία του, ἐφόσον ὁ Λόγος δέν προσλάμβανε καί τόν ἀνθρώπινο νοῦ. Παρατηροῦμε ὅτι, ἐνῷ ὁ Ἀπολινάριος ἐκκινοῦσε ἀπό τήν ἀριστοτελική ἀρχή ὅτι δέν εἶναι δυνατόν νά συνυπάρχουν «δύο τέλεια» (θεῖος Λόγος καί ἄνθρωπος), ὁ Γρηγόριος ἐκκινοῦσε ἀπό τήν ἐμπειρική θεολογική ἀλήθεια, ὅτι «τό ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὅ δέ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καί σώζεται» (*Ἐπιστ.* 101, 32, ὅπου καί ἀναπτύσσει τήν πρώτη ἐκτεταμένη ἀντιαπολιναριστική του θεολογία). Γιά τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος σώζεται ἀπό κανέναν δέν στασιάζεται. Γιά νά σωθεῖ ὅμως ὁλόκληρος, πρέπει καί νά προσληφθεῖ ὁλόκληρος (καί ὁ νοῦς) ἀπό τόν θεῖο Λόγο. Ἔτσι ἔφθανε στήν συνάφεια τῶν δύο τελείων φύσεων (*Ἐπιστ.* 101, 37 καί 41). Γι' αὐτό ἔχουμε δύο τέλειες καί ὁλόκληρες φύσεις στόν Χριστό, κάτι πού κατορθώνεται μέ τήν θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως μέσω τῆς θείας φύσεως:

> «Τήρει οὖν τόν ἄνθρωπον ὅλον καί μῖξον τήν θεότητα, ἵνα τελέως εὐεργετῇς» (*Ἐπιστ.* 101, 36).

Ἐντούτοις οἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, μολονότι «ἄλλο» καθεαυτήν ἡ θεία καί «ἄλλο» ἡ ἀνθρώπινη, δέν προϋποθέτουν καί «δύο Υἱούς» (101, 19), ὅπως δίδασκε ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, δέν ὁδηγοῦν σέ εἶδος δυοφυσιτισμοῦ (νεστοριανισμοῦ), ἐπειδή οἱ δύο φύσεις «συνάπτονται κατ' οὐσίαν». Μάταια τόν κατηγοροῦσαν ὅτι διαχωρίζει τίς δύο φύσεις, τίς ὁποῖες δῆθεν ἀντιπαραθέτει (*Ἐπιστ.* 102).

> «Ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μέν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δέ θεωθέντος... Λέγω δέ ἄλλο καί ἄλλο, ἔμπαλιν ἤ ἐπί τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μέν γάρ ἄλλος καί ἄλλος, ἵνα μή τάς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δέ καί ἄλλο, ἕν γάρ τά τρία καί ταὐτόν τῇ θεότητι» (*Ἐπιστ.* 101, 21).

Ἄν ὁ θεῖος Λόγος δέν προσελάμβανε καί τόν νοῦν, τότε δέν θά προσλαμβανόταν ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Γρηγόριος ἐστίαζε τήν προσπάθειά του στό νά δείξει ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο καί γι' αὐτό στόν Χριστό ἔχουμε δύο πραγματικές φύσεις, τήν θεία, πού εἶναι ἀληθινή, καί τήν ἀνθρώπινη, πού εἶναι ἀκέραιη. Ἡ ἕνωση στόν Χριστό εἶναι τόσο ἀληθινή καί σαφής, ὅσο εἶναι ἡ ἑνότητα ψυχῆς καί σώματος στόν ἄνθρωπο. Ὅπως ἔχουμε ἕναν ἄνθρωπο, πού ὅμως ἀποτελεῖται ἀπό δύο, ψυχή καί σάρκα, ἔτσι ἔχουμε καί ἕναν Χριστό. Ἡ ἕνωση τῶν δύο φύσεων ἔγινε μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ ἁγίου Πνεύματος («θεϊκῶς μέν ὅτι χωρίς ἀνδρός»), ἀλλά ἡ Παρθένος Μαρία ἐκύησε σύμφωνα μέ τούς ἀνθρώπινους νόμους, φυσιολογικά καί πραγματικά, δηλαδή ἀναπτύχτηκε στούς κόλπους της ὁ Θεάνθρωπος, ὥστε ὀρθά νά θεωρεῖται καί νά ὀνομάζεται Θεοτόκος ἡ Παρθένος Μαρία. Παρά ταῦτα ὁ Γρηγόριος δέν ταυτίζει τήν ἀόρατη θεία φύση μέ τήν ὁρατή κτιστή:

> «εἴ τις οὐ Θεοτόκον τήν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος. Εἴ τις ὡς διά σωλῆνος τῆς Παρθένου διαδραμεῖν, ἀλλά μή ἐν αὐτῇ διαπεπλάσθαι λέγει θεϊκῶς ἅμα καί ἀνθρωπικῶς (θεϊκῶς μέν χωρίς ἀνδρός, ἀνθρωπικῶς δέ ὅτι νόμῳ κυήσεως), ὁμοίως ἄθεος. Εἴ τις διαπεπλάσθαι τόν ἄνθρωπον, εἶθ' ὑποδεδυκέναι λέγοι Θεόν, κατάκριτος. Οὐ γέννησις γάρ Θεοῦ τοῦτό ἐστιν, ἀλλά φυγή γεννήσεως. Εἴ τις εἰσάγει δύο υἱούς, ἕνα μέν τόν ἐκ τοῦ Θεοῦ καί Πατρός, δεύτερον δέ τόν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχί ἕνα καί τόν αὐτόν, καί τῆς υἱοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Φύσεις μέν γάρ δύο, Θεός καί ἄνθρωπος, ἐπεί καί ψυχή καί σῶμα· υἱοί δέ οὐ δύο, οὐδέ θεοί. Οὐδέ γάρ ἐνταῦθα δύο ἄνθρωποι, εἰ καί οὕτως ὁ Παῦλος τό ἐντός τοῦ ἀνθρώπου καί τό ἐκτός προσηγόρευσε. Καί εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μέν καί ἄλλο τά ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ (εἴπερ μή ταὐτόν τό ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καί τό ἄχρονον τῷ ὑπό χρόνον), οὐκ ἄλλος δέ καί ἄλλος· μή γένοιτο. Τά ἀμφότερα ἕν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μέν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δέ θεωθέντος, ἤ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε. Λέγω δέ ἄλλο καί ἄλλο, ἔμπαλιν ἤ ἐπί τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μέν γάρ ἄλλος καί ἄλλος (= Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα), ἵνα μή τάς ὑποστάσεις συγχέωμεν... Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγοι κατά χάριν ἐνηργηκέναι (= ὁ θεῖος Λόγος), ἀλλά μή κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καί συνάπτεσθαι, εἴη κενός τῆς κρείττονος ἐνεργείας» (= θείας χάριτος) (*Ἐπιστ.* 101, 16-22).

Τήν θεολογία ὁ Γρηγόριος, ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσέλαβε σάρκα καί νοῦν συγχρόνως, ἐνισχύει καί μέ τήν ἑξῆς παρατήρηση: στόν νοῦ ἑστιάζεται τό κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου καί τό κατ' εἰκόνα τοῦτο ἀμαυρώθηκε μέ τό προπατορικό ἁμάρτημα. Ἡ ἀναστήλωση τοῦ κατ' εἰκόνα, τήν ὁποία ἦρθε στήν γῆ νά πραγματώσει ὁ Θεός Λόγος, θά ἦταν ἀδύνατο νά ἐπιτευχτεῖ χωρίς τήν πρόσληψη τοῦ νοῦ, στόν ὁ-

ποῖο βρίσκεται τό κατ' εἰκόνα. 'Ακόμη, ἐάν προσελάμβανε μόνο σάρκα, τά «πάθη» τοῦ Χριστοῦ θά ὀφείλονταν στήν ἴδια τήν θεότητά του, ἐφόσον αὐτά συνδέονται μέ τόν νοῦν καί τήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου.

Γιά τό πῶς ἔγινε δυνατόν νά ἑνωθεῖ ἡ ἀνθρώπινη φύση μέ τήν θεία, χωρίς ν' ἀφομοιωθεῖ ὡς κατώτερη, δίνει, πλήν ἄλλων, μία χαρακτηριστική εἰκόνα. Ἡ ἀνθρώπινη, γράφει, φύση ἑνώνεται στήν θεία, ὅπως τό φῶς τῶν ἀστέρων στό φῶς τοῦ ἥλιου καί ἡ λαμπάδα σέ μιά πυρκαϊά. Στήν διάρκεια τῆς ἡμέρας τ' ἀστέρια δέν φαίνονται, ἀλλά ὑπάρχουν ὁλόκληρα. Καί ἡ λαμπάδα δέν φαίνεται στίς δυνατές φλόγες τῆς πυρκαϊᾶς, ἀλλά ὑπάρχει (*'Επιστ.* 101, 44-45).

> «Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστί καί οὐκ ἄξιος ὅλως σώζεσθαι. Τό γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὅ δέ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καί σώζεται. Εἰ ἥμισυς ἔπταισεν ὁ 'Αδάμ, ἥμισυ καί τό προσειλημμένον καί τό σωζόμενον... εἰ μέν γάρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καί ἀρειανοί λέγουσιν, ἵν' ἐπί τήν θεότητα τό πάθος ἐνέγκωσιν, ὡς τοῦ κινοῦντος τό σῶμα, τούτου καί πάσχοντος. Εἰ δέ ἄψυχος, εἰ μέν οὐ νοερός, πῶς καί ἄνθρωπος; οὐ γάρ ἄνουν ζῶον ὁ ἄνθρωπος... 'Αλλ' ἤρκει, φησίν, ἡ θεότης ἀντί τοῦ νοῦ. Τί οὖν πρός ἐμέ τοῦτο; Θεότης γάρ μετά σαρκός μόνης οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐδέ ψυχῆς μόνης, οὐδέ ἀμφοτέρων χωρίς τοῦ νοῦ, ὅ καί μᾶλλον ἄνθρωπος. Τήρει οὖν τόν ἄνθρωπον ὅλον καί μῖξον τήν θεότητα, ἵνα με τελέως εὐεργετῇς... εἰ τό χεῖρον (= τό σῶμα) προσείληπται, ἵν' ἁγιασθῇ διά τῆς σαρκώσεως, τό κρεῖττον (ὁ νοῦς) οὐ προσληφθήσεται, ἵν' ἁγιασθῇ διά τῆς ἐνανθρωπήσεως; Εἰ ὁ πηλός (= τό σῶμα) ἐζυμώθη καί νέον φύραμα γέγονεν, ὦ σοφοί, ἡ εἰκών (= ὁ νοῦς) οὐ ζυμωθήσεται καί πρός Θεόν ἀνακραθήσεται, θεωθεῖσα διά τῆς θεότητος;... Ὅ γάρ τήν ἐντολήν ἐδέξατο (= δηλ. ὁ νοῦς), τοῦτο καί τήν ἐντολήν οὐκ ἐφύλαξεν· ὅ δέ οὐκ ἐφύλαξε, τοῦτο καί τήν παράβασιν ἐτόλμησεν· ὅ δέ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο, τοῦτο καί προσελήφθη· ὁ νοῦς ἄρα προσείληπται» (*'Επιστ.* 101, 32-52).

Διακεκριμένες ὑποστάσεις-ἑνωμένες φύσεις

Τήν ἑνότητα τῶν ὑποστάσεων τῆς 'Αγίας Τριάδας χρησιμοποιεῖ ὁ Γρηγόριος γιά πρώτη φορά ὡς πρότυπο τῆς ἑνότητας τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό, γιατί ἔβλεπε καθαρά καί τόν κίνδυνο νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀπορροφᾶται ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀπό τήν θεία (μονοφυσιτισμός, στόν ὁποῖο σαφῶς ὁδηγοῦσε ὁ 'Απολινάριος) καί τόν κίνδυνο νά θεωρηθεῖ ἡ πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τήν θεία ὡς ἐπιφανειακή, ἐπίπλαστη, ἐξωτερική, ἄρα μή πραγματική. Τοῦτο θ' ἀφαιροῦσε τήν δυνατότητα τῆς σωτηρίας, ἀφοῦ ἡ ἐπίπλαστη πρόσληψη δέν ἐξασφαλίζει τήν θέωση ἤ μεταστοιχείωση τοῦ ἀνθρώπου, καί θά κατέλυε τήν ἑνότητα τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ. Στήν παρομοίω-

ση ὅμως Τριάδας καί φύσεων στόν Χριστό ἐπισημαίνει ὅτι οἱ φύσεις ὑπάρχουν κεκραμένες, ἐνῶ οἱ ὑποστάσεις διακεκριμένες. Μέ τήν παραπάνω θεολογία του ὁ Γρηγόριος ἔθεσε τίς βάσεις τῆς χριστολογίας, μολονότι χρειαζόταν ἀκόμα ἐπίπονη θεολογική προσπάθεια, γιά νά δειχτεῖ ὁ τρόπος τῆς ἑνότητας τῶν τελείων φύσεων τοῦ Χριστοῦ, κάτι πού ἔγινε κυρίως ἀπό τόν Γρηγόριο Νύσσης, τόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καί τόν Θεοδώρητο Κύρου.

Ἡ θεήλατη καί γενναία θεολογία του περί τῶν δύο τ ε λ ε ί ω ν φύσεων τοῦ Χριστοῦ, καθώς καί ἡ ἐπιμονή του στήν πρόσληψη ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, ἐξηγοῦν καί φωτίζουν τήν ἀνθρωπολογία του. Τονίζει μέ τρόπο μοναδικό τό μεγαλεῖο καί τίς προοπτικές τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος εἶναι κράμα δύο κόσμων, τοῦ ὑλικοῦ καί τοῦ πνευματικοῦ (χοῦς, νοῦς, πνεῦμα), συνιστᾶ «κόσμον δεύτερον (= μετά τόν ὑλικόν), ἐ ν μ ι κ ρ ῷ μ έ γ α ν.... τόν αὐτόν πνεῦμα καί σάρκα» (*Λόγος* ΛΗ' 11). Ὁ «μικρός» ἄνθρωπος εἶναι «μέγας» κατά τό πνεῦμα, ἀφοῦ γίνεται «ἐπόπτης τῆς ὁρατῆς φύσεως», «μύστης τῶν νοουμένων» καί προορίζεται νά θεωθεῖ, νά ἑνωθεῖ πραγματικά μέ τόν Θεό (βλ. *Λόγος* ΜΕ' 7). Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐξορία του ἀπό τόν παράδεισο καί τήν πικρή περιπλάνηση, τήν ὁποία ταυτίζει μέ τούς «δερματίνους χιτῶνας», τήν σάρκα καί τά πάθη. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἔχει κάτι τό θετικό: τοῦ προκάλεσε τήν αἰσχύνη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καί τοῦ δημιούργησε τόν θάνατο, τουλάχιστον «ἵνα μή ἀθάνατον ᾖ τό κακόν» (*Λόγος* ΜΕ' 8), καί τήν ἁμαρτία. Στόν Χριστό ὅμως ἐπανακοινωνεῖ μέ τόν Θεό καί μάλιστα μέ τρόπο ἀνώτερο ἀπό τόν πρῶτο καί θεοειδέστερο:

> «ζῶον ἕν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καί ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τόν ἄνθρωπον. Καί παρά μέν τῆς ὕλης λαβών τό σῶμα ἤδη προϋποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δέ πνοήν ἐνθείς (ὅ δή νοεράν ψυχήν καί εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος), οἷόν τινα κόσμον ἕτερον (= μετά τόν ὑλικόν), ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπί τῆς γῆς ἔστησεν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητήν μικτόν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπί γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καί οὐράνιον, πρόσκαιρον καί ἀθάνατον, ὁρατόν καί νοούμενον, μέσον μεγέθους καί ταπεινότητος, τόν αὐτόν πνεῦμα καί σάρκα... ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον καί ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον καί – πέρας τοῦ μυστηρίου – τῇ πρός Θεόν νεύσει θεούμενον» (*Λόγος* ΜΕ' 7). «Μετέλαβον (= ὡς ἄνθρωπος) τῆς εἰκόνος καί οὐκ ἐφύλαξα· μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκός, ἵνα καί τήν εἰκόνα σώσῃ καί τήν σάρκα ἀθανατίσῃ. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολύ τῆς προτέρας παραδοξοτέραν. Ὅσῳ τότε μέν κρείττονος μετέδωκε, νῦν δέ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον· τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον» (*Λόγος* ΜΕ' 9).

Ὁ ποιητής

Ὁ Γρηγόριος ὑπῆρξε σπουδαῖος ποιητής μ' ἐξαιρετική αἴσθηση τοῦ λόγου. Τό περίεργο εἶναι ὅμως ὅτι, μολονότι γνώριζε καί σποραδικά, μή ὀργανωμένα, χρησιμοποίησε τήν τονική ρυθμοποιία (δύο πάντως ὀργανωμένα ποιήματα σέ τονικό μέτρο ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα στόν Γρηγόριο), ἔγραψε 19.000 περίπου προσωδιακούς στίχους, ἀπό τό 371 καί μετά. Φυσικά εἶχε μικρές πιθανότητες νά διαβαστεῖ εὐρέως ἡ ποίησή του καί καμμιά ἐλπίδα νά γίνει ὑμνωδία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐξήγηση τοῦ φαινομένου σχετίζεται ὄχι τόσο μέ τήν ἀνάγκη ν' ἀπαντήσει στόν νόμο τοῦ Ἰουλιανοῦ (362), πού ἀπαγόρευε στούς χριστιανούς καθηγητές νά διδάσκουν στίς ἐθνικές σχολές, ἀλλά μέ προσωπικές παρορμήσεις, ἐνῶ παράλληλα ἔδρασε ὡς ἀφορμή καί ἡ πλούσια προσωδιακή ποίηση τοῦ μή ὀρθόδοξου Ἀπολιναρίου. Ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος, στό ποίημά του *Ἔμμετρα* (ἔπη ΛΘ') δίνει μία ἐξήγηση στά ἐρωτηματικά, πού φίλοι κι ἐχθροί διατύπωναν, βλέποντάς τον νά γράφει ποιήματα καί δή προσωδιακά. Ἐξηγεῖ λοιπόν ὅτι ἀποφάσισε νά γράφει σέ στίχους τίς σκέψεις του, γιά νά περιορίσει τήν ἀμετρία ἤ τήν πολυλογία του, γιά νά ὠφελεῖ τούς νέους, πού εὐχαριστοῦνται περισσότερο διαβάζοντας ποιήματα, γιά νά μήν ἐμφανίζονται οἱ χριστιανοί ὡς ἀπαίδευτοι ἐνώπιον τῶν ἐθνικῶν καί γιά νά παρηγορεῖται στήν διάρκεια τῆς μακρόχρονης ἀρρώστιας του. Αὐτά ὅμως δικαιολογοῦν μόνο περιστασιακή ἐνασχόληση μέ τήν ποίηση, ὄχι τήν πληθωρική καί ρωμαλέα καί καλοοργανωμένη ποίηση τοῦ Γρηγορίου. Ὁ Γρηγόριος, ἄρα, ἦταν ταλαντοῦχος ποιητής πού μέ ποικίλες ἀφορμές ἔγραψε ποιήματα.

Τά ποιήματα (ἔπη) τοῦ Γρηγορίου εἶναι δ ο γ μ α τ ι κ ά, στά ὁποῖα ἐκτίθεται ἡ τριαδολογία καί ἡ χριστολογία του, ἐ π ι τ ά φ ι α ἐπιγράμματα, ἠ θ ι κ ά καί δ ι δ α κ τ ι κ ά καί ἱ σ τ ο ρ ι κ ά, δηλαδή αὐτοβιογραφικά. Σέ πάρα πολλά ἀπό αὐτά συναντᾶ ὁ ἀναγνώστης ἀληθινή ἔμπνευση, ρωμαλέα σκέψη, νευρώδη λόγο, ἔντονο λυρισμό διάθεση ἐξομολογητική, βαθιά μελαγχολία, ἀπογοήτευση καί μεγαληγορία. Ἀλλά καί ἡ πεζότητα, πού κακῶς γενικεύτηκε ἀπό μερικούς ἐρευνητές, χαρακτηρίζει πολλούς ἀπό τίς τόσες χιλιάδες τῶν στίχων του. Πάντως, παρά τήν μεγάλη ποιητική ἀξία τῶν Ἐ π ῶ ν, ὁ Γρηγόριος εἶναι μεγάλος ποιητής πρῶτα γιά τήν ποιητικότητα τῶν «πεζῶν» κειμένων του κι ἔπειτα γιά τίς πολλές χιλιάδες τῶν στίχων του. Αὐτοί δέν εἶχαν ἀνταπόκριση στό αἰσθητήριο τῆς ἐποχῆς καί οἱ μιμητές τους ὑπῆρξαν ἐλάχιστοι καί περιθωριακοί. Ἀντίθετα, ποιητικά τμήματα *Λόγων* του, αὐτούσια ἤ μέ ἐπεμβάσεις, ἔγιναν ὕμνοι τῆς Ἐκκλησίας ἀπό μεταγενέστερους ποιητές-ὑμνωδούς Κανόνων ἤδη ἀπό τόν ΣΤ' αἰώνα, ἐάν μή κι ἐνωρίτερα.

Ἐνδεικτικά παραθέτουμε ἐδῶ μικρά τμήματα *Λόγων* τοῦ Γρηγο-

ρίου καί ἀνάλογα τμήματα τῶν *Κανόνων*, πού ψάλλονται καί σήμερα στούς *Ὄρθρους* τῶν σχετικῶν ἑορτῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους. Ἔτσι διαπιστώνεται καί ἡ ἀξιόλογη ποιητικότητα τοῦ Γρηγορίου καί ἡ ἐπίδρασή του στούς μεταγενέστερους ὑμνογράφους τῆς Ἐκκλησίας, μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ κορυφαῖοι ποιητές Ἰωάννης Δαμασκηνός καί Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Τό γεγονός μάλιστα, ὅτι ἐκκλησιαστικοί ὕμνοι ποιήθηκαν βάσει ὁμιλητικῶν κειμένων τοῦ Γρηγορίου, γνώριζε καί ὁ ἀββᾶς Δωρόθεος τόν ΣΤ΄ αἰώνα, πού παραθέτει τόν σχετικό ὕμνο, ἀναφερόμενος καί στόν ἀντίστοιχο *Λόγο* τοῦ Γρηγορίου. Χαρακτηριστικό τοῦ ἀναπτυγμένου ποιητικοῦ αἰσθητηρίου τοῦ Γρηγορίου εἶναι καί ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας, γράφοντας καί ἐκφωνώντας τόν *Λόγο* του ΜΕ΄ στό Ἅγιο Πάσχα, χρησιμοποίησε κάποια στοιχεῖα ἀπό παλαιότερο *ὕμνο* (νομίζουμε τοῦ Γ΄ αἰ.: Βλ. *Πατρολογία* μας, τόμος Α΄, σ. 473) στό Πάσχα, κείμενο σαφῶς ποιητικό.

Γρηγορίου, Λόγος ΛΓ΄ 14:

«...ἱερεῖα ἔμψυχα,
ὁλοκαυτώματα λογικά,
θύματα τέλεια,
θεοί διά Τριάδος προσκυνουμένης»
(*PG* 36,232).

Δωροθέου, Διδασκαλία 23:

«Ἱερεῖα ἔμψυχα
ὁλοκαυτώματα λογικά,
μάρτυρες Κυρίου,
θύματα τέλεια Θεοῦ»
(*PG* 88, 1829-1836).

Λόγος (ΛΗ΄) εἰς τά Χριστούγεννα:

«Χριστός γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστός ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε·
Χριστός ἐπί γῆς, ὑψώθητε.
Ἄσατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ·

καί, ἵν᾽ ἀμφότερα συνελών εἴπω,
εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί
καί ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ·
διά τόν ἐπουράνιον, εἶτα ἐπίγειον.
Χριστός ἐν σαρκί,
τρόμῳ καί χαρᾷ ἀγαλλιᾶσθε·
τρόμῳ, διά τήν ἁμαρτίαν·
χαρᾷ, διά τήν ἐλπίδα.
....
Ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται,
ὁ Λόγος παχύνεται,
ὁ ἀόρατος ὁρᾶται,
ὁ ἀναφής ψηλαφᾶται,
ὁ ἄχρονος ἄρχεται,
ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ υἱός ἀνθρώπου γίνεται.
....
Ἕλληνες διαγελάτωσαν,
αἱρετικοί γλωσσαλγείτωσαν.
Πότε πιστεύσουσιν,
ὅταν ἴδωσιν εἰς οὐρανόν ἀνερχόμενον»
(*ΒΕΠ* 60,64· *PG* 36, 312Α-313Β).

Κοσμᾶ Μελωδοῦ, Κανών εἰς τά Χριστούγεννα:

«Χριστός γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστός ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε·
Χριστός ἐπί γῆς, ὑψώθητε.
Ἄσατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ
καί ἐν εὐφροσύνῃ
ἀνυμνήσατε λαοί ὅτι δεδόξασται»
(Ὠδή α΄. Εἱρμός).

Λόγος (ΚΑ') εἰς Μ. Ἀθανάσιον:

«Ἀθανάσιον ἐπαινῶν, ἀρετήν ἐπαινέσομαι.
Ταὐτόν γάρ ἐκεῖνόν τε εἰπεῖν
καί ἀρετήν ἐπαινέσαι.
....
Ἀρετήν δέ ἐπαινῶν, Θεόν ἐπαινέσομαι»

(*ΒΕΠ* 59, 148· *PG* 35, 1081-1084).

Θεοφάνους Γραπτοῦ, Κανών εἰς Ἀθανάσιον:

«Ἀθανασίῳ προσκομίζω τόν ἔπαινον
ὡς ἀρετήν εὐφημῶν
πρός τόν Θεόν φέρω μᾶλλον τό ἐγκώμιον»
(Π. Τρεμπέλα, Ἐκλογή ἑλλην. ὀρθοδόξου
ὑμνογραφίας, σ. 324).

Λόγος (Α') εἰς τό Πάσχα:

«Ἀναστάσεως ἡμέρα καί ἀρχή δεξιά
καί λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει
καί ἀλλήλους περιπτυξόμεθα
....
Χθές συνεσταυρούμην Χριστῷ,
σήμερον συνδοξάζομαι·
χθές συνενεκρούμην,
συζωοποιοῦμαι σήμερον·
χθές συνεθαπτόμην,
σήμερον συνεγείρομαι»
(*ΒΕΠ* 58, 243 καί 244· *PG* 35, 396-397).

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Κανών εἰς τήν Ἀνάστασιν:

«Ἀναστάσεως ἡμέρα
λαμπρυνθῶμεν λαοί,
Πάσχα Κυρίου Πάσχα.
Ἐκ γάρ θανάτου πρός ζωήν...»
(Ὠδή α', Εἱρμός: Π. Τρεμπέλα, σ.302).
....
«Χθές συνεθαπτόμην σοι Χριστέ,
συνεγείρομαι σήμερον ἀναστάντι σοι·
συνεσταυρούμην σοι χθές,
αὐτός μέ συνδόξασον Σωτήρ
ἐν τῇ βασιλείᾳ σου» (Ὠδή γ').

Λόγος (ΜΕ') εἰς τό ἅγ. Πάσχα:

«Πάσχα Κυρίου, Πάσχα,
καί πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμή τῆς Τριάδος.
Αὕτη ἑορτῶν ἡμῖν ἑορτή
καί πανήγυρις πανηγύρεων
....
Ἀλλ', ὦ Πάσχα, τό μέγα καί ἱερόν
καί παντός τοῦ κόσμου καθάρσιον!
ὡς γάρ ἐμψύχῳ σοι διαλέξομαι.
Ὦ Λόγε Θεοῦ
καί φῶς καί ζωή καί σοφία καί δύναμις»
(*ΒΕΠ* 60, 187 καί 202· *PG* 36,664).

«Αὕτη ἡ κλητή καί ἁγία ἡμέρα
ἡ μία τῶν Σαββάτων,
ἡ βασιλίς καί κυρία,
ἑορτή ἑορτῶν
καί πανήγυρίς ἐστι πανηγύρεων
εἰς τούς αἰῶνας» (Ὠδή η', Εἱρμός).

«Ὦ Πάσχα τό μέγα
καί ἱερώτατον, Χριστέ·
ὦ σοφία καί Λόγε
τοῦ Θεοῦ καί δύναμις,
δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον
σοῦ μετασχεῖν
ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ
ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου»
(Ὠδή θ').

Πολλά διευθετημένα σέ στίχους πεζά κείμενα τοῦ Γρηγορίου ἀποδεικνύονται ρυθμικός λόγος, χαρακτηριστικά τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ τάση γιά προπαροξυτονισμό, ὁμοτονία, ἰσοσυλλαβία καί ὁμοιοκαταληξία. Συνήθη εἶναι τά δίστιχα παραλληλισμοῦ ἤ ἀντιθέσεως καί ἡ τομή. Ἰδιαίτερη προσοχή χρειάζεται γιά τά ὁμοιοκατάληκτα καί συχνά ἰσοσύλλαβα βραχέα κῶλα, πού ὡς στιχουργική ἦταν συστηματοποιημένη ἀπό τόν σύρο Ἐφραίμ. Τό φαινόμενο ὅμως ἀπαντᾶ πολύ πρίν

ἀπό τόν Ἐφραίμ στήν ἀσιανική ρητορεία καί μάλιστα σέ πολλές προγρηγοριανές πατερικές ὁμιλίες, ὅπως φάνηκε ἀπό τήν παράθεση τμήματος τοῦ *Λόγου* ΛΗ' τοῦ Γρηγορίου.

Ἰδιαίτερος λόγος γίνεται συνήθως γιά δύο κείμενα, διευθετημένα σέ στίχους μέ ὁρισμένα σταθερά ποιητικά μέτρα, δηλ. τήν ἰσοσυλλαβία καί τόν δυναμικό τονισμό. Πρόκειται γιά τόν *«Ὕμνον ἑσπερινόν»* ἀπό 25 στίχους (*PG* 37, 511-514)

«Σέ καί νῦν εὐλογοῦμεν / Χριστέ μου, Λόγε Θεοῦ,
φῶς ἐκ φωτός ἀνάρχου / καί πνεύματος ταμίαν,
τριττοῦ φωτός εἰς μίαν / δόξαν ἀθροιζομένου·
ὅς ἔλυσας τό σκότος, / ὅς ὑπέστησας τό φῶς»
....

καί τόν *«Πρός παρθένους παραινετικόν»* ἀπό 100 στίχους (*PG* 37, 632-640)

Παρθένε νύμφη τοῦ Χριστοῦ / δόξαζέ σου τόν νυμφίον
....
Μόνον ὅλως σεαυτήν / ἁγνήν τήρει, Παρθένε.
Μήπως σπιλώσῃς Χριστοῦ / τόν ἄσπιλον χιτῶνα.
Ὄμμα σοι σωφρονείτω / γλῶσσα παρθενεύτω».

Γιά τά ποιήματα αὐτά, πού δέν εἶναι καί σπουδαίας ἐμπνεύσεως, διατυπώθηκαν ἀμφιβολίες μέχρι βεβαιότητα περί τοῦ ὅτι δέν προέρχονται ἀπό τήν γραφίδα τοῦ Γρηγορίου. Ἀπό γνήσια ὅμως ποιήματα τοῦ ἴδιου (π.χ. *«Ὑποθῆκαι παρθένοις»:* ἔπη *Ἠθικά* 2) λαμβάνουν ἰδέες καί εἰκόνες. Ἄρα τά δύο ποιήματα ὀφείλονται σέ κάποιον συμπιλητή τοῦ τέλους τοῦ Δ' ἤ τῶν ἀρχῶν τοῦ Ε' αἰ. Αὐτά, εἶναι σαφές, ἀποτελοῦν δεῖγμα τῆς ὑποχωρήσεως τῆς προσωδίας, πού στηρίζεται στήν διάκριση μακρῶν καί βραχειῶν συλλαβῶν, καί εἰσβολῆς τῆς τονικῆς ρυθμοποιΐας, πού ὅμως δέν ρυθμίζει ἀκόμη ἀπόλυτα τό μέτρο καί πού στηρίζεται στόν δυναμικό τονισμό. Πάντως καί τά δύο παραπάνω ποιήματα εἶναι δεκατετρασύλλαβοι, πού χωρίζονται σέ δύο ἡμιστίχια τῶν ἑπτά συλλαβῶν. Στό δεύτερο ἡμιστίχιο τοῦ *«Πρός παρθένους παραινετικοῦ»* ἔχουμε πάντοτε παροξυτονισμό – τόνο στήν παραλήγουσα – δηλαδή πόδα τονικό τροχαῖο (– υ), ἀδιάφορο ἄν ἡ τονιζόμενη παραλήγουσα εἶναι μακρά ἤ βραχεία. Ἀκόμη ἔχει μεγάλη σημασία τό γεγονός ὅτι στό τελευταῖο ποίημα, τοῦ ὁποίου τουλάχιστον μερικοί στίχοι εἶναι παραλλαγμένοι προσωδιακοί στίχοι τοῦ Γρηγορίου, παρατηρεῖται ἰσχυρή παύση, στό τέλος κάθε δύο στίχων, κάτι πού προϋποθέτει συνείδηση στροφῆς ποιητικῆς, ἔχουμε δηλ. στροφική στιχουργική, πού θά ὁδηγήσει στίς στροφικές συνθέσεις τῶν *Κοντακίων* μετά ἀπό ἕναν αἰώνα καί περισσότερο.

Τούς περίπου 19.000 ἀρχαιοπρεπεῖς στίχους του ὁ Γρηγόριος ἔγραψε βάσει τῶν μέτρων τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Ἡσιόδου, τῶν τραγικῶν, τῶν λυρικῶν καί ἄλλων ποιητῶν. Ἔτσι π.χ. γράφει σέ ἰαμβικό τρίμετρο,

σέ ἡρωικό ἑξάμετρο καί σέ ἀνακρεόντεια μέτρα, τά ὁποῖα μάλιστα ἐνίοτε παραλλάσσει.

Ἐνδεικτικά παραθέτουμε ὀκτασύλλαβους ἀνακρεόντειους στίχους μέ παροξυτονισμό ἀπό τόν *«Ὕμνον πρός Θεόν»*:

«Σέ τόν ἄφθιτον μονάρχην,
δός ἀνυμνεῖν, δός ἀείδειν·
Τόν ἄνακτα τόν δεσπότην',
δι' ὅν ὕμνος, δι' ὅν αἶνος
δι' ὅν ἀγγέλων χορεία,
δι' ὅν αἰῶνες ἄπαυστοι,
δι' ὅν ἥλιος προλάμπει
δι' ὅν ὁ δρόμος σελήνης,
δι' ὅν ἄστρων μέγα κάλλος,
δι' ὅν ἄνθρωπος ὁ σεμνός
ἔλαχε νοεῖν τό θεῖον,
λογικόν ζῶον ὑπάρχων»
(*PG* 37, 508-509).

Καί ὁ ἐπίλογος τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ ποιήματος *«Πρός τόν ἑαυτοῦ βίον»*, πού ἔγραψε σέ ἰαμβικό τρίμετρο γιά νά ἐκφράσει πλήν ἄλλων τήν ἀπογοήτευσή του γιά ὅ,τι συνέβη κατά τήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381) καί τήν ἀπό ἐκεῖ φυγή του:

«Πέρας λόγου· πάρειμι νεκρός ἔμπνοος.
Ἡττημένος (τοῦ θαύματος) στεφηφόρος,
ἔχων Θεόν τε καί φίλους τούς ἐνθέους
ἀντί θρόνου τε καί κενοῦ φρυάγματος.
Ὑβρίζετ', εὐθυμεῖτε, πάλλεσθ', ὦ σοφοί·
ᾠδήν τίθεσθε τάς ἐμάς δυσπραξίας
ἐν συλλόγοις τε καί πότοις καί βήμασι.
....
Χθές ἐνθρονισταί καί διῶκται σήμερον.
....
Ζητῶ τιν' οἰκεῖν ἐκ κακῶν ἐρημίαν,
οὗ μοι τό θεῖον νῷ μόνῳ ζητούμενον,
ἐλπίς τε κούφη τῶν ἄνω, γηροτρόφος.
Ἐκκλησίαις δέ τί δώσομεν; τό δάκρυον.
Εἰς τοῦτο γάρ με καί συνήγαγε Θεός,
πολλαῖς ἑλίσσων τήν ἐμήν ζωήν στροφαῖς.
Ἦ ποῖ προβήσετ'; Εἰπέ μοι, Θεοῦ Λόγε·
Εἰς τήν ἄσειστον εὔχομαι κατοικίαν,
ἔνθα Τριάς μου καί τό σύγκρατον σέλας,
ἧς νῦν ἀμυδραῖς ταῖς σκιαῖς ὑψούμεθα» (*PG* 37, 1163-1166).

ΒΙΟΣ

Ὁ Γρηγόριος γεννήθηκε περί τό 329/30 στήν Ναζιανζό. Ὁ πατέρας του, Γρηγόριος ἐπίσης, ἦταν ἐπίσκοπος τῆς πόλεως, πλούσιος γαιοκτήμονας καί ἴσως ἑβραϊκῆς καταγωγῆς, δεδομένου ὅτι ἀνῆκε γιά πολύ στήν ἰουδαιο-εἰδωλολατρική αἵρεση τῶν *Ὑψισταρίων*, τήν ὁποία ἐγκατέλειψε μέ τήν ἐπιμονή καί τίς προσευχές τῆς εὐσεβέστατης συζύγου του Νόννας. Ὁ υἱός

Γρηγόριος σπούδασε στήν Ναζιανζό, στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, ὅπου γνωρίστηκε μέ τόν Βασίλειο (341/343), στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, στήν 'Αλεξάνδρεια καί τέλος στήν 'Αθήνα (350/357), ὅπου δίδασκαν σπουδαῖοι ρητοροδιδάσκαλοι, ὅπως ὁ 'Ιμέριος καί ὁ Προαιρέσιος καί ὅπου στερέωσε τήν φιλία του μέ τόν Βασίλειο. Τό τελευταῖο ἔτος τῆς παραμονῆς του στήν 'Αθήνα (356/7) δίδαξε καί ὁ ἴδιος ρητορική (ἐγκυκλοπαιδική φιλοσοφία), ὅπως ἔκανε καί μόλις ἐπέστρεψε στήν Ναζιανζό, μέ τήν παράκληση φίλων του. Ἤδη ἀπό τό 358/9, ἐποχή πού δέχτηκε τό βάπτισμα, βρίσκεται σέ συχνή ἐπικοινωνία μέ τόν φίλο του Βασίλειο, τόν ὁποῖο ἀκολούθησε στό ἀσκητήριό του στόν Πόντο (κοντά στόν Ἶρι ποταμό), τέλος τοῦ 360. 'Εκεῖ συνασκήτεψαν καί συνεργάστηκαν γιά τήν τελική σύνταξη ἔργων, γιά τά ὁποῖα ὁ καθένας εἶχε ἤδη ἐργαστεῖ (ὁ Γρηγόριος γιά τήν «*Φιλοκαλία*»). Στό τέλος τοῦ 361 ἤ λίγο πρίν ἀπό τό Πάσχα τοῦ 362, ὑποκύπτοντας στίς πιέσεις τοῦ πατέρα του, χειροτονήθηκε πρεσβύτερος. Μετά ἀπό σύντομη φυγή στό ἀσκητήριο τοῦ Βασιλείου ἐπανῆλθε καί βοηθοῦσε τόν γέροντα πατέρα του στό ποιμαντικό ἔργο, ἐγκαινιάζοντας καί τήν θεολογική του προσφορά.

Περί τό τέλος τοῦ 363 καί τίς ἀρχές τοῦ 364 ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας προσκάλεσε στήν Καισάρεια ὡς βοηθό του τόν Γρηγόριο, ὁ ὁποῖος ἀντιπρότεινε γιά τήν θέση τόν Βασίλειο, πού τελικά δέχτηκε. Τό 368/9 δοκιμάστηκε πολύ ἀπό τόν θάνατο τῶν ἀδελφῶν του, Καισαρίου, ἀνώτερου αὐλικοῦ ὑπαλλήλου, καί Γοργονίας. Τό 370 βοήθησε ἀθέλητα καί ἔμμεσα τόν Βασίλειο νά ἐκλεγεῖ μητροπολίτης Καισαρείας. Στίς ἐπανειλημμένες προσκλήσεις τοῦ τελευταίου, πού μάλιστα τοῦ ἀνέθετε τήν εὐθύνη τῆς κατηχήσεως καί τῆς καταπολεμήσεως τῶν ἀρειανῶν, ἀπαντοῦσε ἀρνητικά, διότι προτιμοῦσε τήν ἡσυχία καί διότι εἶχε τήν εὐθύνη τῆς ἐπισκοπῆς Ναζιανζοῦ (ὁ ἐπίσκοπος πατέρας του ἦταν πλέον ὑπέργηρος καί κοιμήθηκε τό 374, λίγο πρίν ἀπό τήν σύζυγό του Νόννα).

Τό 372 ὁ Βασίλειος, προκειμένου νά ἐνισχύσει τήν ἐπιρροή του στήν Καππαδοκία, χειροτόνησε ἄκοντα τόν Γρηγόριο ἐπίσκοπο γιά τήν ἄσημη κωμόπολη Σάσιμα. 'Αντί ὅμως νά μεταβεῖ ἐκεῖ, κατέφυγε σέ ὀρεινό μέρος καί γύρισε μόνο ὅταν ὁ πατέρας του ὑποσχέθηκε ὅτι δέν θά τόν πιέσει νά πάει στά Σάσιμα, τά ὁποῖα καί ἁπλῶς ἐπισκέφτηκε. Γιά τήν πρωτοβουλία αὐτή τοῦ Βασιλείου ὁ Γρηγόριος θά παραπονεῖται σέ ὅλη του τήν ζωή, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι οἱ δύο ἄνδρες δέν συνεργάζονταν ἤ ὅτι ἔπαυσαν νά συνδέονται μέ φιλία. 'Αντίθετα, ὁ Γρηγόριος ἐπισκεπτόταν τόν Βασίλειο, συζητοῦσε μαζί του κρίσιμα ἐκκλησιαστικοθεολογικά θέματα, ὅπως τό περί τῆς θεότητας τοῦ ἁγ. Πνεύματος, καί κήρυττε στήν Καισάρεια.

Μετά τόν θάνατο τοῦ πατέρα του (374) ἐπωμίστηκε προσωρινά ὅλη τήν εὐθύνη τῆς ἐπισκοπῆς. Ὅταν ὅμως διαπίστωσε ὅτι ἐπίτηδες οἱ συμπολίτες του δέν φρόντιζαν νά ἐκλεγεῖ νέος ἐπίσκοπος (γιά νά κρατήσουν ἐκεῖ τόν ἴδιο τόν Γρηγόριο), ἔφυγε γιά τήν Σελεύκεια ('Ισαυρία) κι ἐγκαταστάθηκε γιά τέσσερα περίπου χρόνια στόν ἐκεῖ ναό τῆς ἁγίας Θέκλας, πραγματοποιώντας τό παλαιό του ὄνειρο γιά μοναστική ζωή, νηπτικό βίο, ἡσυχία καί θεωρία. Στό τέλος τοῦ 378 ἀρρώστησε τόσο, πού δέν μπόρεσε νά ταξιδέψει στήν Καισάρεια, ὅπου ὁ Βασίλειος κοιμήθηκε καί κηδεύτηκε τήν 1.1.379. Τό γε-

γονός συγκλόνισε τήν εὐαίσθητη ψυχή του. Τέλος τοῦ 378 ὑπέκυψε στίς παρακλήσεις ὀρθοδόξων τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί μετέβη ἐκεῖ, ὅπου οἱ ναοί ὅλοι ἀνῆκαν στούς ἀρειανούς, πού κυριαρχοῦσαν ἀπόλυτα. Μέ κέντρο τόν ναΐσκο τῆς 'Αναστάσεως (ἤ 'Αναστασίας) κατήχησε, δίδαξε, ἐξεφώνησε τούς περίφημους *Θεολογικούς Λόγους*, στήριξε τούς ὀρθοδόξους καί μέ τόν θεόπνευστο λόγο του ἀνέστησε τήν ὀρθοδοξία στήν Κωνσταντινούπολη. Ἡ θεολογική του διδασκαλία εἶχε τόση ἀπήχηση, ὥστε νά ἔρχονται νά τόν ἀκούσουν πεπαιδευμένοι θεολόγοι ἀκόμα καί ἀπό μακρινές περιοχές τῆς αὐτοκρατορίας (Ἱερώνυμος, Εὐάγριος Ποντικός κ.ἄ.). Οἱ ἀρειανοί ἀντέδρασαν βίαια. Τοῦ ἐπιτέθηκαν βάναυσα καί δέν δίστασαν νά ἐπιχειρήσουν τήν δολοφονία του. Εὐτυχῶς ὁ δολοφόνος, μόλις βρέθηκε μπροστά στόν ἀσκητή καί θεολόγο ἐπίσκοπο, μετανόησε. Μεγαλύτερη ὀδύνη τοῦ προξένησε ὁ κυνικός φιλόσοφος Μάξιμος, τόν ὁποῖο προστάτεψε καί ὁ ὁποῖος μέ τήν βοήθεια τοῦ Πέτρου 'Αλεξανδρείας πέτυχε νά γίνει ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, παραγκωνίζοντας τόν Γρηγόριο. 'Απογοητευμένος ὁ Γρηγόριος ἀποφάσισε νά φύγει, ἀλλά οἱ παρακλήσεις τῶν ὀρθοδόξων τόν ἔπεισαν νά μείνει γιά νά στερεώσει τό μέγα ἔργο του. Στίς 27 Νοεμβρίου τοῦ 380 ὁ φιλορθόδοξος νέος αὐτοκράτορας Θεοδόσιος τοῦ παρέδωσε τόν ναό τῶν ἁγίων 'Αποστόλων, ἀφοῦ διέταξε τόν ἀρειανόφιλο ἐπίσκοπο τῆς Κωνσταντινουπόλεως Δημόφιλο νά ἐγκαταλείψει τήν πόλη.

Ἡ Β' Οἰκουμενική Σύνοδος, πού συνῆλθε τόν Μάιο τοῦ 381, τοῦ ἐπιφύλαξε τιμές ἀλλά καί πικρίες. Οἱ συνοδικοί μέ ἐπικεφαλῆς τόν ὁμολογητή Μελέτιο 'Αντιοχείας ἀναγνώρισαν τόν Γρηγόριο ὡς ἀρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως. Μέ τόν ἐπισυμβάντα θάνατο τοῦ Μελετίου ἀνατέθηκε ἡ προεδρία τῆς Συνόδου στόν Γρηγόριο πού ἀφελῶς πρότεινε τόν Παυλῖνο ὡς κανονικό διάδοχο τοῦ Μελετίου. Ἡ πρόταση δυσαρέστησε πολύ τούς ἀνατολικούς ἐπισκόπους. 'Αλλά καί οἱ ἐπίσκοποι Μακεδονίας καί Αἰγύπτου, πού κλήθηκαν κι ἔφτασαν καθυστερημένα, ἀμφισβήτησαν τήν κανονικότητα τοῦ Γρηγορίου ὡς ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, μέ τήν πρόφαση ὅτι εἶχε μετατεθεῖ ἀπό τά Σάσιμα. Βέβαια, ὁ 15ος *κανόνας* τῆς Νίκαιας ἀπαγόρευε τήν μετάθεση, ἀλλά ὁ Γρηγόριος δέν ἀνέλαβε ποτέ τήν διαποίμανση τῆς ἐπισκοπῆς Σασίμων. Ἡ δυσκολία μποροῦσε νά ξεπεραστεῖ, ἀλλά ἡ εὐαισθησία τοῦ Γρηγορίου εἶχε τρωθεῖ. Γι' αὐτό στά μέσα 'Ιουνίου παραιτήθηκε, ἀφοῦ ἐκφώνησε τόν συγκλονιστικό *Συντακτήριο Λόγο* του ἐνώπιον τῶν ἐπισκόπων. Ἔφυγε ἀμέσως γιά τήν πατρίδα κι ἐγκαταστάθηκε στήν 'Αριανζό. Φρόντισε τήν ὑγεία του, ἦρθε στήν Ναζιανζό, βοήθησε γιά λίγο τήν 'Εκκλησία της, καταπολέμησε (382) τούς ἀπολιναριστές τῆς περιοχῆς, ἔσωσε τήν πόλη ἀπό τήν καταστροφική ὀργή τοῦ ἐπάρχου 'Ολυμπίου, συνέβαλε στήν τοποθέτηση (383) ὡς ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ τοῦ ἀνεψιοῦ του Εὐλαλίου καί ἀποσύρθηκε ὁριστικά στήν 'Αριανζό. 'Εκεῖ ἔζησε μέ ἄσκηση καί συγγραφή (ποιημάτων) τά τελευταῖα χρόνια του. Κοιμήθηκε τό 390 (ὄχι τό 389). Ἡ 'Εκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 25 'Ιανουαρίου (καί στίς 30, μέ τόν Μ. Βασίλειο καί τόν ἱερό Χρυσόστομο).

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος ἦταν συγγραφέας μεγάλης δυνάμεως καί ἀπαράμιλλου κάλλους. Εἶχε βαθιά αἴσθηση τοῦ ἀττικοῦ λόγου καί χρησιμοποίησε ἀριστοτεχνικά τήν ἀσιανική ρητορεία. Τά ποικίλα καί κάποτε πληθωρικά σχήματα (ὑπερβατά, ἐλλειπτικά, μεταφορές, ἀποστροφές) μέ τίς εἰκόνες καί τίς λεπτές γλωσσικές ἀποχρώσεις ἀνέδειξαν τά κείμενά του σαγηνευτικό ἀνάγνωσμα τῶν μεταγενεστέρων. Καί αὐτό παρά τήν νοηματική τους βαθύτητα καί τήν ὄχι σπάνια σκοτεινότητά τους, πού ὀφείλεται κυρίως στόν μεγάλο φορτισμό μέ προσωπικές ἐμπειρίες, τίς ὁποῖες ἐπιχειροῦσε νά ἐνδύσει μέ λόγο. Ἡ ρητορικότητα τοῦ λόγου ἀποβαίνει ποιητικότητα τόσο συχνά, ὥστε μεταγενέστεροι ποιητές *Κανόνων* νά παρουσιάσουν αὐτούσια ἤ μέ προσαρμογές ὁλόκληρα κείμενά του ὡς ὕμνους ἐκκλησιαστικούς (βλ. ἀββᾶ Δωρόθεο, Ἰωάννη Δαμασκηνό, Κοσμᾶ Μαϊουμᾶ, Νικηφόρο Βλεμμύδη κ.ἄ.).

Τά κείμενά του διακρίνονται σέ Ἐπιστολές, Λόγους καί Ἔπη (δηλαδή προσῳδιακά ποιήματα). Οἱ Ἐπιστολές του εἶναι περιστασιακές καί πολύ προσωπικές. Λίγες μόνο ἀπό αὐτές ἔχουν θεολογικό ἐνδιαφέρον, ἐνῶ σχεδόν ὅλες ἀποδεικνύουν τήν ρητορική του δεινότητα. Οἱ Λόγοι εἶναι τό ὕψιστο δημιούργημά του, γλωσσικά καί θεολογικά. Γράφηκαν μέ σκοπό πολεμικοαπολογητικό, πρός ἐγκωμιασμό προσώπων, μέ τήν εὐκαιρία ἐκκλησιαστικῶν ἑορτῶν καί πρός ἐπίλυση θεολογικῶν προβλημάτων. Ἔχουμε λοιπόν *Λόγους* ἀπολογητικούς, ἐγκωμιαστικούς, ἑόρτιους καί δογματικούς. Φυσικά ἡ διάκριση εἶναι συμβατική, ὅπως εἶναι συμβατικός καί ὁ χαρακτηρισμός ὡς Λόγων τῶν Λόγων Β' *(Ἀπολογητικός τῆς εἰς τόν Πόντον φυγῆς)*, Γ'-Δ' *(Κατά Ἰουλιανοῦ στηλιτευτικοί)* καί ΛΓ' *(Πρός ἀρειανούς)*, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν διατριβές ἤ πραγματεῖες, γραμμένες μετά ἀπό σύντομη προφορική ὁμιλία. Ὡς πραγματεία ἐπίσης θέλησε ὁ Γρηγόριος νά παρουσιάσει, ἐκδίδοντάς τους, τούς πέντε θεολογικούς Λόγους (ΚΖ'-ΛΑ'), τούς ὁποίους βελτίωσε λίγο ἤ πολύ μετά τήν ἐκφώνησή τους.

Ἡ ἄποψη τῶν πολλῶν πατρολόγων ὅτι ὁ Γρηγόριος ἄρχισε νά γράφει ποίηση ἀπό τό 381 καί μετά εἶναι ἐσφαλμένη, διότι ὄχι μόνο ἔγραψε στίχους στήν δεκαετία τοῦ 370, ἀλλά καί στόν πρῶτο *Λόγο* του, χρονολογημένον στό ἔτος 362 καί ἀφιερωμένον στό ἅγιο Πάσχα, ἀρχίζει μέ τρόπο σαφῶς ποιητικό. Ἡ ἀρχή μάλιστα τοῦ Λόγου αὐτοῦ καί ἡ ἀρχή τοῦ Λόγου ΛΗ' *«Εἰς τά Θεοφάνεια»* χρησιμοποιήθηκαν, ὅπως εἴδαμε, σχεδόν κατά λέξη ἀπό τόν Ἰωάννη Δαμασκηνό καί τόν Κοσμᾶ Μαϊουμᾶ στούς περίφημους *Κανόνες* τους τῆς Ἀναστάσεως καί τῶν Χριστουγέννων.

Ἐπιστολές

Τήν συγγραφική του δραστηριότητα ὁ Γρηγόριος ἄρχισε μέ ἐπιστολές περί τό τέλος τοῦ 358 ἤ ἀρχές τοῦ 359 (βλ. μελέτη μας στήν *Θεολογία* 50 [1979] 293 ἑξ.) καί ὄχι τό 361 (ὅπως νομίζει ὁ P. Gallay, S. Grégoire de Naz.: Lettres, I, Paris 1964, σ. 1). Ἀπό τίς *Ἐπιστολές* του διασώθηκαν 246. Οἱ 241 καί 243 τῆς συλλογῆς θεωροῦνται νόθες, ἐνῶ οἱ 57, 65, 66, 245, 246, 247, 248

περιλαμβάνονται κακῶς καί στήν συλλογή *Ἐπιστολῶν* τοῦ Βασιλείου. Ἐσφαλμένα ἐπίσης περιλαμβάνεται ἡ 149 στήν ἀντίστοιχη συλλογή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης μέ ἀριθμό 1.

PG 37, 21-388. *ΒΕΠ* 60. P. GALLAY, Gregor von Nazianz. Briefe (*GCS* 53), Berlin 1969. P. GALLAY - M. JOURSON: *SCh* 208 (*Ἐπιστ.* 101, 102, 202). G. MERCATI, εἰς *Studi e Testi* 11 (1903) 53-56. Π. ΣΤΑΜΟΥ, Γρ. Θεολ... παραινέσεις πρός Ὀλυμπιάδα, Ἀθήνα 1960.

Λόγοι

1. *Εἰς τό Πάσχα καί εἰς τήν βραδυτῆτα.* Ἐκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 362 στήν Ναζιανζό. Δικαιολογεῖ καί τήν μετά τήν χειροτονία του φυγή στό ἀσκητήριο τοῦ Πόντου.

2. *Ἀπολογητικός τῆς εἰς Πόντον φυγῆς.* Ἐκφωνήθηκε λίγο μετά τόν προηγούμενο γιά νά δικαιολογήσει πάλι τήν φυγή του καί νά ἀναλύσει τό ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης. Ἐπεξεργάστηκε τό κείμενό του πρίν τό κυκλοφορήσει.

3. *Πρός τούς καλέσαντας καί μή ἀπαντήσαντας.* Τῆς ἴδιας ἐποχῆς, μετά τούς προηγούμενους.

4-5. *Κατά Ἰουλιανοῦ βασιλέως στηλιτευτικός Α΄ καί Β΄* Τέλος τοῦ 364. Καταδεικνύει τήν ματαιότητα τῆς προσπάθειας τοῦ Ἰουλιανοῦ καί ὑπογραμμίζει τό μεγαλεῖο τῆς ζωῆς τῆς νέας πραγματικότητας, τῆς Ἐκκλησίας.

6. *Εἰρηνικός Α΄ ἐπί τῇ ἑνώσει τῶν μοναζόντων.* Ἐκφωνήθηκε τό 364, ὅταν ὁ πατέρας του Γρηγόριος ὁμολόγησε δημοσία, ὅπως ἀπαιτοῦσαν οἱ μοναχοί τῆς περιοχῆς, τήν ὀρθόδοξη πίστη καί ἀναγνώρισε τό λάθος του νά ὑπογράψει (361) ἡμιαρειανικό *Σύμβολο* (τῶν ὁμοιουσιανῶν).

7. *Εἰς Καισάριον ἐπιτάφιος.* Μετά τόν θάνατο τοῦ ἀδελφοῦ του Καισαρίου, τέλος 368 ἤ ἀρχές 369.

8. *Εἰς Γοργονίαν ἐπιτάφιος.* Περί τό 370, λίγο μετά τόν θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Γοργονίας.

9. *Ἀπολογητικός εἰς τόν ἑαυτοῦ πατέρα Γρηγόριον.* Πρό τοῦ Πάσχα τοῦ 372 καί ἀμέσως μετά τήν χειροτονία του.

10. *Εἰς ἑαυτόν... μετά τήν ἐπάνοδον ἐκ τῆς φυγῆς.* Πρό τοῦ Πάσχα τοῦ 372 καί λίγο πρό τῆς χειροτονίας του σέ ἐπίσκοπο.

11. *Εἰς Γρηγόριον Νύσσης... ἐπιστάντα.* Λίγες ἡμέρες μετά τήν χειροτονία του.

12. *Εἰς τόν πατέρα ἑαυτοῦ.* Πρός τό τέλος τοῦ 372, ὅταν ὁ πατέρας του τοῦ ἀνέθεσε τήν διαποίμανση τῆς Ναζιανζοῦ.

13. *Εἰς τήν χειροτονίαν Δοαρῶν.* Ὅταν τό 372 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Δοαρῶν ὁ Εὐλάλιος.

14. *Περί φιλοπτωχείας.* Ἐκφωνήθηκε περί τό 368.

15. *Εἰς τούς Μακκαβαίους.* Ἐκφωνήθηκε τό 362 ἤ τό 363.

16. *Εἰς τόν πατέρα σιωπῶντα διά τήν πληγήν τῆς χαλάζης.* Μετά τό Πάσχα τοῦ 372.

17. *Πρός τούς πολιτευομένους Ναζιανζοῦ.* Τό 373 ἤ ἀρχές τοῦ 374.

18. *Ἐπιτάφιος εἰς τόν πατέρα.* Ἄνοιξη τοῦ 374.

19. *Εἰς τόν ἐξισωτήν Ἰουλιανόν.* Μετά τά Χριστούγεννα τοῦ 374, μέ τήν εὐκαιρία τῆς ἐλεύσεως, γιά τήν κατανομή τῶν φόρων στήν Ναζιανζό, τοῦ Ἰουλιανοῦ, παλαιοῦ συμμαθητῆ του.
20. *Περί θεολογίας καί καταστάσεως ἐπισκόπων.* Ἀμέσως μετά τούς λόγους 27-30.
21. *Εἰς Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας.* Στίς 2 Μαΐου τοῦ 379.
22. *Εἰρηνικός Β'... ἐπί τῇ γενομένῃ τῷ λαῷ φιλονεικίᾳ.* Ἐκφωνήθηκε κατά τόν πρῶτο καιρό τῆς ἀφίξεως τοῦ Γρηγορίου στήν Κωνσταντινούπολη (ἀρχές 379).
23. *Εἰρηνικός Β'.* Ἄνοιξη - Ἰούλιος τοῦ 380.
24. *Εἰς τόν ἅγ. ἱερομάρτυρα Κυπριανόν.* Φθινόπωρο τοῦ 379.
25. *Εἰς Ἥρωνα (=Μάξιμον), τόν φιλόσοφον.* Τό 379 ἤ 380.
26. *Εἰς ἑαυτόν, εἰς τόν λαόν καί εἰς τούς ποιμένας.* Σύντομα μετά τόν προηγούμενο (23).
27. *Θεολογικός Α'. Κατά Εὐνομιανῶν.* Καλοκαίρι ἤ φθινόπωρο τοῦ 380.
28. *Θεολογικός Β'. Περί θεολογίας.* Τήν ἴδια ἐποχή.
29. *Θεολογικός Γ'. Περί Υἱοῦ.* Τήν ἴδια ἐποχή.
30. *Θεολογικός Δ'. Περί Υἱοῦ.* Τήν ἴδια ἐποχή.
31. *Θεολογικός Ε'. Περί ἁγ. Πνεύματος.* Τήν ἴδια ἐποχή (ἤ τήν Πεντηκοστή τοῦ ἴδιου ἔτους).
32. *Περί τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας.* Τήν ἴδια ἐποχή.
33. *Πρός Ἀρειανούς.* Πάσχα τοῦ 379 - Φεβρουάριος τοῦ 380.
34. *Πρός τούς ἐξ Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας.* Ἰούνιος τοῦ 380.
36. *Πρός τούς λέγοντας ἐπιθυμεῖν αὐτόν τῆς καθέδρας Κωνσταντινουπόλεως.* Λίγο μετά τήν 27η Νοεμβρίου τοῦ 380.
37. *Εἰς τό Ματθ. ιθ' 1.* Μεταξύ τέλους τοῦ 380 καί 10.1.381.
38. *Εἰς τά Θεοφάνεια, ἤτουν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος.* Χριστούγεννα τοῦ 380.
39. *Εἰς τά ἅγια Φῶτα.* Θεοφάνεια 6.1.381.
40. *Εἰς τό ἅγιον Βάπτισμα.* Ἀμέσως μετά τόν προηγούμενο.
41. *Εἰς τήν Πεντηκοστήν.* Τήν Πεντηκοστή τοῦ 379.
42. *Συντακτήριος.* Ὅταν ἐγκατέλειψε τήν ἀρχιεπισκοπή Κωνσταντινουπόλεως καί τήν προεδρία τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (μέσα Ἰουνίου 381).
43. *Εἰς τόν Μ. Βασίλειον ἐπιτάφιος.* Στήν Καισάρεια, τήν 1.1.382.
44. *Εἰς τήν Καινήν Κυριακήν.* Τό 383 (στίς 16 Ἀπριλίου).
45. *Εἰς τό ἅγιον Πάσχα.* 9 Ἀπριλίου τοῦ 383.

Ὁ *Λόγος 35 (Εἰς τούς μάρτυρας καί κατά ἀρειανῶν)* θεωρεῖται νόθος, ἀλλά ὁ M. Masson ἐπιμένει στήν γνησιότητά του.

Γιά τήν χρονολόγηση τῶν *Λόγων* χρησιμοποιήσαμε κυρίως τίς μελέτες τῶν: T. Sinko, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, I, Cracovia 1917, σσ. 1-147· P. Gallay, La vie de S. Grégoire de Nazianze, Paris - Lyon 1943· J. Szymusiak, Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Naz.: *VC* 20 (1966) 183-189· J. Mossay - G. Lafontaine: *SCh* 270 (Λόγοι 20-23)· J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens, Paris 1968, σσ. 96-253· J. Mossay, Gr. von Naz. in Konstantinopel (379-381): *Byzantion* 47 (1977) 223-238.

PG 35-36. *ΒΕΠ* 58-60. *ΕΠΕ* 18, 23, 25, 27, 48. *ΓΘΑ* 1. A. J. MASSON, The Five Theological Orations..., Cambridge 1899. J. BERBEL, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Λόγοι Θεολογικοί, Düsseldorf 1963 (κείμενο καί γερμανική μετάφραση). Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, Γρ. Θεολ. Ἐπιτάφιος εἰς τόν Μ. Βασίλειον, Ἀθήνα 1968. Θ. ΣΠΕΡΑΤΖΑ, Ὁ περί ἱερωσύνης Λόγος Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου..., Ἀθήνα 1968. J. BERNARDI: *SCh* 247 καί 309 (Λόγοι 1-3). J. MOSSAY - G. LAFONTAINE: *SCh* 270 (Λόγοι 20-23) καί 284 (Λόγοι 24-26). P. GALLAY: *SCh* 250 (Λόγοι 27-31). J. BERNARDI: *SCh* 309 (Λόγοι 4-5). C. MORESCHINI - P. GALLAY: 318 (Λόγοι 32-37).

Πολλοί *Λόγοι* τοῦ Γρηγορίου μεταφράστηκαν ἀπό τόν Ε' αἰώνα καί ἑξῆς στήν λατινική (Ρουφῖνος: 2, 6, 16, 17, 26, 27, 38, 39, 41), τήν συριακή (15), τήν κοπτική (21), τήν γεωργιανή (38), τήν σλαβική (13), τήν παλαιορωσσική (38, 40), τήν ἀρμενική (ἀνέκδ.) καί τήν ἀραβική (ἀνέκδ.), περί τῶν ὁποίων βλ. *CPG* II 179-181.

Σχόλια: Ἐπίσης ἕνεκα τῆς μεγάλης θεολογικῆς ἀξίας, ἀλλά καί τῆς λογοτεχνικῆς ὡραιότητας, πού παρουσιάζουν οἱ *Λόγοι*, ἔγιναν ἤδη ἀπό τόν ΣΤ' αἰώνα ἀντικείμενο σχολιασμοῦ συστηματικοῦ ἤ περιστασιακοῦ. Τά *Σχόλια* παραδίδονται ἄλλοτε ἐπώνυμα καί ἄλλοτε ἀνώνυμα. Οἱ κυριότεροι ἀπό τούς γνωστούς σχολιαστές εἶναι ὁ *ψευδο-Νόννος* (ΣΤ' αἰ.), ὁ *Δωρόθεος Γάζας* (ΣΤ' αἰ.), ὁ *Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής* (+662), ὁ *Καισαρείας Βασίλειος Β' ὁ Μικρός* (Ι' αἰ.), ὁ *Ἰωάννης Γεωμέτρης* (Ι' αἰ.), ὁ *Μιχαήλ Ψελλός* (ΙΑ' αἰ.), ὁ *Νικήτας Ἡρακλείας* (ΙΑ' αἰ.), ὁ *Ἠλίας Κρήτης* (ΙΒ' αἰ.), ὁ *Εὐθύμιος Ζιγαδηνός* (ΙΒ' αἰ.), ὁ *Γεώργιος Ἀκροπολίτης* (ΙΓ' αἰ.) καί ὁ *Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος* (ΙΔ' αἰ.). Μέρος τῶν *Σχολίων* παραμένει ἀνέκδοτο. Βλ. *CPG* II 181-187, καί F. LEFHERTZ, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten, Bonn 1958, σσ. 111-146. Στίχοι τοῦ Φιλῆ στούς 16 πρώτους Λόγους τοῦ Γρηγορίου βλ. εἰς *ΒΕΠ* 64, 369-373. Τά σχόλια τῶν ψευδο-Νόννου, Δωροθέου, Νικήτα Ἡρακλείας, Βασιλείου τοῦ Μικροῦ, Ἰωάννου Κυριώτη, Ἠλία Κρήτης καί Νικηφόρου Ξανθοπούλου κ.ἄ. ἐκδίδονται εἰς *ΒΕΠ* 63, 38-399. J. DECLERCQ: *Byzantion* 47 (1977) 92-112.

Ἔπη

Ὁ Γρηγόριος συνέταξε τουλάχιστον 396 ἐκτενή καί σύντομα ποιήματα σέ προσωδιακά μέτρα. Στήν ἔκδοση τῶν Βενεδικτίνων ἔγινε ἡ ἑξῆς πολύ συμβατική διαίρεσή τους:

α) *Ἔπη θεολογικά:* Αὐτά περιλαμβάνουν 38 *δογματικά* καί 40 *ἠθικά*. Τό *δογματικό* 29 (πρόκειται γιά τόν *Ὕμνον εἰς Θεόν:* «Ὦ πάντων ἐπέκεινα τί γάρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν») καί τά *ἠθικά* 18-21, 23, 32 καί 39-40 θεωροῦνται νόθα, ἐνῶ τά *δογματικά* 31-35, 37-38 καί τό *ἠθικό* 3 εἶναι ἀμφιβαλλόμενα.

β) *Ἔπη ἱστορικά:* Αὐτά περιλαμβάνουν 99 *εἰς ἑαυτόν*, 8 *εἰς ἑτέρους* (τό 8ο νόθο), 129 *ἐπιτάφια* (τό 129ο νόθο) καί 94 *ἐπιγράμματα* (τό 30ό νόθο). Τοῦ ἀποδόθηκαν καί δύο ἀκόμα *παραινετικά ποιήματα κατ' ἀλφάβητον*. Βλ. *CPG* II 3034-3041.

Δογματικά: *PG* 37, 397-522. Ἠθικά: *PG* 37, 521-968. Εἰς ἑαυτόν: *PG* 37, 969-1452. Εἰς ἑτέρους: *PG* 37, 1451-1600. Ἐπιτάφια: *PG* 38, 11-82. Ἐπιγράμματα: *PG* 38, 81-130. *ΒΕΠ* 61-62. *ΕΠΕ* 24, σσ. 248-381 (δογματικά). Μεμονωμένων ποιημάτων ἐκδόσεις: A. KNECHT, Gegen die Putzsucht der Frauen, Heidelberg 1973. C. JUNGCK, Gregor von Nazianz: *De vita sua*, Heidelberg 1974. P. WALTZ, Anthologia Palatina, I, Paris 1928 · VI, Paris 1944. H. BECKLY, Anthologia Graeca, I, Buch II, München 1957 (Ἐπιτάφια). H. M. WERHAHN, Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων, Wiesbaden 1953. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ:

SP 7 (1966) 339-347. Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ: *Ρωμανός ὁ Μελωδός* 1 (1932) 20. L. STERNBACH, Curae Menandreae: *Rozprawy* 17 (1892) 168-190. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ Μητρ. Ἀττικῆς, Ἡ ἱκεσία ἑνός ἁγίου. Ἀπό τά Ἔπη τοῦ Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1970 (ἐπιλογή κειμ. καί μετάφρ.). Δ. ΤΣΑΜΗ, Ἐπιτάφια ἐπιγράμματα... Εἰσαγωγή - κείμενον - μετάφρασις - σχόλια, Θεσσαλ. 1971 (στόν Μ. Βασίλειο καί σέ συγγενεῖς του). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Γρ. τοῦ Θεολόγου. Ἐπιτάφια ἐπιγράμματα εἰς τούς γονεῖς του: *ΕΕΘΣΠΘ* 20 (1975) 49-83. J. T. CUMMINGS, De vita sua, Princeton 1966. Β. ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗ, Γρηγ. Θεολόγου ἐπιτάφια ἐπιγράμματα: *ΕΕΘΣΠΘ* 26 (1981) 398-443. R. PALLA, Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia/Ib, Graz 1985.

Σχόλια: Ἡ θεολογική, ἱστορική, γλωσσική καί αὐτοβιογραφική σημασία τῶν προσωδιακῶν ποιημάτων τοῦ Γρηγορίου ὁδήγησε στήν σύνταξη *Σχολίων* σ' αὐτά ἀπό ἄγνωστους καί γνωστούς συγγραφεῖς, οἱ σπουδαιότεροι τῶν ὁποίων εἶναι οἱ ἑξῆς: Μάξιμος Ὁμολογητής (+662), Κοσμᾶς Μελωδός (+751/2), Νικήτας Δαβίδ (περί τό 900), Εὐθύμιος Ζιγαδηνός (ΙΒ' αἰ.), Νικόλαος Δοξαπατρῆς (ΙΒ' αἰ.), Ἰωάννης Ζωναρᾶς (ΙΒ' αἰ.) καί Θεόδωρος Βαλσαμών (ΙΒ' αἰ.). Πρίν ἀπό τόν Ι' αἰ. μάλιστα συντάχτηκε καί *γλωσσάριον*, λεξιλόγιο - λεξικό, τῶν ποιημάτων. Βλ. F. LEFHERTZ, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten, Bonn 1958, σσ. 151-198.

Τά *Σχόλια* τῶν Κοσμᾶ καί Νικήτα Δαβίδ ἐκδίδονται στήν *PG* 38, 341-843 καί *ΒΕΠ* 64.

Διαθήκη. Σύντομο κείμενο διαθήκης, πού ὁ Γρηγόριος ἔγραψε στίς 31 Μαΐου τοῦ 381 γιά νά διαθέσει τήν πατρική του περιουσία.

PG 37, 389-396. *ΒΕΠ* 60,349-352. Βλ. καί F. MARTROYE: *Memoires de la société nationale des antiquaires de France* 76 (1924) 219-263.

Ἀποσπάσματα. Στίς *Σειρές* ὑπάρχουν ἑρμηνευτικά ἀποσπάσματα σέ χωρία *Π* καί *ΚΔ* πού ἀποδίδονται στόν Γρηγόριο.

Βλ. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois *(Studi e Testi* 201), Città del Vaticano 1959, σσ. 125 ἑξ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Studi e Testi* 264, Città del Vaticano 1970, σ. 319. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Dictionnaire de la Bible*, 1, στῆλες 1145, 1151, 1162, 1171, 1179, 1188, 1200, 1207, 1219.

Φιλοκαλία. Ἀνθολόγιο κειμένων τοῦ Ὠριγένη, πού ὁ Γρηγόριος εἶχε καταρτίσει μεταξύ 357 καί 360 καί πού τό 361 τό ἔθεσε στήν κρίση τοῦ Βασιλείου.

J. A. ROBINSON, The philocalia of Origen, Cambridge 1953. E. JUNOD: *SCh* 226. H. CROUZEL - M. SIMONETTI: *SCh* 268. M. HARLE: *SCh* 302. Γιά τήν χρονολόγηση βλ. ΣΤΥΛ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Μέγας Βασίλειος. Βίος καί θεολογία, Ἀθήνα 1981, σσ. 147-152.

Ἀμφιβαλλόμενα

Ὡς ἔργα τοῦ Γρηγορίου διασώθηκαν:

Χριστός Πάσχων. Πολυσυζητημένο δραματικό ἔργο σέ προσωδιακά μέτρα, ἀπό 2602 στίχους. Παρ' ὅλες τίς προσπάθειες οἱ δυσκολίες ἀποδόσεώς του στόν Γρηγόριο εἶναι ἀνυπέρβλητες. *PG* 38, 133-338. *SCh* 149. *ΕΠΕ* 24. *ΒΕΠ* 62, 31-410. F. Trisoglio, La passione di Cristo, Roma 1979.

Ἐγκώμιον εἰς τόν Σταυρόν, ἀρμενικά: *Bazmavep* 91 (1933) 444-448.
Ὁμιλία εἰς Ρωμ. δ' 15, κοπτικά: W. E. Crum, Theological Texts from Coptic Papyri, Oxford 1913, σσ. 36-53.
Ἐπιστολή, ἀνέκδοτη στά συριακά.
Παραινετικόν (ποίημα) Α καί Β κατ' ἀλφάβητον. Βλ. F. Lefhertz, μν. ἔργ., σσ. 77-78.

Νόθα

Τό γενικό κῦρος τοῦ Γρηγορίου ἔγινε αἰτία νά τοῦ ἀποδοθεῖ μέγας ἀριθμός μεταγενέστερων ἔργων: *Σημασία εἰς τόν Ἰεζεκιήλ, Περί ὀρθοδόξου πίστεως κατά ἀρειανῶν, Πρός τούς ἀστρονόμους* (ἀπόσπασμα).

Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι κατασκευάστηκε μακρά σειρά ἔργων τοῦ τύπου τῶν ἐρωταποκρίσεων (ἤ τοῦ διαλόγου) πού προσγράφηκαν στόν Γρηγόριο: 1) *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου περί τῆς θείας οἰκονομίας καί ἀκαταλήπτου... ἐρωτήσεις παρά τινων... καί παρ' αὐτοῦ ἀποκρίσεις*. 2) *Ἐρωταποκρίσεις τῶν δύο μεγάλων ἀρχιερέων ἤγουν Βασιλείου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*. 3) *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου κατά πεῦσιν καί ἀπόκρισιν ἀπορίαι καί λύσεις*. 4) *Διάλογος Βασιλείου καί Γρηγορίου περί τῆς ἀοράτου θείας οὐσίας*. 5) *Ἐρωτήματα διάφορα... περί ἱερέων καί τῆς Ἐκκλησίας*. 6) *Ἐρωτήσεις διάφοροι περί τῆς ἀκραιφνοῦς ἡμῶν πίστεως*. 7) *Ἐρωτοαποκρίσεις... πάνυ ὠφέλιμοι*. 8) *Ἀπορίαι καί λύσεις... περί Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ*. 9) *Ἐρωτήσεις... καί ἀποκρίσεις...* 10) *Ἑρμηνεία ... εὐαγγελικῶν διδαγμάτων πρός ἐρωτήσεις...* 11) *Διάλεξις...Ἐρωτήσεις καί λύσεις*. 12) *Ἐρωταποκρίσεις μεταξύ Γρηγορίου καί Μ. Ἀθανασίου*. 13) *Ἐρωταποκρίσεις μεταξύ Γρηγορίου καί Βασιλείου*. 14) *Ἐρωτήσεις πρός Βασίλειον*. 15) *Ἐρώτησις Βασιλείου καί ἀπάντησις Γρηγορίου*. 16) *Ἐρώτησις Γρηγορίου περί ἀγγέλων καί ἀπάντησις τοῦ Κυρίου*. 17) *Ἀθανασίου καί Γρηγορίου περί Πατρός, Υἱοῦ καί Τριάδος*.

Ἐκτός ἀπό τήν πλούσια ὁμάδα τῶν ἐρωταποκρίσεων ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν Γρηγόριο καί τά ἑξῆς πεζά, λειτουργικά καί πρακτικά ἔργα: 1) *Σύνοψις ἀκριβεστάτη τῆς... πίστεως*. 2) *Περί τῶν συνόδων, ποίας δεῖ ὁμολογεῖν ὡς οἰκουμενικάς*. 3) *Συνοπτικόν σύνταγμα φιλοσοφίας*. 4) *Ὀνειροκριτικόν*. 5) *Ἐξορκισμοί*. 6) *Περί ταπεινοφροσύνης*. 7) *Εὐχαί διάφοροι*. 8) *Δικαιολόγος τῆς γῆς καί τῆς θαλάσσης*. 9) *Περί ζωῆς αἰωνίου*. 10) *Στίχοι τούς ὁποίους λέγεται ὅτι ὁ Γρηγόριος ἤκουσε παρά τοῦ Χριστοῦ*. 11) *Περί τοῦ ἑβδόμου κόσμου ἐργίδιον*. 12) *Περί δεκατεσσάρων φώτων*. 13) *Παραλογισμός Εὐνομίου. Τοῦ Θεολόγου ἐπίλυσις διά συλλογισμοῦ*. 14) *Λειτουργία* ἀλεξανδρινοῦ τύπου, πού σώζεται στήν ἑλληνική, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν συριακή καί τήν αἰθιοπική. 15) *Στίχοι κατ' ἀλφάβητον*. Τρεῖς σειρές σέ διαφορετικά χειρόγραφα. 16) *Ὁμιλία περί τῶν θαυμάτων τοῦ προφήτου Ἠλιοῦ* (στήν συριακή). 17) *Ἐγκώμιον εἰς τόν ἀρχάγγελον Μιχαήλ* (στήν κοπτική). 18) Καί *διάφορα* ἄλλα κείμενα. Ὅλα τά νόθα ἔργα πλήν τοῦ «*Χριστός Πάσχων*» εἶναι σύντομα, πολύ μεταγενέστερα καί ἀνέκδοτα ἐν μέρει. Γιά τήν παράδοση καί τίς ἐκδόσεις τῶν ἀνωτέρω κειμένων βλ.: Th. Sinko, De traditione orationum Gregorii Naz., pars II: De traditione

indirecta, Cracoviae 1923. W. E. Crum, Theological Texts from Coptic Papyri, Oxford 1913, σσ. 36-53. J. Sajdak, Historia critica scoliastarum et commentarorum Gr. Naz., I, Cracoviae 1914, σσ. 225-248. N. Krasnoselcev, Addenda ad editionem A. Vasiljev...: *Letopis... Vizantijsk otdelenie* 7, Odessa 1899, σσ. 118 ἑξ. F. Lefhertz, Studien zu Gr. von Naz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten, Bonn 1958. *CPG* II 199-209.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστορικοφιλολογικά:

F. TRISOGLIO, San Gr. di Nanzianzeno in un quarantennio di studi (1925-1965), Torino 1974. A. N. ΜΑΛΙΝ, Οἱ ἐπιτάφιοι λόγοι Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, Ἀθήνα 1929. S. GIÉT, Sasimes, une méprise de s. Basile, Paris 1941. P. GALLAY, La vie de s. Gr. de Nazianze, Lyon 1943. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνιῶν, Τό δρᾶμα «Χριστός Πάσχων»: *Ὀρθοδοξία* 20 (1945) 177-184. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Ὁποῖος ἐμφανίζεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς του Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Ἀθήνα 1946. Κ. ΜΠΟΝΗ, Γρ. ὁ Θεολ., πατρολογική καί γενεαλογική μελέτη, Ἀθήνα 1953. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Νικήτα Ἡρακλείας, ἑρμηνεία εἰς Λόγους τοῦ Γρ. Ναζιανζ.: *Θεολογία* 21 (1950) 354-384. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνιῶν, Ἔπη Γρηγορίου: *Ὀρθοδοξία* 27 (1952) 213-223· 28 (1953) 114-121. Βλ. καί 27 (1952) 127-139. P. GALLAY, Les manuscrits des Lettres de S. G. de N., Paris 1957. M. -M. HAUSER-MEURY, Prosopographie zu den Schriften Gr. v. N., Bonn 1960. P. DEVOS, Les deux Cyprien de Gr. de N.: *SP* 4 (1961) 363-372. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, S. Gr. de N. et Hellade de Césarée: *AB* 79 (1961) 91-101 καί 346-360 (περί τοῦ Πέτρου Σεβαστείας). Ν. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ τελευταία δραστηριότης Γρ. τοῦ Θεολ. κατά τάς ἐπιστολάς αὐτοῦ, Θεσσαλονίκη 1962. F. TRISOGLIO, Sulle interpolazioni nella XLV oraz. di S. Gregorio Naz.: *Aevum* 39 (1965) 25-44. H. M. WERHAHN, Dubia und Spuria unter den Gedichten Gr. von Naz.: *SP* 7 (1966) 337-347. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Naz., Aachen 1967. J. BERNARDI, La prédication des Pères Cappadociens..., Paris 1968. G. GALAVARIS, The illustrations of the liturgical homilies of Gr. N., Princeton Univ. pr. 1969. T. ORLANDI, La traduzione copta dell' Encomio di Atanasio di Gr. N.: *Mu* 83 (1970) 351-366. Q. CATAUDELLA, Cronologia e attribuzione del Christus Patiens: *Dioniso* 43 (1969) 405-412. Μ. ΜΑΝΤΟΥΒΑΛΟΥ, Ὁ Κωνσταντῖνος Βαρδαλάχος καί τό ἀνέκδοτο σχόλιό του στόν Γρ. Θεολ., Ἀθήνα 1971. E. BELLINI, Bibliografia su san Gregorio Naz.: *La scuola cattolica*, Suppl. 1971, σσ. 165-181. CHR. WALTER, Un commentaire enluminé des homélies de Gr. de N.: *Cahiers Archéologiques* 22 (1972) 115-129. R. WEIJENBORG, Les cinq Discours théologiques, attribués à Gr. de N., en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d' Antioche: *Antonianum* 48 (1973) 476-507. Βλ. καί *Aug* 13 (1973) 551-565. K. SMOLAK, Interpretatorische Bemerkungen zum Hymnus Πρός Θεόν des Gr. von. N.: *Studi Q. Cataudella*, II, Catania 1972, σσ. 425-448. F. TRISOGLIO, Il Christus patiens. Rassegna delle attribuzioni: *RiStCl* 22 (1974) 351-423. C. PERI, Discorso XXXII di Gregorio Naz., una decantazione della taxis cristiana: *La scuola cattolica* 103 (1975) 475-484. J. J. RIZZO, The Encomion of Gr. N. by Nicetas the Paphlagonian (κείμ. καί μετάφρ.), Bruxelles 1976. A. GUIDA, Un nuovo testo de Gr. N.: *Prometheus* 2 (1976) 193-226. A. VAN ROEY - H. MOORS, Les discours de s. Gr. de N. dans la littérature syriaque: *OLP* 4 (1973) 121-133 καί 5 (1974) 72-126. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, εἰς *Θεολογικά μελετήματα*, 2, Θεσσαλ. 1975, σσ. 193-230. G. LAFONTAINE, La tradition manuscrite de la version arménienne de discours de Gr. de Naz. Prolégomènes à l' édition:

Muséon 90 (1977) 281-340. J. J. RIZZO, Sul Christus Patiens e le Baccanti di Euripide: *Siculorum Gymnasium* 30 (1977) 1-63. J. MOSSAY, Gregor von N. in Konstantinopel (379-381): *B* 48 (1977) 223-238. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Grégoire de N. Travaux by projets récents. Chronique: *ACl* 46 (1977) 594-602. S. COSTANZA, La scelta della vita nel carme I, 2, 10 de Gr. di N. La Priamel dei volori e delle professioni e il topos ἄλλοι μέν - ἐγώ δέ: *Studi A. Ardizzoni*, Roma 1978, σσ. 233-280. J. NORET, Les manuscrits sinaitiques de Gr. de N. (1[e] partie): *B* 48 (1978) 146-207. R. WEIJENBORG, Prova dell' inautenticità del Discorso XXV attribuito à San Gr. di N.: *Antonianum* 54 (1979) 288-337. Π. ΔΗΜΑΚΗ, Γρηγόριος ὁ Ν. 'Η ζωή καί τό ἔργο του (ἀνάτυπο), 'Αθήνα 1980. G. LAFONTAINE, Une homélie copte sur le diable..., attribuée à Gr. le Théol.: *Mu* 92 (1972) 37-60. M. REGALI, Intenti programmatici e datazione delle Invectivae in Iulianum di Gr. di N.: *Cristianesimo nella storia* 1 (1980) 401-410. J. NORET, Un fragment de Grégoire de Naz.: *AB* 97 (1979) 372 καί 98 (1980) 24 (ἄλλο ἀπόσπασμα). M. SICHERL - J. MOSSAY - G. LAFONTAINE, Travaux préparatoires pour une édition critique de Grégoire de Naz.: *RHE* 74 (1979) 626-640. Briefe, eingel. überzetzt und mit Erl. vers. von M. WITTIG, Stuttgart 1981. A. CATALDO, Virtù e ricerca di Dio nell' epistolario di S. Gregorio di Naz.: *Sileno* 4/5 (1979/1980) 183-207. J. MOSSAY, Quelques manuscrits de Paris relatifs à l' édition de s. Grégoire de Naz. par les Mauristes: *AC* 50 (1981) 545-561. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Repertorium Nazianzenum, Orationes, Textus Graecus, I: Codices Galliae, Paderborn 1981. A. DE HALLEUX, L' homélie baptismale de Grégoire de Nazianz. La version syriaque et son apport au texte grec: *Mu* 95 (1982) 5-40. Κ. ΜΠΟΝΗ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος... (Εἰσαγωγή στόν τόμο 61 τῆς *ΒΕΠ*), 'Αθήνα 1982. J. MOSSAY, Note sur Héron - Maxime, écrivain ecclésiastique: *AB* 100 (1982) 229-236. LIA RAF. CRESCI, Sulla fortuna di Gregorio di Naz. nel XII secolo: *Bollettino de Grottaferrata* 37 (1983) 3-17. K. MURADIAN, 'Ο Γρηγόριος Θεολόγος στήν ἀρμενική φιλολογία (ἀρμενικά), Erevan 1983. P. DEVOS, Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πιό κάτω), σσ. 269-281. B. WYSS, Gregor von Nazianz oder Gregor von Nyssa?...: *Mémorial André - J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne...*, Genève 1984, σσ. 153-162. G. LAFONTAINE, La version copte des Discours de Grégoire de Naz.: *Mu* 104 (1981) 37-45. A. DE HALLEUX, La version syriaque des discours de Grégoire de Nazianz: *Symposium Nazianzenum:* Louvain-la-Neuve... 1981. Actes du colloque internationale, éd. par J. MOSSAY, II, Paderborn 1983, σσ. 75-111. C. HELLY - FREMY, Un manuscrit de discours de Grégoire de Nazianze au monastère de Tatarna...: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πιό πάνω), σσ. 23-29. G. LAFONTAINE - H. METREVELI, Les versions coptes, arménienne et géorgienne de S. Grégoire le Théologien. État des recherches: στό παραπάνω ἔργο, σσ. 63-73. J. GRAND' HENRY, Les Discours de S. Grégoire de Naz. dans le manuscrit arabe du Sinaï 274: *Mu* 94 (1981) 153-176. Κ. ΜΠΟΝΗ, 'Ελληνικῆς ἤ ἑβραϊκῆς καταγωγῆς ἦτο ὁ ὁμώνυμος πατήρ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ τοῦ καί Θεολόγου: *Θεολογία* 53 (1982) 537-561. G. LAFONTAINE - B. COULE, La version arménienne des Discours de Grégoire de Naz. Tradition manuscrite et histoire du texte, Louvain 1983. J. M. MATHIEU, Authenticité de l' Exhortatio ad virgines (Carm. I, 11, 3): στό παραπάνω *Symposium Nazianzenum*, σσ. 145-158. J. NORET, Grégoire de Nazianze, l' auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine: στό παραπάνω ἔργο, σσ. 259-266. F. TRISOGLIO, Mentalità ed atteggiamenti degli scolastici di fronte agli scritti di san Gregorio di Nazianzo: στό παραπάνω ἔργο, σσ. 187-251. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel Christus Patiens, Genova 1983. J. M. SAUGET, Trois recueils des Discours de Grégoire de Naz. en traduction arabe. Simples réflections sur leur structure: *Aug* 23 (1983) 487-515. Τ. ΔΕΤΟΡΑΚΗ, Προσθῆκαι εἰς τό πατερικόν Λεξικόν Lampe ἐκ τῶν ἔργων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: *ΕΕΒΣ* 45 (1981) 133-156. F. THOMSON, The works of st. Gregory of Nazianzus in Slavonic: *Symposium Nazianze-*

I: Die Gedichtgruppen XX und XI, von HOLLGER W.; Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von WERHAHN H. M., Paderborn 1985. J. BERNARDI, Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze: *VC* 38 (1984) 352-359. M. P. MASSON, Le Discours 35 de Grég. de Nazianze. Questions d' authenticité: *Pallas* 31 (1984) 179-188. P. MAREVAL, L' authenticité de la Lettre 1 de Grég. de Nysse: *AC* 102(1984) 61-70. Y. CHAUSSY, Dom Louward et l' édition de s. Grégoire de Nazianze: *REAug* 31 (1985) 71-81. R. WEIJENBORG, Some evidence of unauthenticity for discourse XI in honour of Gregory of Nyssa attributed to Gregory of Nazianzen: *SP* 18, 3 (1983) 1145-1148. F. W. NORRIS, The authenticity of Gregory Nazianzen's Five Theological Orations: *VC* 39 (1985) 331-339. J. MOSSAY, Le manuscrit grec de New York, Gordon Goothart 44. Notes codicologiques, paléographiques et philologiques: *Mu* 95 (1982) 41-76. M. KERTSCH, Isidor von Pelusion als Nachahmer Gregors von Nazianz: *JÖByz* 35 (1985) 113-122. A. DE HALLEUX, Le commentaires syriaques des Discours de Grégoire de Nazianz. Un premier sontage: *Mu* 98 (1985) 103-147. J. GRAND' HENRY, La version arabe de quelques textes apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze: *Mu* 96 (1983) 239-249. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze, I: Égypte; II: Italie, Royaume - Uni: *Mu* 97 (1984) 255-286. C. MORESCHINI, Gregorio de Naz. e la persecuzione anticristiana di Giuliano l' Apostata: I martiri della Val di Non et la reazione pagana alla fine del IV secolo..., Bologna 1985, σσ. 85-115.

Θεολογικά - γενικά:

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ (ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ), Μητροπολίτου Ἀγχιάλου, Περί τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Ἀθήνα 1903. Δ. ΧΡΥΣΟΥΛΙΔΟΥ, Ἀνάλυσις τοῦ περί Ἱερωσύνης Λόγου Γρηγ. τοῦ Ναζ.: *ΓρΠ* 13 (1929) 205-215, 255-265. L. STEPHAN, Die Soteriologie des hl. Gr. v. N., Wien 1938. J. PLAGNIEUX, S. Gr. de N. Théologien, Paris 1951. F. X. PORTMANN, Die göttliche Pädagogie bei Gr. von. N., St. Ottilien 1954. I. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ άγ. Γρ. τοῦ Θεολόγου, Ἀθήνα 1959 (ἀνάτυπο). Β. ΤΑΤΑΚΗ, Ἡ συμβολή τῆς Καππαδοκίας στή χριστ. σκέψη, Ἀθήνα 1960, σσ. 140-200. BR. OTIS, The Throne and the Mountain. An essay on S. Gr. N.: *Classical Journal* 56 (1961) 146-165. N. STANESCU, Théologie et vie chez s. Gr. de N.: *Mitropolia Olteniei* 14 (1962) 3-12. J.-M. SZYMUSIAK Éléments de théologie de l' homme selon s. Gr. de N., Rome 1963. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gr. le Théologien... (πολωνικά), Poznan 1965. dans s. Gr. de N., Louvain 1966. STYL. HARKIANAKIS, Die Trinitätslehre Gr. v. N.: *Κληρονομία* 1 (1969) 83-102. PH. MURAILLE, L' Église, peuple de l' oikouménè, d' après s. Gr. de N.: *EThL* 44 (1968) 154-178. F. RUDASSO, La figura di Cristo in s. Gr. N., Roma 1968. D. F. WINSLOW, The concept of salvation in the writings of Gr. of N., Harv. Univ. Cambridge 1967 (διατριβή). E. BELLINI, La chiesa nel mistero della salvezza in san Gr. N., Varese Venegono, *La Scuola cattolica* 1970. F. W. NORRIS, Gr. N. 's doctrine of Jesus Christ, Yale Univ. New Hawen 1970 (διατριβή). TH. ŠPIDLIK, Gr. de N. Introduction à l' étude de sa doctrine spirituelle, Rome 1971. Δ. ΤΣΑΜΗ, Ἡ διαλεκτική φύσις τῆς διδασκαλίας Γρ. τοῦ Θεολ., Θεσσαλονίκη 1969. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ, Ἀθήνα 1971 (καί 1980). H. ALTHAUS, Die Heilslehre des heil. Gr. von N., Münster 1972. E. BELLINI, Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gr. N.: *Aug* 13 (1973) 525-534. B. SCHULTZE, S. Bulgakovs Utěšitel (= Ὁ Παράκλητος) und Gr. der Theol. über den Ausgang des Heiligen Geistes: *OCP* 39 (1973) 162-190. M. KERTSCH, Gr. von N. Stellung zu Theoria und Praxis aus der Sicht seiner Reden: *B* 44 (1974) 282-289. Α. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Αἱ περί τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἁγ. Γρ. Ν., Ἀθήνα 1975 (ἀνάτυπο). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἡ εἰκονική συμβολική ἀναλογία τοῦ φωτός ἐν τῇ θεολογίᾳ τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ: *Θεολογία* 47 (1976) 28-44, 235-272, 500-530. The encomium of Gregor Naz. by Nicetas the Paphlagonian. Greek text

edited and translated by JAMES JOHN RIZZO, Bruxelles 1976. F. TRISOGLIO, La 'humanitas' di Gr. di N.: *La Scuola cattolica* 105 (1977) 567-594. J. M. CATO SANCHEZ, Historia de la salvación y Eucaristia en la anáfora alejandrina de san Gregorio Nacianceno: *Salmant* 24 (1977) 49-82. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἡ περί καθάρσεως τῆς ψυχῆς διδασκαλία τοῦ Πλωτίνου καί αἱ σχέσεις αὐτῆς πρός τήν θεολογίαν Γρηγ. τοῦ Ναζιανζηνοῦ, Ἀθήνα 1978 (ἀνάτυπο). C. MORESCHINI, Influenza di Origene su Gr. di N.: *Atti e Memorie dell Accad. Toscana La Colombaria*, Firenze 44 (1979) 33-57. F. TRISOGLIO, La Vergine ed il coro nel Christus patiens: *Rivista di Studi Classici* 27 (1979) 338-373. B. LORENZ, Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor von Nazianz: *VC* 33 (1979) 234-241. D. F. WINSLOW, The dynamics of salvation. A study in Gr. of N., Cambridge Ma. 1980. M. KERTSCH, Philologische Notizen zu Gregor von Nazianz: *JÖByz* 29 (1980) 1-7. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Bildersprache bei Gregor von Nazianz (2. Korrigierte Abdruck mit Addenta), Graz 1980. Th. ŠPIDLIK, Per una rilettura di Gregorio Nazianzeno: *Koinonia* 5 (1981) 39-48. P. GALLAY, La Bible dans l' oeuvre de Grég. de Naz. le Théologian: *Le monde grec ancien et la Bible*, ἐκδ. C. Mondésert, Paris 1984, σσ. 313-334. C. MORESCHINI, Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio: *Atti del Congresso internationale su Basilio di Cesarea...*, Messina 1983, σσ. 567-578. M. KERTSCH, Zur unterschiedlichen ethischen Bewertung von "Natur/äusserer Zwang" und "freier Willensentschluss" bei Heiden und Christen im Hintergrund einer Aussage Gregors von Nazianz: *WS* N. F. 18 (1984) 187-193. A. DE HALLEUX, Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381), II: *RHE* 79 (1984) 625-670. J. BERNARDI, S. Grégoire de Naz. observateur du milieux ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale: *Migne et le renouveau des études patristiques...*, Paris 1985, σσ. 349-357. G. H. ETTLINGER, Θεός δέ οὐχ οὕτως (Gregory of Nazianzus, Oratio 37). The dignity of the human person according to the Greek Fathers: *SP* 16 (1985) 368-372. G. CONDOTHRA, The word, human and divine. An approach of Gregory Naz.: *SP* 16 (1985) 385-388. Th. ŠPIDLIK, Y a-t-il un pluralisme théologique en Grégoire de Nazianze? La théologie est-elle une poésie ou une science?: *SP* 16 (1985) 428-432. S. ZINCONE, L' anima come immagine de Dio nell' opera di Gregorio Nazianzeno: *CCC* 6 (1985) 565-571.

Σχέση μέ φιλοσοφία - κλασική παιδεία:

H. PINAULT, Le platonisme de Gr. de Naz., Paris 1925. E. FLEURY, Héllenisme et Christianisme: S. Gr. de Naz. et son temps, Paris 1930. R. DE L. HENRY, The late greek optative and its use in the writings of Gr. of N., Washington 1943. J. LERCHER, Die Persönlichkeit des hl. Gr. von N. und seine Stellung zur klassischen Bildung, Innsbruk 1949. N. ΒΑΦΕΙΔΟΥ, Αἱ ὀντολογικαί καί γνωσιολογικαί θεωρίαι τοῦ ... Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ: *ΓρΠ* 38 (1955) 128-137, 221-226. J. COMAN, Gr. de N. et Nemésius. Rapports du christianisme et du paganisme...: *Izsledvanija v čest na Akad. Decev*, Sofija 1958, σσ. 707-726. B. DELFGAAUW, Gr. v. N. Antikes und christliches Denken: *ErJb* 36 (1967) 113-163. R. R. RUETHER, Gregory of Naz. Rhetor and Philosopher, Oxford Clar. 1969. A. F. MEMOLI, Eloquentia classica e sapientia cristiana nell' Oratio funebris in laudem Basilii Magni di Gr. N.: *Orpheus* 15 (1968) 33-71. C. MORESCHINI, Il platonismo cristiano di Gr. N.: *ASNP* 4 (1974) 1347-1392. R. C. GREGG, Consolation philosophy. Greek and christian paideia in Basil and the two Gregories, The Philadelphia Patristic Foundation 1975. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἡ γενική στάσις τοῦ ἁγ. Γρ. τοῦ Ν. ἔναντι τῶν ἀρχαίων ἑλλην. γραμμάτων καί τῆς ἀρχαίας ἑλλην. φιλοσοφίας, Ἀθήνα 1977 (ἀνάτυπο). J. PÉPIN, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique: *VC* 36 (1982) 251-260.

Ποίηση:

W. ACKERMANN, Die didaktische Poesie des Gregors von Naz., Leipzig 1903. J. SAIDAK, De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte, Κρακοβία 1917. M. PELLEGRINO, La poesia di s. Gr. N., Milano 1932. ΑΛ. ΜΩΡΑΪΤΙΔΟΥ, Τοῦ... ΓΡ. ΝΑΖ... ποιήματα... ἐμμέτρως μεταφρασθέντα, Ἀθήνα 1922. B. WYSS, Gr. von Naz., ein griechisch - christliche Dichter des 4 Jahr.: *Museum Helvet.* 6 (1949) 177-210 (καί Darmstadt 1962). FR. CORSARO, Gregorio Naz. - Poeta: *Miscel. di studi di lett. christ. Antica* 6 (1956) 1-21. P. GALLAY, Gr. de N., poèmes et lettres, Paris 1941. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνιῶν, Γρ. Ν. ὡς ποιητής ἐν σχέσει πρός τόν Εὐριπίδην καί τήν ὑμνογραφίαν, Θεσσαλονίκη 1947. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ἠθικά* ποιήματα, Θεσσαλονίκη 1950. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Τά *ἱστορικά* ἔπη Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1955. R. KEYDELL, Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen exhortatio ad virgines: *BZ* 43 (1950) 334-337. Α. ΦΥΤΡΑΚΗ, Τό ποιητικόν ἔργον τοῦ Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1968 (ἀνάτυπο). A. SALVATORE, Tradizione e originalità negli epigrammi de Greg. Naz., Napoli 1960. A. F. MEMOLI, Periodare ritmico nell' Oratio XLIII di Gr. N., Napoli 1969 (σσ. 24). H. MUSURILLO, The poetry of Gr. of N.: *Thought* 45 (1970) 45-55. D. A. SYKES, The poemata arcana of Gr. N.: *JThS* 21 (1970) 32-42. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινή ὑμνογραφία, Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 131-136. Μ. ΜΑΝΤΖΙΟΥ, Συμβολή στή μελέτη τῆς Χριστιανικῆς τραγωδίας «Χριστός πάσχων»: *Δωδώνη* 3 (1974) 351-370. I. DEL TON, Natura e pregi della poetica di S. Gr. N : *Quderni dell' umanesimo* 3 (1974) 110-120. F. TRISOGLIO, La poesia della Trinità nell' opera letteraria di san Gr. di N.: *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino,* Torino 1975, σσ. 712-740. H. -G. BECK, Rede als Kunstwerk und Bekenntnis: Gregor von Nazianz, München 1977 *(Zitzungsberichte,... Bayerische Akademie... Philos. - Histor. Klasse* 1977, 4). Ν. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Ὁ Γρ. Ν. ὡς ποιητής: *Παράδοση* 1(1977)14-16. R. DOSTÁLOVÁ, Zur Entwicklung der Literarästhetik im Byzanz von Gr. von N. zu Eustathios: *Beiträge zur byzantin. Geschichte,* Prag 1978, σσ. 143-177. J. GROSDIDIE DE MATONS, À propos d' une édition recente du Χριστός πάσχων: *Travaux et Mémoires* 5 (1978) 363-372. L. NICASTRI, Ricerche sull' elegia ellenistico - romana. La tradizione alessandrina nel carme I 2, 14 di Gr. N., Salerno 1979 (ἀνάτυπο ἀπό *Studi R. Cantarella,* Salerno). D. A. SYKES, The Poemata Arcana of st. Gr. N. Some literary questions: *BZ* 72 (1979) 6-15. F. TRISOGLIO, La tecnica centonica nel Christus patiens: *Studi Salernitani in memoria di R. Cantarella,* Salerno 1981, σσ. 371-409. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gregorio Nazianzeno. La passione di Cristo. Trad. introd., Roma 1979. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, I deuteragonisti del Christus Patiens: *Dioniso* 49 (1978) 117-178. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Vergine ed il coro nel Christus Patiens: *RSC* 27 (1979) 338-373. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Forme e sviluppi del monologo nella tragedia classica greca e nel Christus patiens: *CCC* 1 (1980) 4-48. Μ. ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ποίηση Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ: *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 38 (1981) 11-19. M. KERTSCH, Stilistische und literarische Untersuchungsergebnisse aus Gregor von Nazianz' Carmen de virtute II: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πιό πάνω), σσ. 165-178. M. REGALI, Forme et motivi del epitalamio nella poesia di S. Gregorio Nazianzeno: *Mu* 96 (1983) 87-96. J. BERNARDI, Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas: *Pallas* 31 (1984) 157-161, 193. D. A. SYKES, Gregory Nazianzen as didactic poet: *SP* 16 (1985) 433-437.

109. ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΣ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ (+ περίπου 390)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας ἔπαιξε, ἀρνητικά βέβαια, καθοριστικό ρόλο στά θεολογικά πράγματα. Ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, εἶχε ποιητικό ταλέντο καί ἀποφθεγματικό ὕφος, καταπολέμησε ἐθνικούς φιλοσόφους, ὅπως τόν Πορφύριο, ἐναντιώθηκε στόν ἀρειανισμό καί θεμελίωσε τίς χριστολογικές κακοδοξίες μέ θεολογικά κι ἑρμηνευτικά ἔργα. Προσπάθησε νά συγκροτήσει ἀπολιναριστική ἐκκλησία, κάτι πού εἶχε μόνο προσωρινή ἐπιτυχία. Μεγαλύτερη ταλαιπωρία δημιούργησε στήν Ἐκκλησία τό γεγονός ὅτι ἔργα του κυκλοφόρησαν στίς ἀρχές τοῦ Ε΄ αἰ. μέ ὀρθόδοξα ὀνόματα. Ἔτσι π.χ. ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας ἀπό τό 430, μολονότι καταδίκαζε τήν διδασκαλία τοῦ Ἀ., χρησιμοποιοῦσε ἀπό τά ἔργα αὐτά φράσεις, ὅπως «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», τίς ὁποῖες ἀγωνιζόταν νά ἑρμηνεύσει ὀρθόδοξα καί τίς ὁποῖες ὁ Νεστόριος καί οἱ ὀπαδοί του χαρακτηρίζουν μονοφυσιτικές καί πολύ ὀρθά ἀπολιναριστικές.

Ἡ θέση τοῦ Ἀ. στήν πορεία τῆς θεολογίας εἶναι προβληματική καί συγχρόνως πολύ ἐνδεικτική. Προβληματική ἕνεκα τῆς ἀποσπασματικότητας τῶν πηγῶν καί τῶν ποικίλων ἑρμηνειῶν τους ἀπό τούς ἐρευνητές. Εἶναι γνωστό πώς τό μέγα μέρος τῶν ἔργων τοῦ Ἀ. χάθηκε – κυρίως ἕνεκα τῶν διαδοχικῶν καταδικῶν τοῦ ἀπολιναρισμοῦ ἀπό τό 377 μέχρι τό 388. Ἐνδεικτική ἡ περίπτωση τοῦ Ἀ. εἶναι, διότι, ἔστω βάσει πενιχρῶν εἰδήσεων καί πηγῶν, μπορεῖ κανείς σ᾽ αὐτήν νά παρακολουθήσει τίς προϋποθέσεις γεννήσεως μιᾶς κακοδοξίας. Ἡ κίνηση τοῦ Ἀ. ἀπό τήν ὀρθοδοξία πρός τήν κακοδοξία εἶναι διαυγής, ἀλλά περιέργως ἡ ἔρευνα τήν ἔκανε σκοτεινή.

Ἡ πνευματική ἐκκίνηση τοῦ Ἀ. ἔγινε ἀπό τό κλίμα πού εἶχε δημιουργήσει ὁ πατέρας του, Ἀπολινάριος καί αὐτός, δάσκαλος τῆς ἑλληνικῆς στήν Λαοδίκεια. Γιά τό κλίμα τοῦτο δέν γνωρίζουμε πολλά. Ὑπάρχουν ὅμως τρία στοιχεῖα πού τό διαφωτίζουν καί τό ἐξηγοῦν.

Τό ἕνα εἶναι ἡ μεγάλη ἀγάπη καί προσκόλληση τῶν δύο Ἀπολιναρίων στήν ἑλληνική γενικά κλασική παιδεία. Αὐτό φάνηκε ἰδιαίτερα τό 362/363, ὅταν ἐπί Ἰουλιανοῦ οἱ Ἀπολινάριοι θεώρησαν ἀπόλυτη ἀνάγκη γιά τούς χριστιανούς νά γνωρίζουν τόσο τήν πίστη τους ὅσο καί τά ποιητικά μέτρα τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Πινδάρου καί τῶν τραγικῶν. Ἔτσι μόνο ἐξηγεῖται ἡ προσπάθεια τῶν δύο Ἀπολιναρίων νά συντάξουν τά πολλά καί μή σωζόμενα ποιητικά τους κείμενα σέ

μέτρα ἀρχαιοελληνικά, ἐνῶ τό γλωσσικό αἰσθητήριο τῆς ἐποχῆς εἶχε τουλάχιστον ξενωθεῖ ἀπό τήν προσωδία, πού συνιστοῦσε τό θεμέλιο τῆς ἀρχαίας ποιήσεως.

Τό δεύτερο στοιχεῖο, πού ἑρμηνεύει τήν πνευματική κατάσταση τοῦ 'Α., εἶναι ἡ σχέση του πρός τόν ἐθνικό 'Επιφάνιο, ἱερέα τοῦ Διονύσου καί γνωστό σοφιστή, τοῦ ὁποίου μαθήματα παρακολουθοῦσαν συχνά καί οἱ δύο 'Α. Καί ὄχι μόνο μαθήματα. Λίγο πρίν τό 335 παρέστησαν καί σέ τελετουργία, πρίν ἀπό τήν ὁποία ὁ 'Επιφάνιος προκάλεσε νά ἐξέλθουν οἱ ἀμύητοι (χριστιανοί καί ἄλλοι), γιά νά ἀπαγγείλει προσευχή στόν Διόνυσο. Οἱ δύο 'Α. δέν θεώρησαν ἀναγκαῖο νά ἐξέλθουν καί τό γεγονός προκάλεσε φυσικά τήν ἀντίδραση τοῦ ἐπισκόπου τους (βλ. Σωκράτους, *'Εκκλησ. ἱστ.* Β' 46. Σωζομενοῦ, *'Εκκλησ. ἱστ.* ΣΤ' 25). Τό ἐπεισόδιο δείχνει ὅτι οἱ δύο 'Α. εἶχαν ὥς ἕνα σημεῖο ἀμβλύ ἐκκλησιαστικό αἰσθητήριο.

Τό τρίτο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἔστω ἐπιφανειακή ἀφοσίωση, τήν ὁποία ὁ 'Α. ἔδειχνε πρός τόν Μ. 'Αθανάσιο, τόν κατ' ἐξοχήν τότε φορέα τοῦ ὀρθόδοξου φρονήματος, καί πρός τίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας (325).

Προσποιεῖται τόν ὀπαδό τῆς Νίκαιας καί τοῦ 'Αθανασίου

'Η μεταγενέστερη καί μέχρι τό 363 θεολογική δραστηριότητα τοῦ 'Α. μᾶς εἶναι ἄγνωστη. 'Ο Γρηγόριος Θεολόγος πληροφορεῖ ἔμμεσα καί γενικά ὅτι ἀπό τό 352 περίπου ὁ 'Α. διατύπωνε ἀντιλήψεις κακόδοξες (*'Επιστ.* 102, 22), τίς ὁποῖες γνωρίζουμε μόνο ἀπό μεταγενέστερα ἔργα του καί τήν ἐναντίον του κριτική. Ἔτσι, πρώτη ἀσφαλής πηγή, βάσει τῆς ὁποίας μποροῦμε νά παρακολουθήσουμε τήν θεολογική τοποθέτηση τοῦ 'Α., παραμένει *'Ομολογία* του πρός τόν αὐτοκράτορα 'Ιοβιανό.

Αὐτή συντάχτηκε τό 363 καί μᾶς παρέχει κυριολεκτικά τό πρόγραμμα τῆς μετέπειτα θεολογικῆς του πορείας. 'Η *ὁμολογία* του καί οἱ 'Επιστολές του *Πρός τούς ἐν Διοκαισαρείᾳ ἐπισκόπους* καί *Πρός Σεραπίωνα* εἶναι ἀποκαλυπτικές ὄχι μόνο τῶν ἀντιλήψεών του, ἀλλά καί τῆς ἐνσυνείδητης παραχαράξεως ὀρθόδοξων συνοδικῶν ἀποφάσεων, ὥστε νά ἐμφανίζεται ὀπαδός τῆς Νίκαιας καί τοῦ 'Αθανασίου. Συγκεκριμένα, στήν *ὁμολογία* του πρός τόν 'Ιοβιανό, ἐνῶ ἀναλύει διεξοδικά τά χριστολογικά ἄρθρα τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας, παρασιωπᾶ τόν ὅρο «ἐνανθρωπήσαντα» (τοῦ ὁποίου τήν σημασία γνωρίζει) καί τόν ἀντικαθιστᾶ μέ τίς φράσεις: «γεγεννῆσθαι κατά σάρκα», «υἱόν ἀνθρώπου κατά σάρκα» καί «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη». Κι ἐνῶ τό κείμενο εἶναι γραμμένο μετά τήν σύνοδο 'Αλεξανδρείας τοῦ 362, στήν ὁποία καταδικάστηκαν οἱ ἀπόψεις τοῦ

᾿Α., αὐτός καί ἐμμένει στίς ἀπόψεις του καί συνεχίζει νά ὑποκρίνεται ἀφοσίωση στόν ᾿Αθανάσιο. Τήν ἴδια τακτική ἐπαναλαμβάνει ὁ ᾿Α. στό ἔργο του *«Κατά μέρος πίστις»* (§ 32).

῾Η τακτική παραχαράξεως καί ὑποκρίσεως εἶναι ἀκόμη πιό ἐμφανής στίς δύο ἐπιστολές καί μάλιστα στήν πρώτη ἀπό αὐτές. ᾿Εκεῖ δηλώνει ἐμφαντικά τήν ἀφοσίωσή του στόν ᾿Αθανάσιο καί στήν σύνοδο τοῦ 362, ἀλλά, παρουσιάζοντας στούς ἀγνοοῦντες ἐπισκόπους τήν σχετική μέ τίς ἀπόψεις του ἀπόφαση τῆς συνόδου αὐτῆς (Μ. ᾿Αθανασίου, *Τόμος πρός ᾿Αντιοχεῖς* 7), σαφῶς τήν παραχαράττει. ῾Η σύνοδος μιλάει περί «σαρκώσεως καί ἐνανθρωπήσεως», περί τοῦ ὅτι ὁ Λόγος «γεγένηται ἄνθρωπος δι᾿ ἡμᾶς», γιά νά σώσει «τελείως καί ὁλοκλήρως», σῶμα καί ψυχή, τόν ἄνθρωπο: «οὐδέ σώματος μόνου, ἀλλά καί ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν». ῾Η ψυχή καί ὁ νοῦς ἔχουν ἀνάγκη σωτηρίας, ἐφόσον συναποτελοῦν τόν ἄνθρωπο, καί σώζονται μόνο ἐάν προσληφθοῦν ἀπό τόν Λόγο.

᾿Αντίθετα ὁ ᾿Α., παρουσιάζοντας δῆθεν ἀκριβῶς τό κείμενο, γράφει ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε «σάρκα» χωρίς νά ἀναλάβει «νοῦν ἀνθρώπινον». Παρασιωπᾶ τόν ὅρο «ἐνανθρώπησις» καί προσδίδει ἄλλη ἔννοια στήν φράση τῆς συνόδου ὅτι ὁ Κύριος δέν εἶχε «σῶμα ἄψυχον» καί «ἀνόητον» (χωρίς νοῦ). ῾Η σύνοδος προϋποθέτει σαφῶς ὅτι ὁ νοῦς τοῦ Κυρίου ἦταν ἀνθρώπινος καί ὁ ᾿Α. γράφει σαφῶς ὅτι ὁ νοῦς δέν ἦταν ἀνθρώπινος. ῾Η παρεξήγηση ὅμως δέν εἶναι συγγνωστή, διότι ἡ ἔκθεση εἶναι σαφής καί διότι στήν σύνοδο παρέστησαν ἀντιπρόσωποι-ὀπαδοί τοῦ ᾿Α. Αὐτοί παρακολούθησαν γιά λογαριασμό του τίς ἐργασίες της καί συμφώνησαν μέ τίς ἀποφάσεις καί τό πνεῦμα της, μέ ἀποτέλεσμα ὁ ᾿Α. νά ἐμφανίζεται δῆθεν ὡς ὑπέρμαχός της. ᾿Ακόμη ὁ ᾿Α. ἔπρεπε νά γνωρίζει ὅτι στόν ᾿Αθανάσιο οἱ χριστολογικοί ὅροι «σάρκα» καί «σάρκωσις» σημαίνουν γενικά τόν ἄνθρωπο καί τήν ἐνανθρώπηση. ῾Επομένως, πρόκειται γιά ἠθελημένη παραχάραξη, πού σκόπευε στήν συνειδητή ἐξαπάτηση τῶν συγχρόνων του, στούς ὁποίους προσποιόταν τόν νικαϊκό, βάσει τῆς ἀποδοχῆς τῆς ὁμοουσιότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος πρός τόν Πατέρα. ῾Η ὁμολογία ὅμως τοῦ ὁμοουσίου καί οἱ ἀγῶνες του κατά τῶν ἀρειανῶν δέν ἀρκοῦν, γιά νά θεωρηθεῖ πραγματικός ὀπαδός τῆς Νίκαιας καί τοῦ ᾿Αθανασίου, ὅπως νομίζουν οἱ ἐρευνητές. ῎Αλλωστε ποτέ γνήσιος φορέας τῆς Παραδόσεως δέν μεταβλήθηκε σέ θεμελιωτή αἱρέσεως. Αὐτό ἔγινε μέ τόν ᾿Α. καί ἄλλους αἱρετικούς, ἐπειδή κάτι οὐσιαστικό ἀθετοῦσαν ἀπό τήν Παράδοση. ῾Οπότε, προσπαθώντας νά συνεχίσουν τήν θεολογία πρός λύση νέων προβλημάτων, κακοδοξοῦσαν, ἀφοῦ εἶχαν σοβαρά διασαλεύσει τό θεμέλιο, τήν Παράδοση.

Ὁ Χριστός ἔχει μία φύση, διότι ἡ σάρκα δέν ἔχει ὑπόσταση· αὐτή ὑπάρχει μόνο στόν νοῦ

Τό πρόβλημα πού ἀντιμετώπισε ἡ Ἐκκλησία στίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. ἦταν ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα. Τό πρόβλημα πού ἔθεσε μετά ὁ Ἀ. ἀφοροῦσε τήν σχέση τῆς ἀνθρωπότητας καί τῆς θεότητας στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἤ τό πῶς τῆς μίξεως θείου καί ἀνθρωπίνου κατά τήν ἐνσάρκωση. Πρίν λήξουν οἱ τριαδολογικές συζητήσεις καί εἰδικά πρίν ἀφομοιωθεῖ ἡ θεολογία τοῦ Ἀθανασίου καί τοῦ Βασιλείου, ὁ Ἀ. ἀνακινεῖ μέ ὀξύ τρόπο χριστολογικά ζητήματα, στά ὁποῖα δίνει εὐφυεῖς λύσεις μέ ὡραῖο ἀποφθεγματικό λόγο.

Στήν χριστολογία του κινήθηκε, φαίνεται, ἀπό ἐρευνητική διάθεση, ἀλλά καί ἀπό συγκεκριμένες ἀφορμές, τίς ὁποῖες μάλιστα ἐπισημαίνουμε στό πρῶτο γνωστό χρονολογημένο κείμενό του, δηλαδή στήν *Ὁμολογία* πρός τόν Ἰοβιανό, τοῦ ἔτους 363. Πρόκειται γιά τήν μή σαφῶς ἀναπτυγμένη ἀντίληψη, ἡ ὁποία κατά τόν Ἀ. (*Πρός Διονύσιον* Α') προερχόταν ἀπό ὀπαδούς τοῦ Παύλου Σαμοσατέα καί σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἔχουμε δύο υἱούς: τόν ἀληθινό Υἱό τοῦ Θεοῦ καί τόν Υἱό τοῦ ἀνθρώπου, πού ἔλαβε σάρκα τῆς Μαρίας. Ὁ πρῶτος ἔχει φύση ἄκτιστη θεία, ὁ δεύτερος κτιστή ἀνθρώπινη. Ἡ φύση τοῦ πρώτου προσκυνεῖται, ἡ φύση τοῦ δευτέρου δέν προσκυνεῖται. Ὁ πρῶτος εἶναι Θεός. Ὁ ἄλλος εἶναι «κατά χάριν» Θεός ἤ «ἔνθεος» ἤ μόνο φωτισμένος, πού γι' αὐτό ἀπό «τρεπτός» ἔγινε «ἄτρεπτος» (ἀρειανικές ἰδέες). Σέ μεταγενέστερα ἔργα του ὁ Ἀ. φαίνεται νά κινεῖται πρός ἀναίρεση μιᾶς ἀντιδράσεως τῶν θύραθεν σοφῶν, πού γνώριζαν τόν χριστιανισμό (Κέλσος, Πορφύριος;) καί ὑποστήριζαν ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά γίνει ὁ Θεός ἄνθρωπος καί μάλιστα «διά γυναικός». Δυνατόν μόνο εἶναι νά ἔχουμε «ἄνθρωπον ἔνθεον» (*Fragment* 14, 51 κ.ἄ.), δηλαδή ἄνθρωπο φωτισμένον ἀπό τόν Θεό, κάτι πού τουλάχιστον ἔλυνε τό πρόβλημα τῆς γνώσεως. Ποῖοι ὅμως ἦταν οἱ «σοφοί» αὐτοί καί τί ἀκριβέστερα ὑποστήριζαν δέν γνωρίζουμε.

Ἀπό τήν ἀρχή τῆς θεολογικῆς του δραστηριότητας ὁ Ἀ. καί μέχρι τό τέλος τοῦ βίου του προσπαθεῖ νά ἀνατρέψει ὅλες τίς ἀντιλήψεις αὐτές, ἐξηγώντας τό πῶς ἔγινε ἡ ἐνσάρκωση, ἡ μίξη θείου καί ἀνθρωπίνου, καί προβάλλοντας ἕναν καί μοναδικό Υἱό, πού εἶναι «φύσει» Θεός καί συγχρόνως «Θεός ἔνσαρκος» καί προσκυνητός. Εἶχε ὅμως ἤδη ἀρνηθεῖ ἐνσυνείδητα τήν πίστη τῆς Ἐκκλησίας ὅτι ὁ θεῖος Λόγος εἶναι «ἐνανθρωπήσας», δηλαδή προσέλαβε συγχρόνως τήν σάρκα καί τό πνεῦμα (νοῦ-ψυχή) τοῦ ἀνθρώπου. Φρονοῦσε ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο σάρκα, ἑρμηνεύοντας κατά λέξη τό *Ἰωάν.* 1, 14. Ἔτσι ὁμολογοῦσε ὅτι ὁ Χριστός ἔχει μόνο «μίαν φύσιν (=τήν θείαν) σεσαρκωμένην»:

«Ὁ τοίνυν γεννηθείς ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας Υἱός Θεοῦ φύσει καί Θεός ἀληθινός καί οὐ χάριτι καί μετουσίᾳ, κατά σάρκα μόνον τήν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος» (*Πρός Ἰοβιανόν*).

«Οὐκ ἄρα σώζεται τό ἀνθρώπινον γένος δι᾽ ἀναλήψεως νοῦ καί ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλά διά προσλήψεως σαρκός, ᾗ φυσικόν μέν τό ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δέ ἀτρέπτου νοῦ, μή ὑποπίπτοντος αὐτῇ διά ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλά συναρμόζοντος αὐτήν ἀβιάστως ἑαυτῷ» (*Fragment* 76).

Γιά νά στηρίξει τήν διδασκαλία του περί ἐνσαρκώσεως, πού ὁδηγεῖ στήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ, κατέφυγε στόν φιλοσοφικό χῶρο, συγκεκριμένα στόν Ἀριστοτέλη, πού, ἀκολουθώντας τόν Δημόκριτο, δίδασκε ὅτι «ἀδύνατον γάρ εἶναι ἐκ δύο (= οὐσιῶν μέ ἐντελέχεια) ἕν ἤ ἐξ ἑνός δύο γενέσθαι» (*Μεταφυσικά* 1039α 9-10). Ἔτσι ὁ Ἀ. θεμελίωνε τήν ἀρχή, ὅτι δύο τέλεια δέν γίνονται ἕνα. Ἑπομένως ἕνωση δύο τέλειων ὑποστάσεων-φύσεων ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα πάλι δύο αὐτοτελή ὄντα (καί ἄρα ὄχι ἕνα Χριστό):

«ἀδύνατον ἄρα τόν αὐτόν εἶναι Θεόν τε καί ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ᾽ ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένος» (*Περί σαρκώσεως: Fragment* 9).

Ἀπό τόν ἴδιο χῶρο λαμβάνει καί τήν ἰδέα τῆς ταυτότητας φύσεως καί προσώπου ἤ οὐσίας καί ὑποστάσεως (εἶναι). Οἱ δύο αὐτές φιλοσοφικές ἀντιλήψεις εἶναι ὁ ἑρμηνευτικός ὅρος καί ἡ ἀξεπέραστη προϋπόθεση τῆς χριστολογίας τοῦ Ἀ. ἤ τό κλειδί τῆς κατανοήσεώς της, μολονότι ὀφείλουμε νά διερωτηθοῦμε: ὁ Ἀ. ἐπιστράτευσε τήν φιλοσοφία, γιά νά δικαιώσει τήν θεολογία του, ἤ κατέληξε στήν θεολογία του, ἐπειδή ἀπό νέος διαποτίστηκε μέ τήν φιλοσοφία; Ὅ,τι καί νά προηγήθηκε τό ἀποτέλεσμα μένει τό ἴδιο.

«εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ Θεός, (= δηλαδή) τέλειος τελείῳ, δύο ἄν ἦσαν, εἷς μέν φύσει Υἱός Θεοῦ, εἷς δέ θετός» (*Fragment* 81).

«εἰ γάρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστί ἰδικῷ θελήματι κατά φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνί καί τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τούς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν ἑκατέρου τό θεληθέν ἑαυτῷ καθ᾽ ὁρμήν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος» (*Fragment* 150).

«ἀλλ᾽ ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἕν πρόσωπον, ὅλος Θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός» (*Περί πίστεως καί ἐνσαρκώσεως* 6).

Ἡ «φυσική ἕνωσις» κατά τήν ἐνσάρκωση προϋποθέτει ἕνα τέλειο, δηλαδή τόν θεῖο Νοῦ, κι ἕνα ἀτελές, δηλαδή τόν ἀνθρώπινο νοῦ. Ἀλλά τό τέλειο καί ἄτρεπτο δέν μποροῦσε νά συνυπάρξει μέ τό ἀτελές καί τρεπτό, ὥστε νά συμβεῖ «φυσική ἕνωσις» σ᾽ ἕνα «ὑποκείμενον» (*Fragment* 151), δηλαδή στόν ἕνα Χριστό, πού ἔχει μία φύση κι ἕνα θέλημα. Ὁ ἕνας Χριστός τοῦ Ἀ. πρότυπο ἔχει τόν ἄνθρωπο, πού, μολονότι συγκροτεῖται ἀπό σῶμα καί ψυχή, συνιστᾶ μία φύση, ἕνα

ὄν. Ἡ ἀδυναμία τῆς ἑνώσεως ἄτρεπτου καί τρεπτοῦ νοῦ ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι γενικά ὁ νοῦς εἶναι στήν σκέψη τοῦ Ἀ. ταυτόσημος μέ τήν ὑπόσταση στήν τέλεια καί ἀπόλυτη μορφή της. Ὁ νοῦς, ἀκόμη καί τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι «αὐτοκράτωρ», πού σέ καμμία περίπτωση δέν ἀλλάζει τήν αὐτονομία του, τό θέλημά του. Ἐπομένως καί κατά τήν ἕνωσή του μέ τόν θεῖο Νοῦ (Λόγο), ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ὡς αὐτόνομη ὑπόσταση θά μποροῦσε νά ἐναντιώνεται στόν θεῖο Νοῦ κι ἔτσι θά εἴχαμε στόν Χριστό δύο ἀντίρροπες πραγματικότητες:

> «Ἀδύνατον γάρ δύο νοερά καί θελητικά ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μή τό ἕτερον κατά τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διά τῆς οἰκείας θελήσεως καί ἐνεργείας. Οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ Λόγος, ἀλλά μόνον σπέρματος Ἀβραάμ· τόν γάρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναόν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καί ἄνους καί ἀθελής τοῦ Σολομῶντος ναός» (*Περί ἑνώσεως: Fragment* 2).

Ἀντίθετα, ἡ «σάρκα» τοῦ ἀνθρώπου δέν ἔχει δική της ὑπόσταση, δέν εἶναι «ζῶον ἐντελές» (Ἀριστοτέλης), πλῆρες καί αὐτοτελές. Γιά νά γίνει κάτι τέτοιο ἑνώνεται μέ τόν νοῦ, τοῦ ὁποίου δέχεται ὡς «ἑτεροκίνητον» (*Fragment* 107) τήν ἡγεμονία καί ἄρα τήν ὑπόσταση. Στήν φιλοσοφική καί κοσμολογική αὐτή θεώρηση τῆς «σάρκας» στηρίζει τελικά ὁ Ἀ. τήν χριστολογία του: ἐπειδή ἡ σάρκα δέν ἔχει δική της ὑπόσταση καί ἄρα θέλημα, μπορεῖ νά προσληφθεῖ ἀπό τόν θεῖο Λόγο, τοῦ ὁποίου ἀποκτᾶ τήν ὑπόσταση καί τό θέλημα. Ἔτσι ἐπιτυγχάνεται ἡ μία ὑπόσταση, ἡ μία φύση, τό ἕνα εἶναι, τό ἕνα θέλημα τοῦ Χριστοῦ: ἔχουμε «σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα ἀνθρώπινον» (*Fragment* 119).

Τό πρόβλημα τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπασχόλησε καί τόν Ἀθανάσιο, πού εἶχε ὅμως θεολογική καί ὄχι φιλοσοφική ἐκκίνηση: ὁ ἄνθρωπος ἔλαβε τό εἶναι-ὑπόσταση ἀπό τόν μόνο αὐθυπόστατο, τόν Θεό. Τό εἶναι ταυτίζεται κυρίως μέ τό κατ᾿ εἰκόνα, τό ὁποῖο μέ τήν πτώση ἔπαθε, ἀλλά, προσληφθέν ἀπό τόν θεῖο Λόγο, ἐπανεῦρε τήν πηγή του, τό ἀρχέτυπό του, τό εἶναι του. Ἡ σχέση Λόγου καί εἰκόνας του λύνει στόν Ἀθανάσιο τό πρόβλημα τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου στόν Χριστό. Καί μένει μόνο τό σῶμα, τό ὁποῖο βέβαια δέν ἔχει δική του ὑπόσταση. Ἄλλωστε ὁ Λόγος δέν γίνεται σῶμα, ἁπλῶς λαμβάνει σῶμα (βλ. σχετικό κεφάλαιο).

Μειωμένο σωτηριολογικό ἐνδιαφέρον

Ὁ Ἀ. δηλώνει μέ εἰλικρίνεια ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσλαμβάνει ἀτελή ἄνθρωπο, δηλαδή μόνο τήν χωρίς ὑπόσταση σάρκα του, καί φαίνεται ὑπερήφανος πού διέγνωσε τήν διαδικασία τῆς ἐνσαρκώσεως. Ἀμηχανία δείχνει ὅταν περί τό 382/3 ὄφειλε ν᾿ ἀπαντήσει στήν

ἀξεπέραστη θέση τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου: «τό γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὅ δέ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καί σώζεται», δηλαδή: αὐτό πού δέν προσλαμβάνεται κατά τήν ἐνσάρκωση (= ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου) μένει ἀθεράπευτο· αὐτό βέβαια πού ἑνώνεται μέ τόν Θεό, αὐτό καί σώζεται (*Ἐπιστ.* 101, 32).

Ἡ ἐνανθρώπηση ἔγινε γιά τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὅμως μέ τήν διαδικασία-θεολογία τοῦ Ἀ. δέν σωζόταν, ἐφόσον προσλαμβανόταν μερικῶς καί δή χωρίς τόν νοῦ, χωρίς τό μέρος του ἐκεῖνο πού ἐκδηλώνει τήν ἀντίθεη ροπή καί κατευθύνει ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, τοῦ ὁποίου ὁ νοῦς γιά τόν Ἀ. συνιστᾶ κυριολεκτικά τήν ὑπόσταση-οὐσία.

Ὁ Ἀ. οὐσιαστικά στήν θέση τοῦ Γρηγορίου δέν ἀπάντησε καθόλου. Δήλωνε μόνο συχνά ὅτι «σώζεται τό ἀνθρώπινον γένος... διά προσλήψεως σαρκός», διότι αὐτῆς ἡ φύση ἐπιδέχεται καθοδήγηση ἀπό τόν «ἄτρεπτο» Θεό (*Fragment* 76). Πρόσθετε ἀκόμη ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ «ἐπλήρωσεν ἁγίου Πνεύματος» τήν προσληφθεῖσα σάρκα, τήν ὁποία ἔπειτα παρέδωσε στόν θάνατο, γιά νά καταλύσει τόν θάνατο (*Κατά μέρος πίστις* 35). Δέν λέγει ὅμως οὔτε τί γίνεται τελικά ὁ ἀνθρώπινος νοῦς καί ἄν σώζεται, οὔτε πῶς πληροῦται ἁγίου Πνεύματος ἡ σάρκα, πού στόν Ἀ. σημαίνει μόνο ὕλη (στήν Γραφή καί τούς θεολόγους Πατέρες σημαίνει τήν ὕλη ἀλλά συχνά καί ὁλόκληρον τόν ἄνθρωπο).

Ἡ ἀποτυχία τοῦ Ἀ. νά δώσει ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπογραμμίζει ὅτι ἕνα μόνο ἦταν τό ἀρχικό του κίνητρο καί ἕνας μόνο ὁ τελικός του σκοπός: νά δείξει τήν διαδικασία τῆς ἐνσαρκώσεως, γιά νά ἐξηγήσει πῶς ἔγινε δυνατή ἡ μίξη θείου καί ἀνθρωπίνου. Ἡ θεολογία ὅμως, ὅταν καί ὅσο δέν ἔχει ὡς πρῶτο κίνητρο τήν σωτηρία, μεταβάλλεται σέ φιλοσοφία, πού ἁπλῶς διατηρεῖ λίγα ἤ πολλά θεολογικά στοιχεῖα. Τό ἀποτέλεσμα φυσικά δέν εἶναι οὔτε γνήσια φιλοσοφία, ἐφόσον δέν κινεῖται ἀπροϋπόθετα καί δέν ἔχει ἐσωτερική συνέπεια.

Ἀγνοεῖ τούς Καππαδόκες καί ὁδηγεῖ στόν μονοφυσιτισμό, ἀπό τόν ὁποῖο καί διαφέρει

Ὁ Ἀ. τελικά δέν πέτυχε νά δώσει εὐλογοφανή ἐξήγηση τῆς ἑνότητας στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, διότι ταύτιζε φύση καί ὑπόσταση ἤ οὐσία καί εἶναι. Κατανοοῦσε βιολογική τήν ἕνωση τῆς ἀνθρώπινης σάρκας μέ τόν Υἱό τοῦ Θεοῦ, ὡς «σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα», πού εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν μία οὐσία, τήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ:

> «μίξις θεσπεσία! Θεός καί σάρξ μίαν [καί τήν αὐτήν] ἀπετέλεσαν φύσιν» (*Fragment* 10).

«οὐκ ἄρα ἄλλη καί ἄλλη οὐσία Θεός καί ἄνθρωπος, ἀλλά μία κατά σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα ἀνθρώπινον» (*Fragment* 119).

«μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην καί προσκυνουμένην μετά τῆς σαρκός αὐτοῦ» (*Πρός Ἰοβιανόν*).

Εἶναι περίεργο γιά τόν καταρτισμένο Ἀ., ὅτι δέν παρακολουθοῦσε ἐπαρκῶς τουλάχιστον τίς θεολογικές ἐξελίξεις τῆς ἐποχῆς του. Διαφορετικά θά ὑπολόγιζε τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί θά μάθαινε πολλά ἀπό τήν συμβολή τοῦ Μ. Βασιλείου στό θέμα τῆς διακρίσεως οὐσίας καί ἰδιωμάτων, πού ὁδήγησε μέ συνέπεια στήν διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων στόν Θεό. Τό πόσο συγχέει ὁ Ἀ. οὐσία καί ἰδιώματα στόν Θεό φαίνεται στό ἀκόλουθο χωρίο του:

«πρόσωπον μέν ἑκάστου τό εἶναι αὐτό καί ὑφεστάναι δηλοῖ, θεότης δέ Πατρός ἴδιον· καί ὁπότε μία τῶν τριῶν ἡ θεότης λέγοιτο, τήν Πατρός ἰδιότητα παροῦσαν Υἱῷ τε καί Πνεύματι μαρτυρεῖ» (*Κατά μέρος πίστις* 15).

Βέβαια καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος δέν κατανοοῦσε πολύ τήν θεολογία τοῦ Βασιλείου, τό ἴδιο καί οἱ δυτικοί μέ πρῶτον τόν Δάμασο Ρώμης. Αὐτοί ὅμως υἱοθετοῦσαν ἀπόλυτα τήν ἤδη κυρωμένη συνοδικά θεολογική Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀνέμεναν τήν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων. Γι' αὐτό καί οἱ δυτικοί τελικά δέχτηκαν τήν θεολογία τοῦ Βασιλείου. Ἀντίθετα ὁ Ἀ. καί ἀπέρριπτε μέρος τῆς θεολογικῆς Παραδόσεως καί προχώρησε σέ κατεύθυνση τελείως ἀντίθετη πρός ἐκείνη τοῦ Βασιλείου: ταύτισε πρακτικά φύση καί ἰδιώματα (ἄρα καί ὑποστάσεις) στόν Θεό καί εἶδε μία φύση στόν Χριστό μετά τήν ἕνωση Λόγου καί σάρκας.

Οἱ Καππαδόκες, κινούμενοι ἀπό τήν ἀνάγκη σωτηρίας ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, διέκριναν γενικά φύση καί ὑπόσταση καί διαπίστωναν στόν Χριστό ἑνωμένες τήν θεία καί τήν ἀνθρώπινη φύση. Οἱ φύσεις διασώζονταν ἑνωμένες καί ἡ ὑπόσταση, πού εἶναι ὕπαρξη, ὄν καί πρόσωπο, ἦταν μία, τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Ἀ., μή ἔχοντας σωτηριολογικό ρεαλισμό καί ταυτίζοντας φύση καί ὑπόσταση, ἔφθασε στόν ἕναν Υἱό (μία φύση = μία ὑπόσταση) μ' ἕνα διανοητικό εὕρημα: τόν ἀποκλεισμό τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ στό γεγονός τῆς ἐνσαρκώσεως, τοῦ νοῦ πού ἐκπροσωπεῖ τήν φύση καί τήν ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἔτσι κακοδοξώντας, ἐξῆλθε ἀπό τήν Ἐκκλησία καί ὁδήγησε στόν μονοφυσιτισμό, ἀντιδρώντας μέ τρόπο ἐσφαλμένο καί πρός τόν δυοφυσιτισμό τῶν ἀντιοχειανῶν, πού ὄντως ἐκδηλωνόταν, τουλάχιστον μετά τό 370, μέ κάποιες ἐκφράσεις τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ.

Πρέπει ὅμως νά κάνουμε δύο ἐπισημάνσεις: Πρῶτον, ὁ Ἀ. κατά βάθος δέν εἶχε στόν νοῦ του δύο φύσεις, μία τοῦ θείου Λόγου καί μία τοῦ ἀνθρώπου, κατά τήν ἐνσάρκωση, ἐφόσον στόν μή ἑνούμενο ἀνθρώπινο νοῦ ἑστίαζε τήν ὑπόσταση καί ἄρα τήν καθαυτό φύση τοῦ ἀνθρώπου. Καί μολονότι σαφῶς ἡ φρασεολογία του ὁδηγοῦσε στόν

μονοφυσιτισμό, ἀπό τούς ὀπαδούς τοῦ ὁποίου καί χρησιμοποιήθηκε, ὁ ἴδιος ὁ 'Α. δέν εἶχε συνείδηση ταυτίσεως τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό ἤ ἀπορροφήσεως τῆς ἀνθρώπινης ἀπό τήν θεία. Ἡ διαφορά λοιπόν τοῦ 'Α. πρός τόν μονοφυσιτισμό ἔγκειται στό ὅτι ὁ πρῶτος ἀφήνει ἀπρόσληπτη τήν ὑπόσταση-φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ὁ δεύτερος θεωρεῖ ἀπορροφημένη τήν ἀνθρώπινη στήν θεία φύση. Ὅμως καί οἱ δύο καταλήγουν στό ἴδιο ἀποτέλεσμα: στήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ.

Δεύτερον, παρά τήν ἐπιμονή του στήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ μετά τήν ἕνωση τοῦ Λόγου μέ τήν σάρκα, ἐξηγεῖ ὅτι ἡ σάρκα ἔγινε μετά τήν ἕνωση «θεία», ἀλλά ὄχι «τῇ φύσει»:

> «Τῇ γάρ ἑνώσει τῇ πρός τόν Λόγον, θεία ἡ σάρξ, οὐ τῇ φύσει... οὐ γάρ δή καί ἀσώματον γενέσθαι σῶμα δυνατόν, ὥσπερ ἀφρόνως ἕτεροι λέγουσι» (*Fragment* 160).

Οἱ ἐξηγήσεις του αὐτές ἀποτελοῦν ἀπάντηση σέ κάποιους ἀκραιφνῶς μονοφυσιτίζοντες, πού δίδασκαν ὅτι ἡ προσληφθεῖσα σάρκα ἔγινε «ὁμοούσια» πρός τόν θεῖο Λόγο (*'Επιστ. Πρός Σεραπίωνα, Fragment* 161).

Ἴσως μάλιστα νά συνειδητοποίησε τό σφάλμα του ἤ τό ἀδιέξοδό του, ὅταν, γράφοντας *«Κατά Διοδώρου πρός Ἡράκλειον»*, ἐπέμενε ὅτι «οὐκ ἄρα ἄλλη οὐσία Θεός καί ἄνθρωπος, ἀλλά μία κατά σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα ἀνθρώπινον» (*Fragment* 119). 'Αλλά καί οἱ τελευταῖοι λόγοι του ὁδηγοῦν στήν ἰδέα τῆς ὁμοουσιότητας Θεοῦ καί ἀνθρώπινου σώματος, κάτι πού εἶναι πάλι σφάλμα.

ΒΙΟΣ

Ὁ 'Α. γεννήθηκε περί τό 315 ἤ λίγο πρίν στήν παραλιακή πόλη τῆς Συρίας Λαοδίκεια, πού τότε βρισκόταν σέ ἀκμή. Πατέρας του ἦταν ὁ γραμματικός 'Απολινάριος, ἀλεξανδρινῆς καταγωγῆς πού ἐγκαταστάθηκε στήν Λαοδίκεια, ὅπου ἔγινε πρεσβύτερος, ἔγραψε *ἐγχειρίδιο γραμματικῆς*, μέ παραδείγματα ἀπό χριστιανικά κείμενα, συνέταξε ἔργα μέ ὁμηρικά μέτρα κι ἔζησε τουλάχιστον μέχρι τό 362/3. Κοντά στόν πατέρα του ὁ 'Απολινάριος-υἱός ἔμαθε τά πρῶτα γράμματα, διδάχτηκε τήν πίστη καί ἀγάπησε τήν θύραθεν σοφία. 'Απέκτησε οἰκειότητα πρός τούς φιλοσόφους καί τούς ποιητές, τούς τελευταίους τῶν ὁποίων καταλάβαινε περισσότερο, ἐπειδή ὁ ἴδιος διέθετε ποιητικό ταλέντο, μέτριο βέβαια. Ὁ Φιλοστόργιος (*'Εκκλησιαστική ἱστορία* Η' 11) τόν συγκρίνει στήν πολυμάθεια μέ τούς μεγάλους καππαδόκες θεολόγους Βασίλειο καί Γρηγόριο Θεολόγο. Ὅ,τι ὅμως τόν διέκρινε ἀπό τούς μεγάλους καππαδόκες, ἦταν ὁ κριτικός συνθετικός νοῦς καί ἡ παραδοσιακότητα πού εἶχαν οἱ τελευταῖοι καί δέν εἶχε αὐτός.

Ὁ 'Α. ἄσκησε τό ἐπάγγελμα τοῦ διδασκάλου τῆς ρητορικῆς γιά πολλά

χρόνια. Πῶς καί μέ τήν βοήθεια ποίων εἰσῆλθε στήν σπουδή τῶν θεολογικῶν πραγμάτων δέν γνωρίζουμε. Βέβαιο εἶναι ὅτι γνώριζε τήν ἑβραϊκή, πού τόν βοηθοῦσε πολύ στήν ἑρμηνεία τῆς Π. Διαθήκης, καί ὅτι ὅταν πολύ βραδύτερα, περί τό 376/7, δίδαξε στήν Ἀντιόχεια, ἐντυπωσίαζε τούς ἀκροατές του (Ἱερωνύμου, *De viris illustribus* 104).

Οἱ Ἀπολινάριοι, πατέρας καί υἱός, συνδέονταν φιλικά μέ τόν περίφημο σοφιστή καί ἱερέα τοῦ Διονύσου Ἐπιφάνιο, τοῦ ὁποίου ἄκουγαν μαθήματα. Συνέβη μάλιστα νά λάβουν μέρος (λίγο πρίν τό 335) σέ συγκέντρωση καί μέ λατρευτικό χαρακτήρα, πού ὀργάνωσε ὁ Ἐπιφάνιος. Τό γεγονός προκάλεσε θόρυβο καί ὁ ἐπίσκοπος Θεόδοτος ἀφόρισε τούς Ἀ., οἱ ὁποῖοι ὅμως δείχνοντας μετάνοια ἐπανῆλθαν στήν Ἐκκλησία.

Τό 346, οἱ δύο Ἀπολινάριοι, ὑποδέχτηκαν καί περιποιήθηκαν τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού πέρασε ἀπό τήν πόλη τους, ἐπιστρέφοντας ἀπό τήν β' ἐξορία του (341-346). Ὁ Λαοδικείας Γεώργιος τότε, καταδικασμένος ἀπό τούς ὀρθοδόξους (σύνοδος Σαρδικῆς: 343), ἔδειξε ἐχθρότητα πρός τούς Ἀπολιναρίους, τούς ὁποίους μάλιστα, κατά τόν Ἐπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου, ἐξόρισε (*PG* 42, 676), κάτι πού, καθώς φαίνεται, δέν συνέβη (Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 25), διότι ἔδωσαν ἐξηγήσεις καί ζήτησαν συγνώμη. Ἡ στάση τοῦ Ἀ. ἔναντι τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί ἡ χαμένη ἀλληλογραφία τῶν δύο ἀνδρῶν δημιούργησε στήν ἔρευνα τήν γνώμη, πού ἤδη ἐπικρατεῖ, ὅτι ὁ Ἀ. ἦταν πιστός ὀπαδός τῆς Νίκαιας (τοῦτο φρονοῦσε κατ' ἀρχήν καί ὁ Μ. Βασίλειος: *Ἐπιστολή* 265, 2). Στήν πραγματικότητα εἶχε ἀποστασιοποιηθεῖ καί ἀπό τήν Νίκαια καί ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Ἡ ἀποστασιοποίησή του αὐτή, ἄν δέν ἦταν μέχρι τό 350 συνειδητή, θά ἔγινε ἀμέσως μετά, ἐφόσον κατά τόν Θεολόγο Γρηγόριο (*Ἐπιστολή* 102, 22, πού γράφηκε τό 382 καί λέει ὅτι ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀ. ἄρχισε πρίν 30 χρόνια) ὁ Ἀ. διατύπωσε δημόσια τίς σχετικές κακόδοξες ἀπόψεις του λίγο μετά τό 350. Ὡς λαϊκός καί δή περί τό 355 εἶχε τυπική ἀλληλογραφία μέ τόν Βασίλειο, ὁ ὁποῖος δέν εἶχε θίξει σ' αὐτήν θέματα θεολογικά (*Ἐπιστ.* 224, 2 καί 226, 4).

Ὁ Ἀ. ἔγινε πρεσβύτερος περί τό 355/6 καί ἐπίσκοπος περί τό 360/1 μέ τήν βοήθεια τῶν ὀρθοδόξων τῆς Λαοδίκειας, ὅταν ἐκθρονίστηκε ἀπό τήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360) ὁ ὁμοιουσιανός ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Γεώργιος. Ἡ ἐκλογή του ἔγινε προβληματική ἀπό ἄποψη κανονική, ἀλλά ὁ Ἀ. ἀναγνωριζόταν εὐρύτερα καί τό 362 ἀντιπρόσωποί του, μοναχοί τῆς Λαοδίκειας, πῆραν χωρίς ψῆφο μέρος στήν σύνοδο τῆς Ἀλεξάνδρειας (βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς* 9: *ΒΕΠ* 31, 128). Στήν σύνοδο αὐτή καταδικάστηκε ἔμμεσα πλήν σαφῶς ἡ θεμελιώδης του διδασκαλία, τήν ὁποία γνωρίζουμε ἀπό τήν «*Ὁμολογία*» του πρός Ἰοβιανό τοῦ ἔτους 363. Ἀναμίχτηκε πολύ ἐνωρίς στό ἀντιοχειανό σχίσμα καί μέριμνά του ἔγινε ἡ ἐπιρροή του στό φημισμένο κέντρο τῆς Ἀνατολῆς, στήν Ἀντιόχεια, ὅπου φρόντισε νά διδάσκει γιά μικρά ἤ μεγάλα διαστήματα καί ν' ἀποκτᾶ ὀπαδούς, ἀλλά μᾶλλον μετά τό 365.

Μέχρι τό 363 ὁ Ἀ. ἀσχολήθηκε λιγότερο μέ τά θεολογικά προβλήματα καί περισσότερο μέ τήν διδασκαλία τῆς ρητορικῆς καί τήν συγγραφή, πού εἶχε σκοπό ἀφενός μέν νά ἀπαντήσει στίς κατηγορίες τῶν ἐθνικῶν κατά τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀφετέρου δέ νά δώσει κείμενα καί μάλιστα ποιητικά στά

χριστιανόπουλα, ἀπό τά ὁποῖα τό 362 ὁ αὐτοκράτορας Ἰουλιανός στέρησε τήν ἑλληνική γραμματεία. Ἔτσι ἔγραψε τά ἔργα του *«Κατά Πορφυρίου»* καί *«Ὑπέρ ἀληθείας»*, πού δυστυχῶς χάθηκαν. Ἡ παράδοση θέλει πολύ ἐκτενέστερη τήν συγγραφική του παραγωγή, πού ἦρθε σάν ἀντίδραση στήν παραπάνω ἐνέργεια τοῦ Ἰουλιανοῦ.

Τό γεγονός ὅτι στήν σύνοδο τῶν Τυάνων (368) ὡς ὀρθόδοξος ἐπίσκοπος Λαοδικείας μετέσχε ὁ Πελάγιος δείχνει μᾶλλον ἀλλαγή τῆς στάσεως τῶν ὀρθοδόξων ἔναντι τοῦ Ἀ., τόν ὁποῖο καί ἄν δέν εἶχαν παραμερίσει τελείως τόν ὑποπτεύονταν σοβαρά γιά κακοδοξία.

Κι ἐνῶ ἡ Ἐκκλησία δέν εἶχε συνοδικά – καθόσον γνωρίζουμε – πάρει θέση κατά τοῦ Ἀ., πολλοί πιστοί, μερικοί τῶν ὁποίων δέν ἦσαν ἀκραιφνεῖς ὀρθόδοξοι, ὅπως ὁ Εὐστάθιος Σεβαστείας καί οἱ ὀπαδοί του, θεωροῦσαν τόν Ἀ. αἱρετικό. Αὐτό φαίνεται ἀπό τήν προσπάθεια τοῦ Εὐσταθίου περί τό 375 νά δείξει ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος ἀλληλογραφοῦσε μέ τόν Ἀ. καί συμμεριζόταν τίς ἀπόψεις του· ἄρα γιά τόν Εὐστάθιο καί ὁ Βασίλειος ἦταν κατακριτέος. Στήν πραγματικότητα ὅμως ὁ Βασίλειος:α) εἶχε γράψει πρίν εἴκοσι χρόνια γράμμα ἤ γράμματα στόν Ἀ. χωρίς καμμιά θεολογική ἀναφορά· β) δέν εἶχε διαβάσει βιβλία του, μολονότι ἄκουγε ὅτι πρόκειται γιά ὀρθόδοξο καί πολυγράφο ἄνδρα· γ) ἐξαιτίας τῆς πλαστογραφίας τοῦ Εὐσταθίου καί τῶν ὀπαδῶν του πρόσεξε κάποιες παρεκκλίσεις τοῦ Ἀ. (γιά κάποιες φαίνεται μόνον ἄκουσε), τίς ὁποῖες καταδίκασε. Αὐτά προκύπτουν ἀπό τίς *Ἐπιστολές* τοῦ Βασιλείου 129, 131, 223, 224, 226, 244, 265 κ.ἄ. Τέλος, τό ἔτος 377, στήν *Ἐπιστολή* του 263 ὁ Βασίλειος ζητάει καί ἀπό τούς δυτικούς τήν συνοδική καταδίκη τοῦ Ἀ., γιά τίς πολλές του παρεκκλίσεις καί μάλιστα γιά τήν περί σαρκώσεως τοῦ θείου Λόγου κακοδοξία του (§ 4).

Στό πλαίσιο τῆς δράσεώς του ὁ Ἀ. βοήθησε τόν ἀντιοχέα ὀπαδό του Βιτάλιο νά γίνει (376) ἐπίσκοπος στήν Ἀντιόχεια. Ὅταν ἐγκατέλειψε τόν Βιτάλιο καί ἡ Ρώμη, ἡ ἀντιοχειανή κοινότητά του διακρίθηκε σαφῶς ὡς ἀπολιναριστική ἐκκλησία, στούς κόλπους τῆς ὁποίας ἀπό τό 376 ἐκινεῖτο συνεχῶς ὁ Ἀ. Ἐκεῖ μάλιστα ἐπιδόθηκε σέ διδακτικό ἔργο καί εἰδικότερα στήν ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν, γιατί ἔτσι θά μποροῦσε νά θεμελιώσει τήν ἰδιαίτερη ὁμάδα ἤ ἐκκλησία του, ὅπως ἀφήνει νά νοηθεῖ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (*Ἐπιστ.* 101, 73). Στήν Ἀντιόχεια τόν ἄκουσε καί τόν θαύμασε (377) καί ὁ λατίνος Ἱερώνυμος (*PL* 25, 745).

Τό 379 ὁ Βιτάλιος καί οἱ ὀπαδοί του συγκρότησαν στήν Ἀντιόχεια σύνοδο ἀπολιναριστῶν. Τήν ἴδια ἐποχή ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀ. ἀπασχόλησε καί τόν Ἐπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου, πού τό 377 καταχώρισε τήν διδασκαλία αὐτή μεταξύ τῶν αἱρέσεων (*Πανάριον* 77, 20). Τό γεγονός δείχνει ὅτι εἶχε ἤδη δημιουργηθεῖ ἀπολιναρισμός καί ὅτι ἡ ἐκκλησιαστική συνείδηση τόν ἀπέρριπτε, ἀκόμα καί ἄν δέν μποροῦσε νά τόν ἀναιρέσει συστηματικά. Μέ ἐνέργειες τοῦ Βασιλείου ὁ Ἀ. καταδικάστηκε στήν Ρώμη στό τέλος τοῦ 377 ἤ στίς ἀρχές τοῦ 378 (Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 25. Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 10). Στήν σύνοδο κλήθηκαν καί ἀπολιναριστές μέ ἐπικεφαλῆς τόν Τιμόθεο, ἐπίσκοπο Βηρυττοῦ, γιά νά ἐξηγήσουν τίς ἀντιλήψεις τους, οἱ ὁποῖες καί καταδικάστηκαν χωρίς νά γίνει (κατά τά σωζόμενα ἀποσπάσματα) προσωπική μνεία τοῦ Ἀ. (*PG* 13, 352-353).

Ἐπειδή ὅμως ὁ ἀπολιναρισμός εἶχε διαδοθεῖ καί εἶχε προκαλέσει σάλο στήν Ἀνατολή (Συρία, Παλαιστίνη, Κωνσταντινούπολη, Καππαδοκία, Πόντο, Μ. Ἀρμενία καί γενικά στήν Μικρασία) μέ σημαντικό ἀριθμό ἐπισκόπων στούς κόλπους του, ἡ Ἐκκλησία ἀναγκάστηκε νά τόν ἀντιμετωπίσει ἀποφασιστικότερα στήν σύνοδο Ἀντιοχείας τό 379 καί μετά στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (τοῦ 381 καί 382). Ἐκεῖ διατυπώθηκε σύντομα ἡ ἀπάντηση στήν χριστολογική αἵρεση τοῦ Ἀ. καί περιλήφθηκαν συλλήβδην οἱ «ἀπολιναριστές» στούς αἱρετικούς, ἐνῶ σέ σύνοδο τοῦ 382 στήν Ρώμη καταδικάστηκε ὁ Ἀ. προσωπικά. Σέ ἀντίδραση τότε ὁ Ἀ. καί οἱ ὀπαδοί του συγκρότησαν σύνοδο στήν Ναζιανζό. Τό ἴδιο ἔτος ὁ Γρηγόριος ἄρχισε τήν ἐναντίον τοῦ Ἀ. θεολογική πολεμική, ὅπως τήν γνωρίζουμε ἀπό τίς Ἐπιστολές του (101 καί 102 τοῦ ἔτους 382 καί 202 τοῦ ἔτους 387). Λίγο μετά τό 383 οἱ ἀπολιναριστές ἐγκατέστησαν δικό τους ἐπίσκοπο στήν Ναζιανζό, μολονότι τό ἴδιο ἔτος καί τό ἑπόμενο ὁ Θεοδόσιος ἐπικύρωσε τήν καταδίκη τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Τό 388 διάταγμα ἀπαγόρευε στούς ἀπολιναριστές νά ἔχουν ἐπισκόπους καί νά συγκαλοῦν συνόδους (*Codex Theodos.* XVI 5, 14 καί 15). Ἔκτοτε ἄρχισε ἡ πτώση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Στήν Ἀντιόχεια μόλις τό 425 ἑνώθηκε ἡ ἀπολιναριστική ἐκκλησιαστική κοινότητα μέ τήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 38, 2).

Πότε ἀκριβῶς πέθανε ὁ Ἀ. δέν γνωρίζουμε· ὁπωσδήποτε ὅμως μεταξύ 390 καί 392.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική παραγωγή τοῦ Ἀπολιναρίου ὑπῆρξε ποικίλη καί μεγάλη, ἀλλά ἡ καταδίκη του στήν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ κατά συνέπεια βαθμιαία ἐξαφάνιση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ ὁδήγησαν στήν ἀπώλεια γενικά τῶν ἔργων του, ἀπό τά ὁποῖα ἐλάχιστα σώζονται ὁλόκληρα, ἐνῶ τά ἄλλα εἶναι γνωστά μόνο ἀπό τούς τίτλους ἤ ἀπό μικρά καί μεγάλα ἀποσπάσματα. Μερικά ἀπό τά ἔργα του διασώθηκαν, διότι ὀπαδοί του τά κυκλοφοροῦσαν μέ ἄλλα ὀνόματα, ὅπως τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Ἰουλίου Ρώμης, τοῦ Γρηγορίου Θαυματουργοῦ κ.ἄ. Τά πολλά του ἀποσπάσματα συνδέονται κατά κανόνα μέ τίτλο, ὁ ὁποῖος ὅμως δέν γνωρίζουμε ἄν εἶναι τίτλος ἔργου του (χαμένου) ἤ τίτλος κεφαλαίου κάποιου ἔργου του. Ἀφορμές γιά τήν σύνταξη τῶν ἔργων του ὑπῆρξαν: α) ἡ ἀνάγκη σπουδῆς τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων ἀπό τούς χριστιανούς, γιά τούς ὁποίους ἔγραψε ποιητικά καί διαλογικά κείμενα μέ περιεχόμενο χριστιανικό· β) ἡ ἀνάγκη νά καταπολεμήσει τούς ἐθνικούς καί τούς αἱρετικούς καί νά ὑπερασπίσει τόν χριστιανισμό γενικά καί τήν ὀρθοδοξία εἰδικά· γ) ἡ ἀνάγκη νά ἐξηγήσει καί νά ὑπερασπίσει τίς προσωπικές του θεολογικές ἀντιλήψεις καί δ) ἡ ἀνάγκη νά προσφέρει ὕμνους ἰδιαίτερους στήν ἀπολιναριστική ἐκκλησία πού ἵδρυσε. Ὅ,τι ἀπό τά ἔργα του σήμερα σώζεται ἀνήκει πλήν ἐξαιρέσεων στήν τρίτη ὁμάδα. Βάσει αὐτῶν μποροῦμε νά χαρακτηρίσουμε τόν Ἀ. ἀξιόλογο συγγραφέα μέ πλούσια φιλοσοφική κατάρτιση, μέτρια κριτική διάθεση καί ὡραιότατο ἀ-

ποφθεγματικό ὕφος. Ὅλα του τά ἔργα εἶναι σύντομα κι ἔχουν φροντισμένη φράση. Ἀκολουθεῖ πίνακας τῶν σωζόμενων ἔργων τοῦ Ἀ., τῶν ἀποσπασμάτων καί τῶν τίτλων χαμένων ἔργων του. Δυστυχῶς ἡ χρονολόγηση τῶν ἔργων αὐτῶν εἶναι πλήν ἑνός δυσχερέστατη ἤ ἀδύνατη.

Πρός Ἰοβιανόν. Σύντομο κείμενο, πού γράφηκε τό 363 γιά νά ἐκθέσει στόν νέο αὐτοκράτορα Ἰοβιανό τήν πίστη του, ὅπως ἔκαναν πολλοί τήν ἴδια ἐποχή. Σώζεται σέ λατινική, συριακή, ἀρμενική καί γεωργιανή μετάφραση (*CPG* II 3665).

PG 26, 25-29. H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (*TU* 1), Tübingen 1904, σσ. 250-253.

Περί τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρός τήν θεότητα. Σώζεται ὁλόκληρο. Ὁ Ἀ. ἐπιχειρεῖ τήν θεμελίωση τῆς χριστολογίας του. Μεταφράστηκε στήν συριακή, ἐνῶ ἔχουμε ἀποσπάσματα στήν ἀραβική καί τήν ἀρμενική (*CPG* II 3646).

PL 8, 873-875. H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 185-193.

Ἡ κατά μέρος πίστις. Σύντομο, ἀλλά τό ἐκτενέστερο ἀπό τά σωζόμενα ἔργα του. Πρέπει νά γνώρισε μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις. Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν ἀρμενική, ἀπό τήν ὁποία ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα (*CPG* II 3645).

PG 10, 1104-1124. H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 167-185.

Περί πίστεως καί ἐνσαρκώσεως (De fide et incarnatione contra adversarios). Μᾶλλον ἀκέραιο ἔργο, πού (ἐκτός ἀπό ἕνα του ἑλληνικό ἀπόσπασμα) σώθηκε σέ συριακή μετάφραση (*CPG* II 3647). Στό ἴδιο ἔργο μᾶλλον ἀνήκει καί τό ἀπόσπασμα **Περί ἑνώσεως** (Lietzmann, μν. ἔργ., σ. 204, fragm. 2).

PL 8, 876-877. H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 193-203.

Ἀπόδειξις περί τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου (Fragm. 13-105). Τό σπουδαιότερο θεολογικό καί ἀντιπροσωπευτικότερο ἔργο τοῦ Ἀ. Σώθηκαν πολλά καί ἐκτενῆ ἀποσπάσματα στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης *«Πρός τά Ἀπολλιναρίου ἀντιρρητικός»* (*PG* 45, 1123-1270), στό ὁποῖο καταπολεμοῦνται οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀ. Βάσει τῶν ἀποσπασμάτων ὁ E. Mühlenberg προσπάθησε νά ἀνασυγκροτήσει τό ὅλο ἔργο κατά τήν δομή καί τό περιεχόμενό του (Apollinaris von Laodicea, Göttingen 1969, σσ. 86-90).

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 208-252.

Ἐπιστολαί. Ἀπό τίς πολλές πού ἔγραψε σώζονται ἀκέραιες μόνο δύο, οἱ *Πρός τούς ἐν Διοκαισαρείᾳ ἐπισκόπους* καί *Πρός Διονύσιον* (ἡ πρώτη), πού ἔχουν θεολογικό καί χριστολογικό περιεχόμενο. Τῆς δεύτερης σώθη-

καν μετάφραση συριακή καί ἀποσπάσματα στήν ἀραβική καί τήν ἀρμενική: *CPG* II 3669.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 255-262. *PL* 8, 929-935.

᾿Ανακεφαλαίωσις. Συνοπτική παράθεση τῶν θεολογικῶν ἀπόψεων τοῦ ᾿Α. Συντάχτηκε μᾶλλον ἀπό ἐκδότη βάσει κειμένων τοῦ ᾿Α.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 242-246.

Τόμος συνοδικός. Κείμενο γραμμένο μᾶλλον ἀπό τόν ᾿Α. καί ἐπικυρωμένο ἀπό σύνοδο ἀπολιναριστῶν στήν ᾿Αντιόχεια.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 262-264.

᾿Αποσπάσματα ἔργων: α) Σέ ποικίλα πολεμικοαντιρρητικά κείμενα καί *ἀνθολόγια* διασώθηκε σημαντικός ἀριθμός ἀποσπασμάτων, πού κατά τήν ἔνδειξη τῆς πηγῆς προέρχονται ἀπό τά ἑξῆς ἔργα ἤ κεφάλαια ἔργων τοῦ ᾿Α.: *Περί σαρκώσεως* (frag. 3-8), *Περί σαρκώσεως ἤ εἰς τήν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καί πίστεως* (frag. 9-10), *Μαρίας ἐγκώμιον καί περί σαρκώσεως* (frag. 11-12), *Εἰς τήν ἐπιφάνειαν τήν ἔνσαρκον τοῦ Θεοῦ* (frag. 108-110), *Πρός τούς ἄνθρωπον ὑπό τοῦ Λόγου προσειλῆφθαι λέγοντας* (frag. 111), *Συλλογισμοί* (frag. 112-116), *Λόγος συλλογιστικός κατά Διοδώρου πρός Ἡράκλειον* (frag. 117-120), *Πρός Διόδωρον ἤ τό κατά κεφάλαιον βιβλίον* (frag. 121-146), *Πρός Φλαουϊανόν* (frag. 147-148), *Πρός Πέτρον* (frag. 149), *Πρός ᾿Ιουλιανόν* (frag. 150-152), *Λόγοι* (frag. 153-156), *Διάλογοι* (frag. 157), *῞Οτι θεός ἔνσαρκος ὁ Χριστός* (frag. 158), *Κατά Πορφυρίου* (frag. 166-167), καί ἀπό *ἄδηλα ἔργα* (frag. 168-171).

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 204-207, 232-242, 248-249, 265-269. H. DE RIEDMATTEN, εἰς A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, I, Würzburg 1951, σσ. 209-210.

β) *᾿Επιστολῶν: Πρός Σεραπίωνα* (frag. 159-161), *Πρός Τερέντιον* (frag. 162-163), *Πρός Διονύσιον (δεύτερη)* (frag. 164).

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 253-255, 262.

᾿Εξηγητικά ᾿Αποσπάσματα. Τέτοια ἐπισημάνθηκαν πολλά σέ *Σειρές* ἑρμηνευτικές, ἀλλά δέν προϋποθέτουν ὁλοκληρωμένα ὑπομνήματα σέ βιβλικά κείμενα. Εἶναι μᾶλλον σημειώσεις ἀπό τήν ἑρμηνευτική δραστηριότητα τοῦ ᾿Α., κυρίως στήν ᾿Αντιόχεια. Τά γνωστά ἐξηγητικά του ἀποσπάσματα ἀφοροῦν τά ἑξῆς βιβλικά κείμενα:

᾿Οκτάτευχος (καί *Βασιλειῶν*): R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et des Rois (*ST* 201), Vaticano 1959, σσ. 128-154.

Ψαλμοί: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes (*ST* 264), Vaticano 1970, σσ. 211-223. M. Harl-G. Dorival: *SCh* 189-220 κατά τούς πίνακες. E. Mühlenberg, Apollinaris von Laodicea zu Ps 1-150: Psalmen-

kommentare aus der Katenenüberlieferung, I-III, Berlin 1975, 1977, 1978 (*PTS* 15, 16, 19).

'Ιώβ.

Παροιμίαι: A. Mai, Nova Patrum bibliotheca, VII 2, Romae 1854, σσ. 76-80.

Ἄσμα ἀσμάτων: *PG* 87/β, 1548 καί σέ πολλές ἄλλες στῆλες.

'Ησαΐας: A. Mai, μν. ἔργ., σσ. 128-130.

'Ιερεμίας καί *Θρῆνοι*: Michaelis Chislerii Romani... in Ieremiam prophetam Commentarii..., I-II, Lugduni (Λυών) 1623, σέ πολλές καί τῶν δύο τόμων σελίδες.

'Ιεζεκιήλ: A. Mai, μν. ἔργ., σσ. 82-91.

Δανιήλ: A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio, I 2, Romae 1825, σσ. 161-221· καί I 3 (1837²), σσ. 27-56.

Κατά Ματθαῖον: J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 61), Berlin 1957, σσ. 1-54.

Κατά 'Ιωάννην: J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 89), Berlin 1966, σσ. 3-64.

Κατά Λουκᾶν: A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio, I 1, Romae 1825, σσ. 179-188. Τοῦ ἴδιου: *Class. Auct.* X, σσ. 495-499.

Πράξεις 'Αποστόλων: I. Cramer, Catenae graecorum Patrum in N.T., III, Oxford 1838, σ. 12.

Πρός Ρωμαίους: K. Staab, Pauluskommentare aus griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 57-82.

Καθολικαί 'Επιστολαί: I. Cramer, μν. ἔργ., VIII, Oxford 1844, σ. 11.

'Αμφιβαλλόμενα.

Στήν συλλογή *'Επιστολῶν* τοῦ Μ. Βασιλείου περιλαμβάνονται δύο *'Επιστολές* τοῦ Βασιλείου πρός τόν 'Απολινάριο (361 καί 363) καί ἀντίστοιχα δύο *'Επιστολές* τοῦ 'Απολιναρίου πρός τόν Βασίλειο (362 καί 364). Γιά τά κείμενα αὐτά ὑπάρχει ἀμφισβήτηση, τήν ὁποία νεώτεροι ἐρευνητές παραμερίζουν (G. Prestige). Φρονοῦμε ὅμως ὅτι τά ἐπιχειρήματα δέν εἶναι τελείως πειστικά, διότι, πλήν ἄλλων, ὁ Βασίλειος βεβαιώνει (*'Επιστ.* 224, 2 καί 226, 4) ὅτι στίς *'Επιστολές* πού ἔγραψε παλαιότερα, περί τό 355, πρός τόν 'Απολινάριο δέν συζητοῦσε θεολογικά θέματα, ὅπως συμβαίνει στίς σωζόμενες καί ἀποδιδόμενες σ' αὐτούς *'Επιστολές*. 'Αμφιβαλλόμενη θεωροῦμε ἀκόμη καί τήν *'Επιστολή πρός Σεβαστηνούς* (ἀρχή: «'Εδεξάμην τό γνώρισμα τῆς πίστεως...»), ὅπου γίνεται λόγος περί τῆς θείας οὐσίας.

PG 32, 1101 καί 1105. H. DE RIEDMATTEN, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, I: *JThS* 7 (1956) 203-210. *ΒΕΠ* 55, 385-388. Y. COURTONNE, S. Basile. Lettres, III, Paris 1966, σσ. 222-226.

Χριστός πάσχων. Πρόσφατα ὁ Q. Catandella στό *Dioniso* 43 (1969) 405-412 ὑποστήριξε ὅτι ἡ περίφημη τραγωδία *«Χριστός πάσχων»*, πού ἄλλοτε καί τώρα πολλοί τήν θεωροῦν ἔργο τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, συντάχτηκε ἀπό τόν 'Απολινάριο καί πῆρε τήν τελική της μορφή ἀπό τόν Γρηγόριο (Βλ. ἐκδόσεις καί βιβλιογραφία στό κεφ. Γρηγόριος Θεολόγος).

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα λόγοι α'-γ'. Σύντομα κείμενα πού ἐκδίδονταν μεταξύ τῶν νόθων ἔργων τοῦ Χρυσοστόμου. Ὁ E. Cattaneo (Trois Homélies pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée, Paris 1981) νομίζει ὅτι ἀνήκουν στόν 'Α., διότι βρίσκει θέματα καί ὅρους τους σέ γνήσια ἔργα του.

PG 59, 723-731. P. NAUTIN: *SCh* 36.

Νόθα.

Μετάφρασις διά στίχων εἰς τόν Ψαλτῆρα. Πρόκειται γιά παράφραση τῶν *Ψαλμῶν* σέ ἡρωικό ἑξάμετρο (ὁμηρικό;), πού ὅμως συντάχτηκε μετά τό 460 (J. Golega): *PG* 33, 1313-1537, 1627-1630. A. Ludwich, Apollinarii metaphrasis Psalmorum, Leipzig 1912.

'Απολεσθέντα μετρικά.

Ποιητικά: διαλογικά καί ὕμνοι. Τέτοια ἔργα προσγράφονται στούς 'Απολιναρίους, πατέρα καί γιό ἀδιακρίτως. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ γιός εἶναι συντάκτης τῆς συντριπτικῆς τους πλειοψηφίας. Ὁ 'Α. γιός, λοιπόν, συνέθεσε τέτοια ἔργα στήν ἐποχή τοῦ 'Ιουλιανοῦ (γιά νά ἔχουν τήν δυνατότητα οἱ χριστιανόπαιδες νά σπουδάζουν ἑλληνικά καί ποίηση) καί στήν ἐποχή τῆς δημιουργίας ἀπολιναριστικῆς ἐκκλησίας (376 ἑξ.) γιά πρακτικούς σκοπούς. Τούς ὕμνους δηλαδή προόριζε γιά λειτουργική καί μή χρήση, ὥστε νά διακρίνονται οἱ ἀπολιναριστές χριστιανοί ἀπό τούς λοιπούς. Ἔτσι πληροφοροῦν ὁ Σωζομενός ὅτι ὁ 'Α. ἔγραψε «ἐν κατεπειγούσῃ χρείᾳ» (*'Εκκλησ. ἱστορία* Ε' 12) καί ὁ Σωκράτης ὅτι οἱ δύο 'Απολινάριοι φάνηκαν «χρειώδεις πρός τόν παρόντα καιρόν» (τοῦ 'Ιουλιανοῦ) (*'Εκκλησ. ἱστορία* Γ' 16).

Γιά τό δεύτερο εἶδος ποιήσεως, τῶν ὕμνων δηλαδή, πληροφορεῖ πάλι ὁ Σωζομενός: οἱ ἀπολιναριστές «θεσμοῖς ἐχρῶντο ἀλλοτρίοις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, παρά τάς νενομισμένας ἱεράς ᾠδάς ἔμμετρά τινα μελύδρια ψάλλοντες παρ' αὐτοῦ τοῦ 'Απολιναρίου εὑρημένα... Ἄνδρες δέ παρά τούς πότους καί ἐν ἔργοις καί γυναῖκες παρά τούς ἱστούς τά ἑαυτοῦ μέλη ἔψαλλον. Σπουδῆς γάρ καί ἀνέσεως καί ἑορτῶν καί τῶν ἄλλων πρός τόν ἑκάστου καιρόν εἰδύλλια αὐτῷ πεπόνητο» (*'Εκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 25 καί Γρηγορίου Θεολόγου, *'Επιστολή* 101, 73). Ἡ ποιητική γενικά παραγωγή τοῦ 'Α. μεγεθύνθηκε πολύ στήν παράδοση, ἐνῶ, ἐφόσον ἀναπτύχτηκε κυρίως στά χρόνια τοῦ 'Ιουλιανοῦ, δηλαδή μόνο τό 362/3, πρέπει νά ἦταν μικρή. 'Από τά μετρικά κείμενα δέν σώθηκε οὔτε στίχος. Τό γεγονός κάνει ἀδύνατη τήν ἀπόδοση τοῦ ἑνός ἤ τοῦ ἄλλου στόν 'Απολινάριο πατέρα ἤ στόν 'Απολινάριο γιό. 'Από τίς ἀναφορές τῶν πηγῶν μποροῦμε νά συμπεράνουμε τά ἑξῆς ποιητικά ἔργα:

Ἑβραϊκή ἀρχαιολογία, ἔπος σέ ὁμηρικά μέτρα μέ τά παλαιοδιαθηκικά γεγονότα ἀπό τήν δημιουργία μέχρι τήν βασιλεία τοῦ Σαούλ, σέ 24 μέρη.

Ποιήματα, μέ βιβλικές ὑποθέσεις σέ μέτρα τῶν κωμῳδιῶν τοῦ Μενάνδρου, τῶν τραγῳδιῶν τοῦ Εὐριπίδη καί τῆς ποιήσεως τοῦ Πινδάρου.

Διάλογοι κατά τό πρότυπο τῶν πλατωνικῶν διαλόγων μέ περιεχόμενο

τά εὐαγγελικά γεγονότα καί τίς ἀποστολικές πράξεις (βλ. Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 18 καί Σωκράτους, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Γ' 16).

Νέα Ψαλτήρια.

Ὕμνοι ἐκκλησιαστικοί.

Ἔμμετρα μελύδρια (=ἔμμετρα τραγουδάκια) πού ψάλλονταν στίς διάφορες περιστάσεις, στίς γιορτές καί τίς συνάξεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G. VOISIN, L' Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^{e} siècle, Louvain-Paris 1901. Γ. ΖΑΧΑΡΟΥΛΗ, Αἱ σχέσεις Βασιλείου... πρός 'Απολλινάριον: *ΕΑ* 25 (1905) 44-48. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Τά συγγράμματα 'Απολλιναρίου τοῦ Λαοδικείας: *ΝΣ* 6 (1907) 868-880 καί 7 (1908) 51-69. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἡ θεολογία τοῦ 'Απολλιναρίου, ἤτοι ἡ περί ἁγ. Τριάδος διδασκαλία: *ΝΣ* 7 (1908) 843-850. A. STEGMANN, Die pseudoathanasianische "IVe Rede gegen die Arianer" als κατά 'Αρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917. G. FURLANI, Studi apolinaristici I (=ἡ τριαδολογία του): *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 2 (1921) 257-285· καί II (=προϋποθέσεις ψυχολογικές τῆς χριστολογίας τοῦ 'Απολ.): 4 (1923) 129-146. CH. RAVEN, Apollinarism. An Essay on the Christology of the Early Church, Cambridge 1923. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ ἅγ. Κύριλλος 'Αλεξ. καί τά συγγράμματα τοῦ 'Απολιναρίου: *Θεολογία* 10 (1932) 97-105. M. RICHARD, L' introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l' incarnation: *MSR* 2 (1945) 5-32. R. DEVREESSE, Le patriarchat d' Antioche depuis la paix de l' église jusqu' à la conquête arabe, Paris 1945. H. DE RIEDMATTEN, Sur les nations doctrinales opposées à Apollinaire: *Rev. Thomiste* 51 (1951) 553-573. G. L. PRESTIGE, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea (ἐκδεδομένο ἀπό τόν H. Chadwick), London 1956. H. DE RIEDMATTEN, Le texte des fragments exégétiques d' Apollinaire...: *RSR* 44 (1956) 560-566. P. GALTIER, S. Cyrille et Apollinaire: *Greg* 37 (1956) 588-596. H. DE RIEDMATTEN, La christologie d' Apollinaire...: *SP* 2 (1957) 208-234. H. MARTIN DIEPEN,... À propos d' une nouvelle comparaison entre s. Cyrille et Apollinaire: *Divinitas* 1 (1957) 444-478. R. WEIJENBORG, De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum: *Antonianum* 33 (1958) 197-240, 371-414· 34 (1959) 245-298. H. A. WOLFSON, Philosophical implications of Arianism and Apollinarism: *DOP* 12 (1958) 3-28. J. GOLEGA, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios v. Laodicea zugesprochene Psalmenkommentare, Ettal 1960. R. WEIJENBORG, Apollinaristic Interpolations in the Tomus ad Antiochenos of 362: *SP* 3 (1961) 324-330. W. H. BATES, The Background of Apollinaris Eucharistic Teaching: *JEH* 1961, σσ. 139-154. J. LEBOURLIER, À propos de l' état du Christ dans la mort: *RSPh* 46 (1962) 629-649 καί 47 (1963) 161-180. R. A. NORRIS, Manhood and Christ. A Study in the Cristology of Theodore of Mopsuestia, Oxford 1963, σσ. 79-122. R. CADIOU, Apollinaire plotinien: *Bull. de l' Ass. G. Budé* 4 (1966) 450-457. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Apollinaire et Isaïe de Qumran: *RHR* 171 (1967) 145-148 E. MÜHLENBERG, Apollinaris von Laodicea, Göttingen 1969. CH. KANNENGIESSER, Une nouvelle interprétation de la christologie d' Apollinaire: *RSR* 59 (1971) 27-36. R. HÜBNER, Gotteserkenntnis durch die Inkarnation: *Κληρονομία* 4 (1972) 131-161. G. MADEC, Ambroise, Athanase et l' Apollinaire: *Politique et théologie chez Athanase d' Alex...* (ἐκδ. Ch. Kannengiesser), Paris 1974, σσ. 365-376. A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, London 1975², σσ. 329-344. A. TUILIER, Le sens de l' Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^{e} siècle: *SP* 13 (1975) 295-305. J. REUSS, Ist Apollinaris von Laodicea

Verfasser eines Lukas-Kommentars?: *OstkSt* 26 (1977) 28-34 καί εἰς *BZ* 71 (1978) 167. H. DE RIEDMATTEN, Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d' Apollinaire sur le Psaltier: *Aevum* 52 (1978) 228-234. E. BELLINI, Apollinare, Epifanio, Greg. di Nazianzo, Greg. di Nissa e altri. Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo. Testi originali, introduzione, note e traduzione..., Milano 1978. N. CIPRIANI, Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d' Eclano: *Aug* 21 (1981) 373-389. G. VISONÀ, Ippolito o Apollinare? Nuovi frammenti dell' opera Sui due ladroni attribuita a Ippolito di Roma: *Aug* 21 (1981) 451-490. E. CATTANEO, Trois Homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique, Beauchesne Paris 1981. A. PERŠIČ, Apollinare di Laodicea. La deificazione del' uomo nel' rapporto generico con l' unica natura incarnata del Cristo-Logos: *SP* 29 (1982) 285-308. E. CATTANEO, Il Cristo uomo celeste secondo Apollinare di Laodicea: *RSLR* 19 (1983) 415-419. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155. E. MÜHLENBERG, Apollinaris ['Απολλινάριος] von Laodicea und die origenistische Tradition: *ZNTW* 76 (1985) 270-283.

110. ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΣΤΑΙ

ΕΠΩΝΥΜΟΙ

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας εἵλκυσε στόν συριακό κυρίως χῶρο πολλούς ὀπαδούς, πού ἔγιναν περισσότεροι ὅταν, μέ τήν χειροτονία (τό 376) τοῦ Βιταλίου ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, ἐμφανίστηκε ὁ ἀπολιναρισμός ὡς ἰδιαίτερη ἐκκλησιαστική ὁμάδα ἤ ἐκκλησία. Μερικοί ἀπό αὐτούς πρίν καί μετά τό γεγονός τοῦτο ἔλαβαν ἐνεργό μέρος στίς θεολογικές συζητήσεις, γράφοντας καί αὐτοί σχετικά μέ τό θέμα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θείου Λόγου. Ἔτσι, στίς δύο τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ., προῆλθε μικρή ἀπολιναριστική γραμματεία, τῆς ὁποίας ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα, πού οἱ πηγές τά ἀποδίδουν στούς Τιμόθεο, Βιτάλιο, Πολέμωνα, Ἰουλιανό, Εὐνόμιο, Ἰόβιο καί Οὐαλεντῖνο. Οἱ γνωστοί ἐπώνυμοι ἀπολιναριστές δέν τήρησαν ἑνιαία στάση, ἀλλά διακρίθηκαν – βάσει τῶν ἀποσπασμάτων – σέ τρεῖς ὁμάδες ἤ τάσεις:

α. Τιμόθεος Βηρυτοῦ-Βιτάλιος Ἀντιοχείας-Ἰόβιος ἐπίσκοπος

Καί οἱ τρεῖς θέλουν νά μένουν πιστοί στήν διδασκαλία τοῦ ἀρχηγοῦ τους Ἀπολιναρίου, ἀλλά ὁ Τιμόθεος κατανοοῦσε καλύτερα τήν χριστολογία τῶν Καππαδοκῶν καί ἴσως γι' αὐτό δέν δυσκολεύτηκε νά ὑπογράψει τίς ἀποφάσεις τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (381), στήν ὁποία καταδικάζεται καί ὁ ἀπολιναρισμός. Τοῦ **Τιμοθέου** σώζονται δύο ἀκέραιες Ἐπιστολές, *Πρός*

Ὁμόνιον ἐπίσκοπον καί *Πρός Προσδόκιον* (H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904, σσ. 277-8, 283-286, *PG* 8, 954-959), ἀπόσπασμα «*Κατηχήσεως*» (αὐτόθι, σσ. 278-279) καί ἡ ὁμολογία πίστεως, τήν ὁποία ἔστειλε ὁ Μ. Ἀθανάσιος στόν αὐτοκράτορα Ἰοβιανό καί τήν ὁποία ὁ Τιμόθεος εἶχε καταχωρήσει μέ παραλλαγές γλωσσικές ἐπουσιώδεις σέ ἔργο του μέ τίτλο «*Ἐκκλησιαστική ἱστορία*», γιά τήν ὁποία δέν γνωρίζουμε τίποτα (αὐτόθι, σσ. 279-285. Βλ. καί *PG* 26, 813-820).

Τοῦ **Βιταλίου** σώζεται ἀπόσπασμα ἀπό ἔργο του *Περί πίστεως* (H. Lietzmann, σ. 273).

Τοῦ **Ἰοβίου** σώζεται *Ὁμολογία* (H. Lietzmann, σσ. 286-287), στήν ὁποία μιλάει γιά «ὑπόστασιν μίαν σύνθετον καί πρόσωπον ἕν ἀδιαίρετον» τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ διευκρινίζει περιέργως ὅτι ἡ ἑνωμένη σάρκα στόν Λόγο εἶναι ὁμοούσια μέ τόν Λόγο, ἀλλά ὄχι καί μέ τόν Πατέρα.

β. Πολέμων (ἤ Πολέμιος), Εὐνόμιος Βεροίας, Ἰουλιανός

Ἐμφανίστηκαν ὡς ἀκραιφνεῖς ἤ ἀκραῖοι ἀπολιναριστές κι ἐπέμεναν στήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ καί στήν ἑνότητα τῶν θελήσεων καί ἐνεργειῶν του.

Τοῦ **Πολέμωνα** σώζονται ἀποσπάσματα ἀπό τόν *Ἀντιρρητικόν* (H. Lietzmann, σ. 274), ἀπό τό «*Κατά Τιμοθέου*» Βηρυττοῦ (αὐτόθι, σσ. 274-275) καί ἀπό τίς Ἐπιστολές του *Πρός Τιμόθεον* (αὐτόθι, σ. 275) καί *Πρός Ἰουλιανόν* (αὐτόθι, σσ. 275-276). Γνωρίζει τήν θεολογία τῶν Καππαδοκῶν, τούς ὁποίους θεωρεῖ δυοφυσίτες, καί περιφρονεῖ τούς μετριοπαθεῖς ἀπολιναριστές καί δή τόν Τιμόθεο, διότι ἐπηρεάζονται ἀπό τούς Καππαδόκες καί τόν Ἀθανάσιο.

Τοῦ **Εὐνομίου**, πού ἦταν ἐπίσκοπος Βεροίας (τῆς Θράκης;), σώζονται δύο ἀποσπάσματα τῆς Ἐπιστολῆς του *Πρός Ζώσιμον* (H. Lietzmann, σσ. 276-277. *ΒΕΠ* 38, 120).

Τοῦ **Ἰουλιανοῦ** σώζεται ἀπόσπασμα ἐπιστολῆς *Πρός Πολέμωνα* (H. Lietzmann, σ. 277), στό ὁποῖο μάλιστα διακρίνει στήν μία σύνθετη φύση τοῦ Χριστοῦ «κινητικόν καί ἀκίνητον» ἤ «ἐνεργητικόν καί παθητικόν». Μέ τό κινητικό ἤ ἐνεργητικό ὁ Χριστός ἐνεργεῖ.

γ. Οὐαλεντῖνος

Ἄγνωστος ἄλλοθεν, ἐπιθυμεῖ νά εἶναι ὁ γνήσιος ἀπολιναριστής καί κατηγορεῖ τούς ἐπικεφαλῆς τῶν δύο προηγούμενων τάσεων, δηλαδή τούς Τιμόθεο καί Πολέμωνα, ὅτι φαλκίδευσαν τήν διδασκαλία τοῦ κοινοῦ δασκάλου τους. Τόν Πολέμωνα ἀναφέρει ὡς Πολέμιον καί τόν θεωρεῖ δάσκαλο τοῦ Τιμοθέου. Κινεῖται μεταξύ τῶν δύο καί προσπαθεῖ νά δείξει ὅτι τό σῶμα δέν ἔγινε ὁμοούσιο τοῦ Λόγου, γιά τόν ὁποῖο ὑπῆρξε μόνο ἔνδυμα.

Τοῦ **Οὐαλεντίνου** σώζονται «*Κεφάλαια ἀπολογίας πρός τούς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τό σῶμα τῷ Θεῷ*» (H. Lietzmann, σσ. 287-291).

ΑΝΩΝΥΜΑ

Στό τέλος τοῦ Δ' αἰ. τοποθετεῖται γενικά καί ἀριθμός σύντομων κειμένων, πού προέρχονται ἀπό κύκλους ἀπολιναριστικούς καί πού παραδίδονται ἀνώνυμα:

Ἐγκύκλιον: PL 8, 876. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (*TU* 1), Tübingen 1904, σσ. 292-3. Μετάφραση ἀκέραιη στήν συριακή.

Ἔκθεσις περί πίστεως: H. Lietzmann, σσ. 293-4. Μετάφραση συριακή καί ἀρμενική (*CPG* II 3736).

Ὅτι εἷς ὁ Χριστός: PG 28, 121-132. H. Lietzmann, σσ. 294-302. Μετάφραση συριακή καί ἀρμενική (*CPG* II 3737).

Περί σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου: PG 28, 89-96. H. Lietzmann, σσ. 303-307.

Ἐπιστολή τρίτη. Σώθηκε στήν συριακή καί τήν ἀρμενική: J. Flemming-H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten, Berlin 1904, σσ. 49-51 (ἐπιχειρεῖται καί ἡ μεταφορά του στήν ἑλληνική). Ὁ H. Lietzmann, (μν. ἔργ., σσ. 307-310), δίνει μετάφραση στήν γερμανική. Μεταφράσεις στήν ἀρμενική: *CPG* II 3739.

Περί πίστεως. Φέρει μεταγενέστερες προσθῆκες ἤ διορθώσεις καί σώθηκε μόνο στήν συριακή, ἀπό τήν ὁποία μεταφέρεται στήν ἑλληνική: J. Flemming-H. Lietzmann, μν. ἔργ., σσ. 51-54. Ὁ H. Lietzmman τό μεταφέρει στήν γερμανική (μν. ἔργ., σσ. 310-318).

Ἀποσπάσματα: Ἕνα στήν ἑλληνική (H. Lietzmann, σ. 318), δύο στήν συριακή (J. Flemming-H. Lietzmann, σσ. 54-56 καί H. Lietzmann, σσ. 318, 319-320: γερμανική μετάφραση) καί τέσσερα στήν ἀραβική (H. Lietzmann, σσ. 321-322: λατινική μετάφραση).

111. ΜΑΚΑΡΙΟΣ Ο ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ (+ 390)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Μακάριος ὑπῆρξε μεγάλη μορφή τοῦ αἰγυπτιακοῦ μοναχισμοῦ. Γεννήθηκε περί τό 300 στό χωριό Jijbêr, νοτιοδυτικά τοῦ Δέλτα τοῦ Νείλου, κοντά στήν ἔρημο Vadi Natrun, ὅπου περί τό 330 ἄρχισε τόν ἀσκητικό του βίο. Τελικά ἐγκαταστάθηκε στό ἀνατολικότερο μέρος τῆς περιοχῆς, πού ὀνομάστηκε Σκῆτις ἤ Σκήτη. Γρήγορα αὐτή κατοικήθηκε ἀπό πολλούς ἐρημίτες, ἕνεκα τῆς μεγάλης φήμης τοῦ ἀσκητῆ Μακαρίου, πού μέ τήν σειρά του ἐπηρεάστηκε ἀπό τόν Μέγα Ἀντώνιο, τόν ὁποῖο ἐπισκέφτηκε τουλάχιστον δύο φορές. Μέ προ-

σευχή καί αὐστηρή ἄσκηση ὁ ἱδρυτής τῆς Σκήτης Μακάριος ἀπέκτησε πολλά πνευματικά χαρίσματα, ὅπως τό προορατικό καί μάλιστα τῆς διακρίσεως τῶν πνευμάτων. Τό 340 χειροτονήθηκε ἱερέας καί τό 374 ἐξορίστηκε ἀπό τούς ἀρειανούς γιά μερικούς μῆνες.

Οἱ ἀσκητικοί ἀγῶνες του, τά χαρίσματα καί οἱ συμβουλευτικοί του λόγοι, ἔγιναν γρήγορα ἱερές διηγήσεις καί ἀποφθέγματα, πού αὐτούσια ἤ ἐπεξεργασμένα κυκλοφοροῦσαν στούς μοναστικούς κύκλους. Οἱ σωζόμενες συλλογές *Ἀποφθεγμάτων* ἀποδίδουν στόν Μακάριο 41 ἀποφθέγματα, μερικά τῶν ὁποίων ἀνήκουν στόν Μακάριο τόν Ἀλεξανδρέα (+393/394), διότι συχνά οἱ πηγές συγχέουν τά ἔργα καί τούς λόγους τῶν δύο τούτων σύγχρονων ἀσκητῶν.

Μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (ἤ τοῦ Μεγάλου) παραδόθηκαν ἐκτεταμένες καί πολυσήμαντες συλλογές *Ὁμιλιῶν* καί *Λόγων*, πού ἀσφαλῶς δέν συντάχτηκαν ἀπό αὐτόν καί πού ἐξετάζουμε στό κεφάλαιο μέ τίτλο *Μακαριανικά ἔργα*. Ἴσως ὅμως νά ὀφείλεται στόν Μακάριο Ἐπιστολή *Ad filios Dei* (Πρός τούς υἱούς τοῦ Θεοῦ), πού σώζεται στήν λατινική, τήν συριακή καί τήν ἀρμενική καί παρουσιάζει ἁπλοϊκά τόν τρόπο καί τούς ἀγῶνες τοῦ ἀσκητικοῦ βίου. Μέ τήν *Ἐπιστολή* αὐτή σχετίζεται ἀνέκδοτο ἀκόμη ἑλληνικό κείμενο, πού ἐπισημάνθηκε σέ χειρόγραφο τοῦ Κιέβου (K. Treu, Studien zum Neuen Testament und Patristik [*TU* 77], Berlin 1961, σ. 297). Ἐπίσης ἀποδίδονται (*PG* 34, 445-448) στόν Μακάριο οἱ *εὐχές* «Ὁ Θεός ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ...» καί «Ἅγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστώς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς...» (τέλος *Μικροῦ Ἀποδείπνου*), πού τουλάχιστον στήν σημερινή τους μορφή εἶναι ἀδύνατο νά προέρχονται ἀπό τόν χωρίς παιδεία Μακάριο.

Ἀποφθέγματα: PG 34, 236-261 καί 65, 257-281. *ΒΕΠ* 42, 255-269. (Ὁ A. Guillaumont προσπάθησε νά διακρίνει ποῖα ἀπό τά *ἀποφθέγματα* ἀνήκουν στόν Μακάριο Αἰγύπτιο καί ποῖα στόν Μακάριο Ἀλεξανδρέα: *Irénikon* 48 [1975] 41-59). Τό *Γεροντικόν...*, Ἀθήνα 1970 (ἔκδ. «Ἀστέρος»), σσ. 63-71.

Ad filios Dei (καί τό ἀνέκδοτο ἑλλ. κείμενο: *Περί τοῦ ὅτι χρή τόν ἄνθρωπον ποιῆσαι ἀποχήν*). Στήν λατινική: *PG* 34, 405-410. A. Wilmart: *RAM* 1 (1920) 58-83. *Vitae Patrum II*, Venetiis 1855, σσ. 563-569 (ἀρμενικά). Καί συριακό κείμενο: *PO* 11(1915)484-486.

Ἐπιστολή. Στήν λατινική σώζεται κείμενο (*PG* 34, 441-444) μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου, ἐνῶ πρόκειται γιά ἀποσπάσματα ἀπό τόν ψευδο-Νεῖλο (*PG* 79, 1145-1153). A. Wilmart, La fausse lettre latine de Macaire: *RAM* 3 (1922) 411-419. Τοῦ ἀποδίδεται καί ἄλλη *Ἐπιστολή* στά λατινικά (*PG* 34, 443-446), πού συνθέτει κείμενα τῶν δύο προηγούμενων ἐπιστολῶν.

Σχόλια. Σέ *Σειρές* ἔχουμε λίγα σχόλια μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου στά Εὐαγγέλια τοῦ Ματθαίου, τοῦ Λουκᾶ καί τοῦ Ἰωάννη (*CPG* II 2418). Δέν ἔχουν σχέση μέ τόν Μακάριο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ Ἑλενουπόλεως, *Λαυσαϊκόν: PG* 34, 177-184. Vie d' abba Macaire, père des moines de Sceté, ἔκδ. É. AMÉLINEAU: Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Paris 1894, σσ. 46-117 (κοπτικός βίος). H. G. EVELYN WHITE, The Monasteries of the Vâdi'n Natrûn, II: The History of the Monasteries of the Nitria and of Scetis, New York 1932, σσ. 60-72, 118-120. P. RESCH, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle, Paris 1931, σσ. 39-41. J. GUY, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Bruxelles 1962, σ. 244 καί ἀλλοῦ. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irénikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. I. GOBRY, Les moines d' Occident, I..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 251-259.

112. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (390)

Ἡ χλιαρότητα στήν πίστη κάποιων βορειαφρικανῶν ἐπισκόπων καί προβλήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας ὁδήγησαν τόν Γενέθλιο Καρθαγένης στήν σύγκληση συνόδου τό 390 (16 Ἰουνίου). Προήδρευσε ὁ ἴδιος κι ἔλαβαν μέρος λίγοι ἐπίσκοποι, ἀπό τούς ὁποίους μνημονεύονται μόνο ἕξη. Οἱ συνεδρίες ἔγιναν στήν Βασιλική τῆς Perpetua Restituta καί διασώθηκαν τά **πρακτικά** τους (πλήν τῶν ὑπογραφῶν) σέ δύο ἀποκλίνουσες μορφές. Μέ προτάσεις τοῦ Γενεθλίου καί ἄλλων ἐπισκόπων συζητήθηκαν καί κυρώθηκαν **12 κανόνες**. Μέ τόν πρῶτο δηλώνεται ἡ ἐμμονή στό *Σύμβολο* Νικαίας καί μέ τούς λοιπούς ἀντιμετωπίζονται ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς δικαιοσύνης, εὐταξίας καί ἠθικῆς τῶν κληρικῶν.

Ἡ παροῦσα σύνοδος καί δύο ἑπόμενες, Ἱππώνας (393) καί Καρθαγένης (397), βεβαίωσαν μέ τούς *κανόνες* τους τήν παραδοσιακή τακτική τῆς βορειοαφρικανικῆς Ἐκκλησίας νά κρίνει αὐτή συνοδικά σέ δεύτερο βαθμό τίς ἐνστάσεις ἐπισκόπων χωρίς τήν ἀνάμιξη τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας. Τιμοῦσε τήν τελευταία καί δεχόταν ἐνίοτε τίς συμβουλές της, ἀλλά δέν τῆς ἀναγνώριζε τό δικαίωμα νά δέχεται προσφυγές (ἔκκλητο) ἐπισκόπων.

MANSI, III, 691-698, 867-876. Βλ. γιά *συλλογές* πού διασώζουν τά *πρακτικά* F. MAASSEN, Geschichte der Quellen..., Graz 1956², σσ. 152-153 καί 545-773. C. MUNIER: *CCSL* 259 (1974) 11-19 καί XIX-XX. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La tradition du II^e concile de Carthage (390): *RSRUS* 46 (1972) 193-214. Οἱ κανόνες 3-4, 6-8, 10 καί 12 ἐπαναλήφθηκαν ἀπό τήν σύνοδο Καρθαγένης τοῦ 419, τῆς ὁποίας οἱ κανόνες ἐξελληνίστηκαν πολύ ἐνωρίς: ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 233-235· JOANNOU, Fonti, I, 222-227.

113. ΣΙΒΥΛΛΑΙ

Ἡ μακρά παράδοση τῶν ἐθνικῶν σιβυλλικῶν ἀποκαλυπτικοπροφητικῶν κειμένων συνεχίστηκε στόν Δ' αἰ., ὁπότε ἐπίσης ἐμφανίστηκαν περιθωριακοί χριστιανοί, πού ἐπεξεργάζονταν, ὅπως εἶχαν κάνει αὐτό ἰουδαῖοι λόγιοι παλαιότερα, ὑπάρχον ὑλικό ἤ πού ἐπινοοῦσαν νέο. Σκοπός τους ἦταν νά ἐνισχύσουν τήν θέση τῶν χριστιανῶν στούς κόλπους τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καί νά ἐκφοβίσουν τούς ἄρχοντές της γιά τούς διωγμούς κατά τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι ἔχουμε δύο σύντομα σιβυλλικά ποιητικά κείμενα χριστιανικῆς προελεύσεως:

α. **Σίβυλλα Tiburtina.** Παλαιότερα ἦταν γνωστή μόνο σέ λατινική μετάφραση τοῦ Δ' αἰ. Πρόσφατα βρέθηκε ἑλληνικό της κείμενο τοῦ ΣΤ' αἰ., πού ὅμως προέρχεται ἀπό κείμενο δυνάμενο νά τοποθετηθεῖ μεταξύ 378 καί 390. Γράφηκε ἀρχικά στήν ἑλληνική καί μεταξύ ἄλλων φανταστικοαφελῶν ἐπεισοδίων περιγράφει κοινό ὄνειρο 100 ρωμαίων συγκλητικῶν, πού τήν ἴδια νύχτα εἶδαν ἐννέα ἥλιους. Ἡ χριστιανική παρεμβολή ἔγκειται στήν ἑρμηνεία, πού καλεῖται νά δώσει στό ὄνειρο ἡ Σίβυλλα Tiburtina, ἐμφανιζόμενη ὡς κόρη τοῦ ὁμηρικοῦ ἥρωα βασιλιᾶ Πριάμου καί φέρουσα τό ὄνομα Albunea. Κατά τήν προφητική λοιπόν ἑρμηνεία οἱ ἐννέα ἥλιοι ἀποτελοῦν σειρά ἐννέα ἐποχῶν, στήν τέταρτη τῶν ὁποίων θά γεννηθεῖ ὁ Χριστός.

Μεταφράστηκε σέ ἀνατολικές γλῶσσες (αἰθιοπική, ἀραβική κ.ἄ.).

P. J. ALEXANDER, The Oracle of Baalbek. The Tiburtina Sibyl in Greek Dress, Dumbarton Oacks 1967. Βλ. καί S. G. MERCATI, E stato trovato il testo Greco della Sibilla Tiburtina: *AIPh* 9 (1949) 473-481. Λατιν. κείμενο: A. KURFESS, Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung, München 1951, σσ. 262-279.

β. **Σίβυλλα Maga** (μάγισσα). Ἔχουμε μόνο λατινικό της κείμενο, πού μᾶλλον εἶναι καί τό ἀρχικό. Πρόκειται γιά ἑξάμετρους μέ χωρίς συνέπεια μετρική στίχους, πού τοποθετοῦνται στόν Δ' ἤ καί τόν Ε' αἰ. Ἡ προφήτιδα ἐδῶ χαρακτηρίζεται μάγισσα καί προλέγει γιά τόν Υἱό τοῦ Θεοῦ, τήν παρθενογέννηση κ.ἄ.

B. BISCHOF, Mittelalterliche Studien, 1, Stuttgart 1966, σσ. 164-168. *PLS* 3, 1431-1434.

114. ΦΙΛΑΣΤΡΙΟΣ ΒΡΕΣΚΙΑΣ (+ 390/1)

Ὁ Φιλάστριος (Filastrius ἤ Filaster ἤ Philastrius), ἄγνωστο πόθεν καταγόμενος, ἀφιέρωσε τήν ζωή του στήν καταπολέμηση τῶν ἐθνικῶν, τῶν Ἰουδαίων, τῶν αἱρέσεων καί δή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔδρασε στήν Ρώμη, στό Μιλάνο καί ἀλλοῦ ὡς πρεσβύτερος καί ἀμύντορας τῆς ὀρθοδοξίας πολύ πρίν ἀπό τό 381, ὁπότε ὑπογράφει ὡς ἐπίσκοπος Brescia (Ἰταλία) στήν σύνοδο τῆς Ἀκυληίας. Πέθανε μᾶλλον περί τό 390/1 καί τιμᾶται στήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ὡς ἅγιος (18 Ἰουλίου). Στό Μιλάνο, στήν μητρόπολη τοῦ ὁποίου ὑπαγόταν ἡ ἐπισκοπή Brescia, γνώρισε καλά τόν Ἀμβρόσιο καί μάλιστα συναντήθηκε μέ τόν Αὐγουστῖνο, μεταξύ 384 καί 387.

Ὁ Φιλάστριος ὑπῆρξε συντάκτης ἑνός ἀντιρρητικοῦ ἔργου μέ τίτλο ***Diversarum haereseon Liber*** (Βιβλίο περί διαφόρων αἱρέσεων), πού ὅμως δέν ἔχει τίποτα ἀπό τήν μεγαλωσύνη καί τήν ὀξύνοια τῶν Ἀμβροσίου καί Αὐγουστίνου. Ὁ τελευταῖος περιγράφει ἀλλά δέν ἐκτιμᾶ τό ἔργο τοῦτο (*Epist.* 222). Παρά τό ἐγκώμιο πού πλέκει στόν Φιλάστριο ὁ Γαυδέντιος (*PL* 20, 997-1002), διάδοχός του στόν θρόνο τῆς Brescia, τό ἀντιρρητικό αὐτό ἔργο προϋποθέτει συγγραφέα ζηλωτή μέ κατάρτιση ἐπιφανειακή καί χωρίς ἱκανότητες. Γράφηκε μεταξύ 380 καί 390, ἔχει ὡς κύρια πηγή του τόν Ἐπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου (*«Πανάριον»*) ἀλλά καί τόν Εἰρηναῖο καί διαιρεῖται σέ 156 παραγράφους, στίς ὁποῖες καταπολεμοῦνται ἰσάριθμοι αἱρεσιάρχες ἤ κακόδοξες ἀντιλήψεις ἤ καί λανθασμένες ἑρμηνεῖες βιβλικῶν κειμένων. Οἱ 28 ἀπό τίς «αἱρέσεις» ἀνήκουν στούς παλαιοδιαθηκικούς χρόνους. Ὁ Φιλάστριος, μή ὄντας θεολόγος, ἀδυνατοῦσε νά διακρίνει σαφῶς μεταξύ αἱρέσεως, σχίσματος καί παρερμηνείας, καί γι' αὐτό ηὔξανε τόν ἀριθμό τῶν αἱρέσεων, ἐπινοώντας νέες ἤ διχοτομώντας αὐτές (= τίς 80) πού περιγράφει ὁ Ἐπιφάνιος. Ἔτσι διογκώνει μέ πολλές ἐπαναλήψεις τό κείμενό του κι ἔχει ἀντιφάσεις καί ἱστορικά σφάλματα. Τό ἔργο, παρά τήν πρόθεση τοῦ συντάκτη καί τίς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς, δέν βοήθησε θεολογικά τούς χριστιανούς καί δέν ἀποτελεῖ ἀξιόπιστη πηγή.

Ἐκδόσεις: *PL* 12, 1111-1302. F. MARX: *CSEL* 38 (1898). F. HEYLEN: *CCL* 9 (1957) 207-224.

Μελέτες: F. MARX, Über die Trierer Handschrift des Filastrius...: *Berichte über die Verhandlungen der... Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig (Phil. histor. Klas.)* 56 (1904) 43-105. P. C. JURET, Étude grammaticale sur le latin des Filastrius: *ROF* 19 (1906) 130-320. J. WITTIG, Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster, Breslau 1909, σσ. 3-56. G. BARDY, Le "De haeresibus" (= τοῦ Αὐγουστίνου) et ses sources: *Miscellanea Augustiniana,* II, Roma 1931, σσ. 397-416. D. PORTARENA, Doctrina scripturistica s. Filastrii, Roma 1946. M. RONDEAU, Les polémiques d' Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le Psautier: *RHR* 171 (1967) 1-51. J. PÉPIN, Le platonisme judéo-chrétien d' Alexandrie et l' exégèse augustinienne du "Ciel du ciel": *Ex Platonicorum persona...,* Amsterdam 1977,

σσ. 39-130. S. DOEPP, Kann modus "personales Vorbild" bedeuten? Zu Quint. inst. 12, 10, 21, Cic. dom. 65 und Filastrius 132, 2: *Glotta* 61 (1983) 228-233.

115. ΠΑΚΙΑΝΟΣ ΒΑΡΚΕΛΩΝΗΣ (+ 380/392)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Πακιανός (Pacianus) ἔδρασε κατά τό β' ἥμισυ τοῦ Δ' αἰ. στήν Ἱσπανία καί δή στήν παραλιακή Βαρκελώνη, τῆς ὁποίας ἔγινε ἐπίσκοπος μετά τό 343. Ἦταν ἔγγαμος καί στόν γιό του Dexter, ἔπαρχο τοῦ πραιτωρίου, ὁ Ἱερώνυμος ἀφιέρωσε τό *De viris illustribus,* στό ὁποῖο βρίσκουμε σύντομη σημείωση γιά τόν Πακιανό (106). Πέθανε μεταξύ 380 καί 392. Εἶχε ἀξιόλογη λατινική παιδεία καί ἀναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο. Δέν φαίνεται νά ἀναμίχτηκε στίς θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς του, τίς σχετικές μέ τόν ἀρειανισμό καί τόν πρισκιλλιανισμό. Ἀσχολήθηκε ὅμως μέ τήν κατήχηση καί τήν οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί ἰδιαίτερα μέ τήν καταπολέμηση τῆς παλαιᾶς κακοδοξίας τῶν νοουατιανῶν, οἱ ὁποῖοι στήν περιοχή του εἶχαν ὀργάνωση ἐκκλησιαστική.

Ἔτσι ἔγραψε: α) Τό χαμένο ἔργο του *Cervulus* (μικρά ἔλαφος) ἤ Cervus, γιά νά στηλιτεύσει τήν συμμετοχή τῶν πιστῶν σέ εἰδωλολατρικές ἑορτές (τῆς 1ης τοῦ ἔτους), ὁπότε συνέβαιναν ποικίλες ἠθικές ἀσχημίες. β) Δύο ἐργίδια προτρεπτικά σέ μετάνοια καί στό βάπτισμα. γ) Τρεῖς ἐπιστολικές διατριβές πρός τόν νοουατιανό συμπολίτη του Συμπρονιανό, τοῦ ὁποίου κατέρριψε τά ἐπιχειρήματα, σύμφωνα μέ τά ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία δέν μπορεῖ νά συγχωρεῖ τά μετά τό βάπτισμα ἁμαρτήματα. Ὁ Πακιανός δείχνει τήν ἀσυνέπεια στήν πράξη καί τήν θεωρία τοῦ Νοουατιανοῦ καί παρουσιάζει τήν ἁμαρτία ὡς ἀναπόφευκτη γιά τόν ἄνθρωπο καί τήν συγχώρηση δυνατή στήν Ἐκκλησία. Τά ἁμαρτήματα ὁ Πακιανός διακρίνει σέ peccata, δηλαδή συνήθη σφάλματα, καί σέ crimina, δηλαδή θανάσιμα, πού συγχωροῦνται μέ δημόσια ἐξομολόγηση. Τά crimina εἶναι τρία: εἰδωλολατρία, φόνος καί μοιχεία.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ Πακιανοῦ νά ἐξηγήσει τήν καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καθολικότητα διακρίνει τόν ἀληθή χριστιανό ἀπό τόν κακόδοξο, ὁ ὁποῖος παίρνει τό ὄνομα ἐκείνου πού δημιούργησε τήν κακοδοξία (νοουατιανός, μαρκιωνίτης κ.λπ.). Γιά νά συνδέσει ἀπόλυτα τήν καθολικότητα μέ τήν ἀληθή Ἐκ-

κλησία, τονίζει ἐπιγραμματικά: "Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen" (= τό ὄνομά μου εἶναι χριστιανός καί τό ἀληθινό μου ἐπώνυμο καθολικός).

Ὁ χριστιανικός λαός εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ, πού νίκησε τόν θάνατο καί νυμφεύτηκε τήν Ἐκκλησία, καί τῆς δικῆς μας γεννήσεως στήν Ἐκκλησία, δηλαδή τῆς καθάρσεώς μας ἀπό τό προπατορικό ἁμάρτημα καί τῆς ἑνώσεώς μας μέ τόν Χριστό καί τό ἅγιο Πνεῦμα, κάτι πού συντελεῖται μέ τό Βάπτισμα καί τό Χρίσμα. Ἡ ἀνάλυση τῆς καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου μετά τό προπατορικό ἁμάρτημα εἶναι ἀπό τίς ἀρχαιότερες στήν δυτική θεολογία.

Ἀπό τήν μικρή συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Πακιανοῦ ἔχουμε τρεῖς ἐπιστολές καί δύο παραινετικούς λόγους. Τά κείμενα ἔχουν ὀξύτητα καί λεπτή εἰρωνεία, ἐνῶ παρουσιάζουν ἀξιόλογη ποιητική διάθεση καί χρήση λατίνων κλασικῶν ποιητῶν καί ρητόρων (Βιργίλιο, Ὀβίδιο, Ὁράτιο, Κικέρωνα).

Epistulae iii ad Sympronianum (κατά νοουατιανῶν).

PL 13, 1051-1080. L. RUBIO FERNÁNDEZ, S. Paciano, Obras, Barcelona 1958, σσ. 48-134.

Paraenesis sive exhortatorius libellus ad paenitentiam (Παραίνεσις καί προτροπῆς βιβλίον πρός μετάνοιαν).

PL 13, 1081-1088. L. RUBIO FERNÁNDEZ, μν. ἔργ., σσ. 136-160. A. ANGLADA ANFRUNS, Las obras de Paciano publicadas por V. Noguera y edición crítica del Liber de poenitentibus, Valencia 1982.

Sermo de baptismo (Λόγος περί βαπτίσματος). Ἔντονη προτροπή γιά τό βάπτισμα καί ἀνάλυσή του.

PL 13, 1089-1094. L. RUBIO FERNÁNDEZ, μν. ἔργ., σσ. 162-174.

Ἡ προσπάθεια τοῦ Dom Morin ν' ἀποδώσει στόν Πακιανό τά ἐργίδια *Liber ad Justinum manichaeum* (ἀποδιδόμενο καί στόν Βικτωρῖνο Πεταβίου: *CPL* 83) καί *De similitudine carnis peccati* (πού μᾶλλον ἀνήκει στόν Εὐπρέπιο τόν Πρεσβύτερο: *CPL* 567) δέν θεωρήθηκε θεμελιωμένη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

K. KAUER, Studien zu Pacianus, Wien 1902. J. VILLAR, Les citationes bibliques de sant Pacia: *Estudis Univ. Catalans* 17 (1932) 1-49. L. RUBIO FERNÁNDEZ, El texto de

san Paciano: *Emerita* 25 (1957) 327-368. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, La teologia de san Paciano de Barcelona: *La Ciudad de Dios* 171 (1958) 5-28. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Paciano de Barc. escritor, teólogo y exégeta: *Salmanticensis* 9 (1962) 53-85. A. ANGLADA, "Christiano mihi nomen est, catholico vero cognomen" a la luz de la doctrina gramatical: *Emerita* 32 (1964) 253-266. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La tradición manuscrita de Paciano de Barcelona: *Emerita* 35 (1967) 137-161. A. MARTÍNEZ SIERRA, Teologia penitencial de S. Paciano de Barcelona: *Miscellánea Comillas* 47/8 (1967) 75-94. A. ANGLADA, La punctuatión del ms. Reginensis 331 en el texto de Paciano de Barcelona: *VetChr* 12 (1975) 269-316· βλ. καί 14 (1977) 253-272 (διόρθωση τοῦ χωρίου *Ad paenitentiam* 11, 5). S. COSTANZA, La polemica di Paciano e Simproniano sull' uso di citare i poeti classici: *VetChr* 15 (1978) 45-50. A. ANGLADA, Unas notas críticas al texto de Paciano de Barcelona: *Emerita* 47 (1979) 11-34. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La expresión intemerata dei virgo como metáfora del período gramatical en Paciano... (*EP* I 3, 1): *Emerita* 48 (1980) 271-294. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Otra vez aqua cum in penitis ignibus ferverit...: *Faventia* 5 (1983) 2, 83-90.

116. ΔΙΟΔΩΡΟΣ ΤΑΡΣΟΥ (+ 392)

θεμελιωτής τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Σπουδαῖος ἐρευνητής τῶν Γραφῶν, θεμελιωτής τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου καί συντάκτης πλήθους διατριβῶν, πού ἐξέταζαν θέματα θεολογίας, φυσιολογίας, κοσμολογίας, φιλοσοφίας καί ἀστρονομίας. Οἱ διατριβές του στρέφονταν κατά ἰουδαίων, ἐθνικῶν φιλοσόφων καί χριστιανῶν αἱρετικῶν. Τόν ἀπασχόλησε εὐρύ φάσμα προβλημάτων καί θεμάτων, γεγονός πού ὑπογραμμίζει τήν πολυμάθειά του, ἀλλά καί πού τόν ἐμπόδιζε νά ἐρευνᾶ σέ βάθος. Ἔζησε κι ἔδρασε (τουλάχιστον μέχρι τό 378) στόν ἀντιοχειανό χῶρο, τόν ὁποῖο συγκλόνιζε φοβερό σχίσμα ἤδη ἀπό τήν ἐκθρόνιση τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας (330) καί στόν ὁποῖο ἐπικρατοῦσε τό πολιτικό καί τό ἐκκλησιαστικό παρασκήνιο εἰς βάρος τῆς θεολογικῆς διεργασίας. Ἡ Ἀντιόχεια στίς κρίσιμες δεκαετίες τοῦ ἀρειανισμοῦ δέν ἔδωσε μεγάλους θεολόγους, ἄν καί ὑπῆρξε κέντρο σχετικῶν ἐξελίξεων.

Φιλοσοφικοθεολογικές μελέτες

Ἡ μαθητεία τοῦ νεαροῦ Διοδώρου στόν Σιλουανό Ταρσοῦ καί τόν Εὐσέβιο Ἐμέσης τόν προσανατόλισε στήν θεολογία καί δή τήν ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν. Ἡ σπουδή ἔπειτα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στήν

Ἀθήνα τοῦ ἔδωσε νέο στόχο πολεμικῆς καί τήν ἀναγκαία συγκρότηση γιά τά ἑρμηνευτικά καί τά πολεμικά του ἔργα. Ἐπιστρέφοντας ἀπό τήν Ἀθήνα στήν Ἀντιόχεια ἔζησε πολύ ἀσκητικά μέ αὐστηρή νηστεία κι ἐπιδόθηκε ἀρχικά στόν ἔλεγχο φιλοσοφικῶν θεωριῶν, ὅπως τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Πορφυρίου, καί τήν καταπολέμηση κοσμολογικῶν ἀντιλήψεων.

Δυστυχῶς ἀπό τήν δραστηριότητά του αὐτή δέν σώζεται σχεδόν τίποτα. Στήν φιλεργία ὅμως τοῦ Φωτίου (*Βιβλιοθήκη* 223) ὀφείλουμε σημαντικό τμῆμα τοῦ ἔργου του *«Κατά ἀστρονόμων καί ἀστρολόγων καί εἱμαρμένης»*. Ἐκεῖ ὁ Διόδωρος ὀργανώνει τά παλαιά κι ἐπινοεῖ νέα ἐπιχειρήματα κατά τῶν ἀνατολικῆς προελεύσεως ἀντιλήψεων περί εἱμαρμένης καί τύχης, περί ἐπιδράσεως τῶν ἀστέρων στούς ἀνθρώπους καί περί τῆς δῆθεν ζωῆς στούς ἀστέρες. Ἡ πολεμική αὐτή συνδυάζεται μέ τήν ἀπόρριψη τῶν διδασκαλιῶν τοῦ Βαρδεσάνη καί τοῦ Μάνη καί μέ ἀξιόλογες τότε παρατηρήσεις γιά τό στερέωμα. Τίς κάθε εἴδους προβλέψεις καί προρρήσεις πού βασίζονται στίς κινήσεις ἀστρικῶν σωμάτων ἀποδίδει στούς δαίμονες. Τά στοιχεῖα καί τά ἐπιχειρήματα τοῦ ἔργου αὐτοῦ χρησιμοποίησαν εὐρύτατα οἱ Βυζαντινοί στά σχετικά ἔργα τους.

Θεμελιώνει τήν ἀντιοχειανή ἑρμηνευτική χάριν τῆς ἠθικῆς

Πολύ περισσότερο ἀπασχόλησε τόν Διόδωρο ἡ ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν καί ἡ καταπολέμηση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἰδιαίτερα πρός τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, ἤδη λαϊκός, ὀργάνωσε τόν ἀντιαρειανικό ἀγώνα καί τήν θεολογική κατάρτιση τῶν ἑλληνόφωνων σύρων σέ ἰδιωτική σχολή, πού λειτουργοῦσε πλησίον τῆς Ἀντιόχειας καί ὀνομαζόταν ὄχι τυχαῖα *«Ἀσκητήριον»*. Ἡ σχολή αὐτή, τήν ὁποία ὁ Διόδωρος ἵδρυσε μέ κάποιον Καρτέριο, ἦταν εἶδος ἐσωτερικοῦ σχολείου μέ κοινοβιακό χαρακτήρα καί αὐστηρή ἄσκηση. Τό τελούμενο στούς κόλπους του ἔργο εἶχε τεράστια σημασία, διότι ἐνίσχυε τούς λίγους ὀρθοδόξους κατά τῶν ἀρειανῶν μέ στοιχειώδη θεολογική κατήχηση καί διότι κύριο μέρος τοῦ προγράμματος ἀποτελοῦσε ἡ ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν. Στό πλαίσιο τοῦτο συγκεκριμενοποίησε ὁ Διόδωρος τίς ἑρμηνευτικές τάσεις πού ἦταν γνωστές ἀπό τόν μάρτυρα Λουκιανό (+312) κι ἔδωσε μέ δικές του προσθῆκες τόν χαρακτήρα στήν ἑρμηνευτική τῶν ἀντιοχειανῶν. Ἔτσι, ἐνῶ στό πρόσωπο τοῦ Λουκιανοῦ ἔχουμε τόν εἰσηγητή τῆς ἑρμηνευτικῆς τῶν ἀντιοχειανῶν, στό πρόσωπο τοῦ Διοδώρου ἀναγνωρίζουμε τόν θεμελιωτή. Βέβαια ἡ συμβολή του αὐτή ἐγκλείει πολλά προβλήματα, διότι ἀπό τά σχετικά του κείμενα σώζονται μόνο ἀποσπάσματα, πού δέν παρέχουν εἰκόνα πλήρη τῆς ἑρμηνευτικῆς του μεθόδου. Εἶναι ὅμως θεμιτό νά

προσγράψουμε στόν δάσκαλο ἀντιλήψεις τοῦ μαθητῆ. Καί ὁ συνεπέστερος μαθητής τοῦ Διοδώρου ὑπῆρξε ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας (+428), πού ἔγινε σπουδαῖος ἑρμηνευτής. Ἀλλά μαθητής τοῦ Διοδώρου ὑπῆρξε καί ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, πού καί αὐτός ἔγινε ἑρμηνευτής καί μάλιστα, παρακάμπτοντας τήν θεολογική σκέψη τοῦ Διοδώρου, ἀπέβη μεγάλος ὀρθόδοξος θεολόγος.

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ἔγραψε *ὑπόμνημα στούς Ψαλμούς*, στό ὁποῖο συναντᾶμε πολλά στοιχεῖα, πού ὑπάρχουν καί σέ ἀνάλογο ὑπόμνημα μέ τήν ἐπιγραφή «ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας», τό ὁποῖο σύγχρονοι ἐρευνητές (L. Mariés κ.ἄ.) ἀποδίδουν στόν Διόδωρο. Τά ἐπιχειρήματα δέν φαίνονται πειστικά, ἀλλά εἶναι τουλάχιστον βέβαιο ὅτι τό ἔργο τοῦτο γράφηκε μέ τήν ἐπήρεια τῆς ἑρμηνευτικῆς τοῦ Διοδώρου.

Στήν ἑρμηνευτική τοῦ Διοδώρου κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα ἡ *ἱστορικογραμματική* ἔρευνα, πού ἦταν εὐρύτατα γνωστή κι ἐπικρατοῦσε στούς ἐθνικούς ἑρμηνευτές, οἱ ὁποῖοι τήν ὀνόμαζαν *«ὑπόθεσιν»*. Σύμφωνα μέ αὐτήν μελετᾶται εὐρύτατα τό ἱστορικό πλαίσιο καί οἱ ἀφορμές τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ὅπως ἐπίσης ἀναλύεται μέ τρόπο ἐξονυχιστικό ἡ φιλολογική μορφή καί δομή του. Εἶναι οἱ ἀπαραίτητοι ὅροι γιά νά φθάσει ὁ ἑρμηνευτής στήν *«διάνοια»* ἤ τήν *«θεωρία»* τοῦ ἱεροῦ συγγραφέα, παλαιοδιαθηκικοῦ ἤ καινοδιαθηκικοῦ. Τήν διεργασία αὐτή ὁ Διόδωρος ἐπιτελεῖ μέ τήν βοήθεια τῆς ἑρμηνευτικῆς τῶν ἐθνικῶν καί δή τῶν ἠθικολογούντων σοφιστῶν, τούς ὁποίους γνώριζε καλά.

Ἀπώτερος σκοπός γνώσεως τῆς «διανοίας» τῶν ἱερῶν συγγραφέων εἶναι ἡ ἠθική διαπαιδαγώγηση. Ὁ Διόδωρος δέν ἀγνοεῖ τήν θεολογία τῶν ἑρμηνευόμενων κειμένων, ἀλλά δείχνει ἀποστροφή πρός κάθε αὐστηρή θεολογική θεωρητική συζήτηση. Αὐτό κατανοεῖται σέ συνδυασμό μέ τήν ἀποστροφή του πρός τήν ἀλληγορία. Ἔτσι διατύπωσε τήν ἀρχή ὅτι «τοῦ ἀλληγορικοῦ τό ἱστορικόν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν» (*Εἰς τήν Γένεσιν* 49: *PG* 33, 1580A). Ἡ ἀρχή αὐτή ἔγινε καίριο σύνθημα καί γνώρισμα τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς. Ἐνδεικτικό ἄλλωστε τῶν ἐνδιαφερόντων του εἶναι χαμένο ἔργο του πού εἶχε ὡς τίτλο *«Τίς διαφορά θεωρίας καί ἀλληγορίας»*. Ἡ ἀποστροφή του αὐτή τόν ἔκαμε φειδωλό καί στήν καλλιέργεια τῆς *τυπολογίας*, μολονότι κατανοεῖ ὀρθά τήν σχέση *Παλαιᾶς* καί *Καινῆς Διαθήκης*. Πρόσωπα ἱστορικά, λέξεις καί πράγματα τῆς *ΠΔ* ἔχουν ἀπό τόν ἐμπνευσμένο συγγραφέα τους ἀναφορά σέ πρόσωπα καί γεγονότα τῆς *ΚΔ*. Μέ τήν ἔννοια αὐτή στήν *ΠΔ* ἔχουμε τύπους, πού συνιστοῦν προφητεία, ἐφόσον ἐκπληρώνονται καί νοηματοδοτοῦνται στήν *ΚΔ*.

Ἕνα βῆμα περισσότερο: ὁ Χριστός εἶναι παρών «θεωρηματικῶς»

ἐκεῖ ὅπου παρουσιάζονται «ἱστορικῶς» πρόσωπα τῆς *ΠΔ* (ὅπως π.χ. ὁ Δαβίδ, οἱ Μακκαβαῖοι, ὁ Σολομών: *Ψαλμ.* 21· 68· 71).

Χριστολογία: οἱ δύο υἱοί καί ἡ ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στόν υἱό τῆς Μαρίας

῾Ο ᾿Απολινάριος, πού γιά μεγάλα διαστήματα δροῦσε στήν ᾿Αντιόχεια, ἔθεσε ὁριστικά τό χριστολογικό πρόβλημα καί προσπαθοῦσε νά δείξει τό *πῶς ἔγινε ἡ μίξη θείου καί ἀνθρωπίνου* κατά τήν ἐνανθρώπηση. ῾Ο Διόδωρος, πού ἀσφαλῶς ἄκουσε καί γνώρισε τόν ᾿Απολινάριο, ἔγραψε μετά τό 375 ἐναντίον του, γιά νά δείξει *πῶς δέν ἔγινε μίξη θείου καί ἀνθρωπίνου*. ῾Ο πρῶτος ἀντιδροῦσε στά περί δύο υἱῶν ἀσαφῶς λεχθέντα τοῦ ἀντιοχειανοῦ Παύλου Σαμοσατέα, ὁ δεύτερος ἐπηρεαζόταν ἀπό αὐτά.

῾Η ἀνάμιξη τοῦ Διοδώρου μέ συγγραφή στίς χριστολογικές συζητήσεις ὑπῆρξε περιστασιακή, μέ τήν ἔννοια ὅτι εἶχε ἀφορμή τά ἐναντίον του δύο ἔργα τοῦ ᾿Απολιναρίου (*«Λόγος συλλογιστικός κατά Διοδώρου πρός ῾Ηράκλειον»* καί *«Πρός Διόδωρον ἤ τό κατά κεφάλαιον βιβλίον»*). ῞Οσο καί νά ἦταν ὅμως περιστασιακή, δέν πρέπει νά θεωρηθεῖ ἐπιφανειακή, διότι, ἄν ὁ Διόδωρος δέν μιλοῦσε συχνά γιά τό χριστολογικό θέμα, δέν θά ἔγραφε ὁ ᾿Απολινάριος δύο ἔργα ἐναντίον του. Τό ἀποσπασματικά σωζόμενο ἔργο τοῦ Διοδώρου *«Κατά συνουσιαστῶν»* ἀπευθύνεται κυρίως κατά τῶν ἀπολιναριστῶν καί ἀντανακλᾶ τίς σχετικές συζητήσεις, πού εἶχαν τίς ἑξῆς προϋποθέσεις ἀπό πλευρᾶς Διοδώρου:

α) Οἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ διατηροῦνται κατά τήν ἐνανθρώπηση.

β) ῾Η τέλεια ἕνωση δύο φύσεων σημαίνει τροπή-μεταβολή καί ἄρα ὑποβάθμιση τῆς φύσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. ῾Η προσπάθειά του λοιπόν ἑστιάζεται στήν γεφύρωση δύο ἀντίθετων δεδομένων: στήν διατήρηση τῶν φύσεων καί τήν μή τροπή αὐτῶν κατά τήν ἕνωση. ῾Η γεφύρωση ἔγινε εἰς βάρος τῆς ἑνώσεως, τήν ὁποία μετέβαλε σέ μή πραγματική, διαστρέφοντας τήν θεία οἰκονομία. ῞Ετσι τίς βιβλικοθεολογικές φράσεις «ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο» καί «ἐνηνθρώπησε» κατανοοῦσε ὡς ἁπλή ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ σέ ἄλλον υἱό, στόν υἱό δηλαδή τῆς Μαρίας (Abramowski, σ. 33: Fragment 15 καί 42). Καί πρέπει νά λέμε γιά τόν Υἱό τοῦ Θεοῦ «ὄχι ἔγινε ἄνθρωπος, ἀλλά σάν ἄνθρωπος» (Abram., σ. 33: Fragm. 14). ῾Η ἰδέα τῆς *ἐνοικήσεως* χρειάζεται δύο υἱούς, τελείως διακρινόμενους μεταξύ τους: ὁ ἕνας θείας φύσεως καί ἄτρεπτος, ὁ ἄλλος ἀνθρώπινης καί τρεπτός· ὁ ἕνας ἐκ τοῦ Θεοῦ, ὁ ἄλλος ἐκ σπέρματος Δαβίδ, δηλαδή ἐκ τῆς Μαρίας. ᾿Ενῶ ἡ Γραφή καί ἡ Παράδοση γνωρίζουν ἕναν Υἱό, πού ὡς θεῖος Λόγος «ἐσκήνωσε» στήν Παρθένο Μαρία, ὥστε νά γεννηθεῖ ὁ Θεάνθρωπος

Χριστός, ὁ Διόδωρος ἐπιμένει ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἐνοίκησε σέ ἄλλον υἱό καί μάλιστα ἐξηγεῖ ὅτι κάθε φύση μένει στά ὅριά της: «τά θνητά (=ἡ Μαρία) θνητόν γεννᾷ» υἱόν (Abram., σ. 40: Fragm. 22a) καί ὁ ἄκτιστος Θεός γεννᾶ τόν ἄκτιστο Υἱό του. Γι' αὐτό καί ἡ Μαρία δέν μποροῦσε νά γεννήσει Χριστό. Διαφορετικά θά εἴχαμε τροπή τῆς κάθε μιᾶς φύσεως πρός ἐκεῖνο πού εἶναι ἡ ἄλλη. Θεωρεῖ τήν τέλεια ἕνωση τῶν φύσεων τροπή καί σύγχυση τῶν φύσεων:

> «Οὐκέτι μένει τά ἴδια τοῦ Θεοῦ καί τά ἴδια τῆς σαρκός ἐάν ἕνωσις ᾖ, ἀλλά λύεσθαι τήν ἄκραν ἕνωσιν ἐάν κατά σάρκα τήν ἄκραν ἕνωσιν ὁμολογῶμεν τήν ἐκ Δαβίδ» (Abram., σ. 61: Fragm. 140).
> «πῶς σπέρμα τοῦ Δαβίδ τό ἐκ τῆς θεϊκῆς οὐσίας;... πῶς τό κτιστόν ἄκτιστον... πῶς δημιουργός τῆς κτίσεως ὁ καρπός τῆς Δαβίδ κοιλίας»; (Abram., σ. 61: Fragm. 143).

Συνέπεια τῆς θέσεως αὐτῆς εἶναι καί ἡ διδασκαλία του ὅτι ἡ Μαρία ὡς ἄνθρωπος δέν εἶναι Θεοτόκος ἀλλ' ἀνθρωποτόκος. Θεοτόκος μπορεῖ νά καλεῖται μόνο καταχρηστικά, ἐπειδή στόν υἱό της κατοίκησε ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ὁ Διόδωρος ἀνατρέπει τήν ὅλη θεία οἰκονομία, ἐφόσον ἀντί γιά ἐνανθρώπηση, δηλαδή γέννηση ἀπό τήν Θεοτόκο, μιλάει γιά ἕνωση δύο υἱῶν στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ πραγματική ἐνανθρώπηση - ἐνσάρκωση σημαίνει γιά τόν Διόδωρο τροπή καί πάθος τῆς θείας φύσεως.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτές ὁδηγοῦν ἀναγκαστικά στήν ἀποδοχή δύο υἱῶν, ὅπως ὀρθά ἀντιπαρατήρησαν οἱ ἀπολιναριστές. Τό δίλημμα προσπάθησε νά ξεπεράσει ὁ Διόδωρος μέ σοφιστική ἐξήγηση: ὑπάρχουν δύο υἱοί, ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ καί ὁ ἐκ τοῦ Δαβίδ (τῆς Μαρίας), ἀλλά ὁ Χριστός τόν ὁποῖο προσκυνᾶμε εἶναι ἕνας (Abram., σ. 62: Fragm. VI).

Ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ κατεξοχήν Υἱός, διότι «φύσει», δηλαδή κυριολεκτικά, υἱός εἶναι μόνο ὁ τοῦ Θεοῦ. Ἀντίθετα ὁ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι «χάριτι» υἱός, δηλαδή ἀπό μόνος του δέν ἔχει υἱότητα, τήν ἔχει μόνο ἐπειδή ἐνοίκησε σ' αὐτόν ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ἄρα κάτι λείπει ἀπό τό εἶναι τοῦ υἱοῦ τῆς Μαρίας καί ἡ ἔλλειψη αὐτή κάνει δυνατή τήν ἐμφάνιση τῶν δύο υἱῶν σ' ἕναν Χριστό. Οἱ ἐρευνητές τονίζουν πάντα τήν φράση τοῦ χωρίου τούτου «δύο υἱούς οὐ λέγω», γιά νά δείξουν ὅτι τελικά ὁ Διόδωρος μιλοῦσε γιά ἕναν υἱό. Δέν πρόσεξαν ὅμως, ὅτι ὁ Διόδωρος ἁπλῶς βεβαιώνει ὅτι δέν ὑπάρχουν δύο υἱοί τοῦ Δαβίδ (ἄνθρωποι) ἤ δύο υἱοί ἀπό τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ· ἀλλά ὑπάρχει πάντα ὁ ἕνας υἱός καί ὁ ἄλλος υἱός. Μόνο ὁ Χριστός εἶναι ἕνας

> «τέλειος πρό αἰώνων ὁ υἱός, τέλειον τόν ἐκ Δαβίδ ἀνείληφεν, υἱός Θεοῦ υἱόν Δαβίδ. Ἐρεῖς μοι, δύο οὖν υἱούς κηρύττεις; δύο υἱούς τοῦ Δαβίδ οὐ λέγω, μή γάρ εἶπον τόν Θεόν Λόγον υἱόν Δαβίδ· ἀλλ' οὐδέ δύο υἱούς τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν λέγω· μή γάρ δύο φημί ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας, τόν πρό αἰώνων Θεόν Λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ» (Abram., σ. 56: Fragm. 42).

«Χάριτι υἱός ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δέ ὁ Θεός Λόγος· τό μέν χάριτι καί οὐ φύσει, τό δέ φύσει καί οὐ χάριτι» (Abram., σ. 46: Fragm. 31a).

«ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ δι᾽ οὐδένα· φύσει γάρ ὁ Υἱός· ἡ δέ σάρξ υἱός διά τόν υἱόν...» (Abram., σ. 55: Fragm. 41a).

Οἱ δύο λοιπόν ἀντίπαλοι, Ἀπολινάριος καί Διόδωρος, ἔφθαναν στήν ἑνότητα τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ μέ τεχνητή μή ρεαλιστική ἐπινόηση: ὁ ἕνας ἀποκλείοντας τόν ἀνθρώπινο νοῦ ἀπό τόν Χριστό, ὁ ἄλλος θεωρώντας τόν υἱό τῆς Μαρίας μόνο κατά χάριν υἱό. Γι᾽ αὐτό ὁ ἕνας ὁδήγησε στόν μονοφυσιτισμό καί ὁ ἄλλος ἄνοιξε τήν ὁδό πρός τόν νεστοριανισμό (δυοφυσιτισμό). Παρατηροῦμε μάλιστα ὅτι οἱ δύο αὐτοί θεολόγοι, ἔδωσαν διαφορετική λύση στό χριστολογικό πρόβλημα καί θεολόγησαν ὅπως θεολόγησαν, διότι δέν μπόρεσαν νά ὑπερβοῦν τήν ἀριστοτελική ἀρχή, ὅτι δύο τέλεια («ἐντελῆ») δέν γίνονται ἕνα (βλ. *Μεταφυσικά* 1039α 9-10). Καί ἀκόμα διότι δέν εἶχαν ἐγκολπωθεῖ καί ἀφομοιώσει τήν θεολογία τῆς διακρίσεως φύσεως καί ὑποστάσεως τῶν καππαδοκῶν Πατέρων, ὥστε νά κατανοήσουν τήν «καθ᾽ ὑπόστασιν» ἕνωση στόν Χριστό.

Ἡ θέση τοῦ Διοδώρου στήν Ἐκκλησία

Τήν διδασκαλία τοῦ Διοδώρου παρέλαβε καί διασάφησε ὁ μαθητής του Θεόδωρος Μοψουεστίας (+428), στόν ὁποῖο στηρίχτηκε ὁ Νεστόριος (+450/2) καί γενικά οἱ ἀνατολικοί, πού ἀπέκλειαν τήν πραγματική ἕνωση τῶν φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Διοδώρου δέν προσέχτηκαν ἔγκαιρα καί ἄν προσέχτηκαν ἀφέθηκαν νά λησμονηθοῦν, διότι ἀρχικά δέν δημιούργησαν ὁμάδα, ἡ ὁποία νά τίς προβάλλει, ὅπως ἔγινε μέ τίς ἀντιλήψεις τοῦ Ἀπολιναρίου. Ἄλλωστε ἡ θεμελιωμένη ὀρθόδοξη ἀπάντηση τῶν καππαδοκῶν στόν Ἀπολινάριο δόθηκε ἀπό τό 382 καί μετά, κάτι πού σημαίνει ὅτι ἄργησε ὁ Διόδωρος νά ἔχει στήν διάθεσή του ὀρθόδοξα χριστολογικά κείμενα. Ἀκόμα, ἡ διαμάχη μεταξύ Διοδώρου καί Ἀπολιναρίου διατυπώθηκε γραπτά ἴσως μετά τό 381. Ἔτσι στήν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τό τέλος τοῦ Δ΄ αἰ. ὁ Διόδωρος ἦταν ἔνθερμος ὑποστηρικτής τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας (325) καί συνεργάτης καί φίλος ἐπιφανῶν ὀρθοδόξων (Μελετίου Ἀντιοχείας, Μεγάλου Βασιλείου κ.ἄ.), λόγοι γιά τούς ὁποίους διώχτηκε συχνά κι ἔγινε ὁμολογητής τῆς πίστεως. Ἐνδεικτικό τοῦ κλίματος αὐτοῦ εἶναι ὅτι σέ διάταγμα τοῦ Μ. Θεοδοσίου (30.7.381) ὁρίζεται ὅτι ὀρθή πίστη στήν Ἀνατολή ἔχουν ὅσοι κοινωνοῦν (ἀναγνωρίζουν) μέ τόν Διόδωρο καί τόν Πελάγιο Λαοδικείας. Ἀλλά καί ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος ἐγκωμιάζει μέ θέρμη τόν παλαιό του δάσκαλο, τόν ὁποῖο

ἀποκαλεῖ σοφό πατέρα καί «ζῶντα μάρτυρα» γιά ὅσα ὑπέφερε χάριν τῆς πίστεως (*PG* 52, 761 ἑξ.).

Τό κλίμα ὅμως ἄλλαξε τόν Ε' αἰώνα, μάλιστα ἀπό τό 429, ὅταν συνειδητοποιήθηκε ἡ κακοδοξία τοῦ Νεστορίου καί ὅταν ὁ Κύριλλος 'Αλεξανδρείας ἔγραψε (438) κατά τῆς χριστολογίας τοῦ Διοδώρου, νομίζοντας μάλιστα σέ μία περίπτωση ὅτι καταπολεμεῖ ἀπόψεις τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας. Ἔκτοτε οἱ ὀρθόδοξοι τόν θεωροῦσαν πρόδρομο τοῦ Νεστορίου ἤ τηροῦσαν ἔναντί του στάση ἐφεκτική, ἐνῶ οἱ νεστοριανοί τόν τιμοῦσαν ὡς ἕναν τῶν τριῶν πατέρων τῆς διδασκαλίας τους. Τελικά καταδικάστηκε συνοδικά τό 499 στήν Κωνσταντινούπολη καί τό 508 καί 509 στήν 'Αντιόχεια. Παρατηροῦμε ὅτι ἄν ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας δέν τόνιζε τίς ἀπόψεις τοῦ Διοδώρου καί ἄν δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ ὁ νεστοριανισμός, οἱ παρεκκλίσεις τοῦ Διοδώρου θά εἶχαν λησμονηθεῖ.

ΒΙΟΣ

Ὁ Διόδωρος γεννήθηκε ἀπό γονεῖς ἐπιφανεῖς κατά τήν β' ἤ τήν γ' δεκαετία τοῦ Δ' αἰώνα μᾶλλον στήν 'Αντιόχεια, ὅπου ἔλαβε τήν ἐγκύκλια μόρφωση. 'Ανώτερη παιδεία ἔλαβε στήν 'Αθήνα, ὅπου ἀπέκτησε εὐρεία γνώση τῆς ἐθνικῆς σοφίας καί δή τῆς ρητορικῆς τέχνης, τήν ὁποία τοῦ ἀναγνώριζε καί αὐτός ὁ 'Ιουλιανός (*'Επιστολή* 90Β τοῦ ἔτους 363). Ὁ τελευταῖος συγχρόνως τόν ὀνείδιζε γιά τήν ὠχρότητα καί τήν ἀσθενικότητά του, ὀφειλόμενη στήν αὐστηρή ἄσκηση πού ὁ Διόδωρος ἐπέβαλλε στόν ἑαυτό του καί στούς μαθητές του ἀργότερα. Στά θεολογικά γράμματα τόν εἰσήγαγαν ὁ Σιλουανός Ταρσοῦ καί ὁ Εὐσέβιος 'Εμέσης (+359). Ἔζησε κι ἔδρασε στίς δεκαετίες τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος (330 - τέλος σχεδόν τοῦ Δ' αἰ.) καί τῆς ἐπικρατήσεως τῶν ἀρειανῶν, ἐναντίον τῶν ὁποίων καί τῶν ἄλλων αἱρετικῶν ἀγωνιζόταν συνεχῶς. Μᾶλλον λίγο πρίν ἤ περί τό 360 ἵδρυσε μέ τόν Καρτέριο ἔξω ἀπό τήν 'Αντιόχεια τό περίφημο *'Ασκητήριον*, εἶδος ἑρμηνευτικῆς καί κατηχητικῆς σχολῆς, ἡ ὁποία ἔγινε τό κέντρο ἀντιστάσεως κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί δή ὁ τόπος ὅπου ἀποσαφηνίστηκαν οἱ ἑρμηνευτικές τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν. 'Εκεῖ τόν παρακολούθησαν πολλοί μαθητές μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ 'Ιωάννης Χρυσόστομος καί ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας.

Περί τό 360 μέ τόν Φλαβιανό εἰσήγαγε στήν ἑλληνόφωνη συριακή 'Εκκλησία τήν ἀντιφωνική ψαλμωδία, τήν ὁποία ἤδη χρησιμοποιοῦσε ἡ συρόφωνη 'Εκκλησία καί δή οἱ ἀρειανικοί κύκλοι. Τό 362/3 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν ὀρθόδοξο ἐπίσκοπο 'Αντιόχειας Μελέτιο (360-381), τίς ποιμαντικές εὐθύνες τοῦ ὁποίου ἀνέλαβε στήν πόλη, ὅταν ὁ τελευταῖος ἐξορίστηκε ἀπό τόν Οὐάλη (μέχρι τό 378). 'Αλλά καί ὁ ἴδιος ὁ Διόδωρος ἀναγκαζόταν νά ποιμαίνει τούς ὀρθοδόξους τῆς 'Αντιόχειας κρυπτόμενος ἔξω τῆς πόλεως, ἐνῶ γιά κάποια διαστήματα ἐξορίστηκε ἐπίσημα, ὅπως

τό 372. Τότε, στά Γήτασα τῆς Μικρῆς 'Αρμενίας, ὅπου ζοῦσε ὁ Μελέτιος, γνώρισε ὁ Διόδωρος τόν Μ. Βασίλειο (*'Επιστ.* 99, 3· 135), μέ τόν ὁποῖο εἶχε ἀλληλογραφία καί τοῦ ὁποίου ζητοῦσε τήν γνώμη γιά δύο διατριβές του. Νωρίτερα ὁ 'Ιουλιανός (361-363) λοιδόρησε τόν Διόδωρο, ἀναγνωρίζοντας τά προσόντα του καί ὑποσχόμενος νά γράψει ἐναντίον του εἰδικό ἔργο, πού δέν πρόλαβε ὅμως νά συντάξει.

Τό 378, ὅταν μέ τόν θάνατο τοῦ Οὐάλη ἐπανῆλθαν οἱ ὀρθόδοξοι ἐξόριστοι ἐπίσκοποι στίς ἐπισκοπές τους, ὁ Μελέτιος χειροτόνησε τόν Διόδωρο ἐπίσκοπο Ταρσοῦ τῆς Κιλικίας. Τό 381 συνόδευσε τόν Μελέτιο στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Μνημονεύεται σέ πηγές γιά τελευταία φορά τό 391, ἐνῶ τό 393 ὁ 'Ιερώνυμος στό *De viris illustribus* (119) δέν τόν μνημονεύει ὡς ζῶντα καί τό 394 στήν Ταρσό ἐπίσκοπος ἦταν κάποιος Φαλέριος ἤ Βαλέριος. Ἄρα ὁ Διόδωρος πέθανε περί τό 392.

ΕΡΓΑ

'Η συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Διοδώρου ἦταν ἐξαιρετικά ποικίλη καί σχεδόν πληθωρική: διατριβές φιλοσοφικές, κοσμολογίας, φυσικῆς καί ἀστρονομίας· σχόλια καί ὑπομνήματα ἑρμηνευτικά· μελέτες ἀντιαιρετικές καί γενικά θεολογικές. 'Ο σύρος Barhadbešaba' Arbaya ἀνεβάζει τόν ἀριθμό τῶν ἔργων τοῦ Διοδώρου σέ 80 (βλ. εἰς *PO* IX 5 καί XXIII 2), ἐνῶ ὁ Ebedjesu σέ 60 (βλ. J. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, III, Roma 1725, σσ. 28-29). Σαφή ὅμως εἰκόνα τῆς συγγραφικῆς δράσεως τοῦ Διοδώρου παρέχει τό λεξικό *Σουΐδα*, στό ὁποῖο δίδεται κατάλογος 35 περίπου ἔργων, τά ὁποῖα σημείωνε ὁ Θεόδωρος 'Αναγνώστης σέ χαμένο ἔργο του:

> «'Ερμηνεῖαι εἰς τήν παλαιάν πᾶσαν· Γένεσιν, Ἔξοδον καί ἐφεξῆς. Εἰς Ψαλμούς. Εἰς τάς δ' Βασιλείας. Εἰς τά ζητούμενα τῶν Παραλειπομένων. Εἰς τάς Παροιμίας. Τίς διαφορά θεωρίας καί ἀλληγορίας. Εἰς τόν 'Εκκλησιαστήν. Εἰς τό Ἆσμα τῶν ᾀσμάτων. Εἰς τούς Προφήτας. Χρονικόν διηγούμενον τό σφάλμα Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περί τῶν χρόνων. Εἰς τά δ' Εὐαγγέλια. Εἰς τάς Πράξεις τῶν 'Αποστόλων. Εἰς τήν ἐπιστολήν 'Ιωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ. Περί τοῦ εἷς Θεός ἐν Τριάδι. Κατά Μελχισεδεκιτῶν. Κατά 'Ιουδαίων. Περί νεκρῶν ἀναστάσεως. Περί ψυχῆς, κατά διαφόρων περί αὐτῆς αἱρέσεων. Πρός Γρατιανόν κεφάλαια. Κατά ἀστρονόμων καί ἀστρολόγων καί εἱμαρμένης. Περί σφαίρας καί τῶν ζ' ζωνῶν καί τῆς ἐναντίας τῶν ἀστέρων πορείας. Περί τῆς 'Ιππάρχου σφαίρας. Περί προνοίας. Κατά Πλάτωνος περί Θεοῦ καί θεῶν. Περί φύσεως καί ὕλης, ἐν ᾧ τί τό δίκαιόν ἐστι. Περί Θεοῦ καί ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης. Ὅτι αἱ ἀόρατοι φύσεις οὐκ ἐκ τῶν στοιχείων, ἀλλ' ἐκ μηδενός μετά τῶν στοιχείων ἐδημιουργήθησαν. Πρός Εὐφρόνιον φιλόσοφον, κατά πεῦσιν καί ἀπόκρισιν. Κατά 'Αριστοτέλους περί σώματος οὐρανίου. Πῶς θερμός ὁ ἥλιος. Κατά τῶν λεγόντων ζῷον τόν οὐρανόν. Περί τοῦ πῶς ἀεί μέν ὁ δημιουργός, οὐκ ἀεί δέ τά δημιουργήματα. Πῶς τό θέλειν καί τό μή θέλειν ἐπί Θεοῦ ἀιδίου ὄντος. Κατά Πορφυρίου περί ζῴων καί θυσιῶν» (Suidae Lexicon, ἔκδ. A. Adler, II, Leipzig 1931, σ. 103).

Δυστυχῶς τά ἔργα τοῦ καταλόγου αὐτοῦ χάθηκαν πλήν ἀρκετῶν ἑρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων καί τοῦ «*Κατά εἱμαρμένης*». Πάντως ὁ κατάλογος δείχνει τό εὐρύ φάσμα τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ Διοδώρου, ἀκόμη καί ἄν οἱ τίτλοι προϋποθέτουν πολύ σύντομες διατριβές ἤ κεφάλαια μόνο βιβλίων. Περιέργως δέν μνημονεύεται ἡ χριστολογική κατά τοῦ ἀπολιναρισμοῦ μελέτη τοῦ Διοδώρου «*Κατά συνουσιαστῶν*», τῆς ὁποίας ὅμως ἀντιαιρετικοί συγγραφεῖς εὐτυχῶς διέσωσαν ἀποσπάσματα. Ἀπό τά σωζόμενα κείμενά του ὁ Διόδωρος ἀποδεικνύεται καλός χειριστής τοῦ λόγου, σαφής κι ἐπιγραμματικός, ἀλλά ὄχι πολύ ἱκανός γιά θεολογικές τομές καί βαθιές ἀναλύσεις.

Κατά εἱμαρμένης. Ὁ Φώτιος διέσωσε τό μεγαλύτερο καί τό σπουδαιότερο μέρος τοῦ ἔργου αὐτοῦ, πού εἶναι ἀπό τίς πρῶτες καί σημαντικότερες διατριβές τοῦ Διοδώρου (*Βιβλιοθήκη* 223).

PG 103, 829-877.

Ἀπόσπασμα ἔργου κατά ἀστρολόγων ἤ ἀστρονόμων.

C. SALMASIUS, De annis climatericis et antiqua astrologia diatribae, Leyde 1648, σ. 553.

Εἰς τήν Ὀκτάτευχον. Ἀποσπάσματα. Στίς *Σειρές* ἐπισημάνθηκαν 91 *σχόλια* μέ τό ὄνομα τοῦ Διοδώρου, ἀλλά ὁ Deconinck ἔδειξε ὅτι ἀπό αὐτά τά 9-10, 12, 75, 82α, 83, 88 καί 90 εἶναι τοῦ Θεοδωρήτου Κύρου καί τά 84 καί 87 τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης. Ὁ Devreesse ἐξέδωσε καί ἄλλα *σχόλια* ἀπό τόν κώδικα *Coislin*. 113. Φαίνεται ὅτι ἀνῆκαν ὅλα σέ ἔργο τοῦ τύπου «Προβλήματα καί λύσεις» καί ὄχι σέ κανονικό ὑπόμνημα στήν Ὀκτάτευχο.

PG 33, 1561-1588 (ἀπό τήν ἔκδοση τοῦ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΘΕΟΤΟΚΗ, Σειρά ἑνός καί πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τήν Ὀκτάτευχον καί τά τῶν Βασιλειῶν..., Λειψία 1772). J. DECONINCK, Essai sur la chaîne de l' Octateuque, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse..., Paris 1912, σσ. 85-173 (ἀποσπάσματα 1-91). R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs del' Octateuque et de Rois, Città del Vaticano 1959, σσ. 155-159.

Εἰς Βασιλειῶν Α'-Β', ἀποσπάσματα.

PG 33, 1587-1588. R. DEVREESSE, μν. ἔργ., σσ. 159-167 (νέα σχόλια).

Εἰς τήν Ἔξοδον. Ἀποσπάσματα, σώζονται στήν λατινική.

I. B. PITRA, Spicilegium Solesmense, I, Paris 1852, στ. 265-275.

Εἰς τήν πρός Ρωμαίους. Ἀποσπάσματα ἀπό ὑπόμνημα στήν *ἐπιστολή* αὐτή.

K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 83-112.

Κατά συνουσιαστῶν. Ἀποσπάσματα. Πρόκειται γιά τό κυρίως θεολογικό του ἔργο, γραμμένο μᾶλλον μετά τό 375, πρός ἀντιμετώπιση τῶν κακο-

δοξιῶν τοῦ Ἀπολιναρίου, ὁ ὁποῖος ἰδιαίτερα ἀπό τήν ἐποχή αὐτή καί μετά ἔκανε πολύ αἰσθητή τήν παρουσία του στήν Ἀντιόχεια. Σ' αὐτό βρίσκουμε τίς χριστολογικές ἀντιλήψεις καί παρεκκλίσεις του, πού ἐντυπωσιακά λείπουν ἀπό τά ἑρμηνευτικά του *ἀποσπάσματα*. Ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου σώζονται καί στήν συριακή (*CPG* II 3820).

PG 33, 15-60. R. ABRAMOWSKI, Der theologische Nachlass der Diodor von Tarsus: *ZNW* 42 (1949) 19-69. M. BRIÈRE, Quelques fragments syriaques de Diodore... réedités et traduits pour la première fois: *ROC* 30 (1946) 231-283.

Ἀμφιβαλλόμενο.

Ὑπόμνημα εἰς τούς Ψαλμούς. Σημαντικό δεῖγμα τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς. Στόν κώδικα *Coisl.* 275 τό κείμενο τοῦτο ἔχει τήν ἔνδειξη *«Ὡς ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου Μητροπολίτου Νικαίας»*. Σύγχρονοι ἐρευνητές (L. Mariès, M. Rondeau, J.-M. Olivier) ἀποδίδουν τό ἔργο στόν Διόδωρο Ταρσοῦ, ἐνῶ ἄλλοι ἀμφιβάλλουν ἤ ἀρνοῦνται τήν ἄποψη αὐτή (M. Richard, R. Devreesse κ.ἄ.). Πάντως εἶναι σαφές ὅτι τό ὑπόμνημα τοῦτο ἔχει πολλή σχέση μέ τήν ἑρμηνευτική τοῦ Διοδώρου, ὅπως ἔδειξε σύγκρισή του μέ τά σωζόμενα ἑρμηνευτικά *σχόλια* τοῦ Διοδώρου, καί χρησιμοποιήθηκε ἀπό τόν Θεόδωρο Μοψουεστίας στό ἀνάλογο ὑπόμνημά του.

J.-M. OLIVIER, Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I: Commentarii in Psalmos 1-50: *CCG* 6 (1980).

Νόθα

Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων εἰς τούς *Κριτάς, Α΄ Βασιλειῶν* καί εἰς τούς *Ψαλμούς* (*PG* 33, 1587-1616) ἀνήκουν στόν Δίδυμο Τυφλό. Κείμενα ἐπιστολικά μέ τό ὄνομα τοῦ Διοδώρου εἶχε κάποιος κυκλοφορήσει ἤδη περί τό 373. Βλ. *Ἐπιστολή* 160, 1 τοῦ Μ. Βασιλείου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές:

ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus* 119. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία:* συχνά, σύμφωνα μέ τά εὑρετήρια. FACUNDUS, Pro defensione trium Capitulorum 4, 2: *PL* 67, 610 ἑξ. BARHADBEŠABBA' ARBAYA, Ἱστορία τῆς νεστοριανικῆς Ἐκκλησίας: *PO* 23, 2. ΝΑΡΣΗ (νεστοριανοῦ), Ὁμιλία στούς τρεῖς διδασκάλους (Διόδωρο, Θεόδωρο Μοψουεστίας καί Νεστόριο): ἔκδ. F. Martin: *Journal asiatique* 9ᵉ, 14 (1899) 446-492 καί 15 (1900) 469-525.

Μελέτες:

V. ERMONI, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: *Mu* 2 (1901) 422-444. F. X. FUNK, Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse: *RHE* 3 (1902) 947-971. N. FETISOV, Διόδωρος Ταρσοῦ. Ἔρευνα ἱστορικοεκκλησιαστική περί τοῦ βίου καί τῆς δράσεώς του (ρωσσικά), Κίεβο 1915. A. VACCARI, La θεωρία nella scuola esegetica d' Antiochia: *Bi* 1 (1920) 3-36. L. MARIÈS, Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes: *ROCh* 24 (1924) 58-189.

R. ABRAMOWSKI, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus: *ZNW* 30 (1931) 234-262. L. MARIÈS, Études préliminaires à l' édition du Commentaire de Diodor de Tarse sur les Psaumes, Paris 1933. A. VACCARI, La 'teoria' esegetica Antiochena: *Bi* 15 (1934) 94-101. E. SCHWEIZER, Diodor von Tarsus als Exeget: *ZNW* 40 (1941/2) 33-75. D. AMAND DE MENDIETA, Fatalisme et liberté dans l' antiquité greque, Amsterdam 1973 (ἀνατύπωση ἀπό τήν ἔκδοση τοῦ 1945), σσ. 469-479. M. RICHARD, Les traités du Cyrille d' Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse: *Mélanges F. Graf*, 1, Paris 1946, σσ. 99-116. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀθήνα 1951, σσ. 184, 230-331, 359, 365 κ.ἀ. L. ABRAMOWSKI, Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien: *ZKG* 67 (1955/6) 252-287. Βλ. καί *RHE* 60 (1965) 64-5. F. SULLIVAN, The Christology of Theodor of Mopsuestia, Roma 1956, σσ. 172-196 (ἰδίως). A. J. FESTUGIÈRE, Antioche paienne et chrétienne..., Paris 1959, σσ. 181-183 κ.ἄ. R. LECONTE, L' Asceterium de Diodore: *Mélanges... à André Robert*, Paris 1957, σσ. 531-536. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Vaticano 1970, σσ. 302-311. CH. SCHÄUBLIN, Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?: *RhM* 27 (1970) 58-63. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese, Köln-Bonn 1974, σσ. 43-83. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg κ.ἀ. 1979 (κατά τόν πίνακα). CH. SCHÄUBLIN, Zu Diodors von Tarsos Schrift Gegen die Astrologie: *RhM* 123 (1980) 51-67. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, I. Les Pères grecs et orientaux, Paris-Cerf 1980, σσ. 188-192. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier (III-V^{e} siècles), Roma 1982, σσ. 93-102. Βλ. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ καί εἰς *RHR* 176 (1969) 5-33, 153-188 καί 177 (1970) 5-33. P. STOCKMEIER, Das Konzil von Chalkedon: *EZPT* 29 (1982) 140-156 (ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Διοδώρου ἑλληνικῆς προελεύσεως).

117. <ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΝΗ ΣΧΟΛΗ>

ΓΕΝΙΚΑ

Οἱ ἐρευνητές, γενικεύοντας καί ἁπλοποιώντας, χρησιμοποίησαν τόν ὅρο *ἀντιοχειανή σχολή*, γιά νά δηλώσουν τίς θεολογικές καί τίς ἑρμηνευτικές τάσεις τοῦ εὐρύτερου ἀντιοχειανοῦ χώρου, οἱ ὁποῖες ὅμως δέν καλλιεργήθηκαν σέ κάποια ὀργανωμένη σχολή (σχολεῖο) τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ χρήση τοῦ ὅρου, πού μόνο συμβατικά εἶναι δεκτός, ἐπιβλήθηκε καί ὡς ἀντίστοιχος τοῦ ὅρου «ἀλεξανδρινή σχολή», ἡ ὁποία εἶχε μακρόχρονη λειτουργία, γνωστή ἀπό τό τέλος τοῦ Β' αἰώνα, καί ἡ ὁποία λειτούργησε ἀρχικά μέ τήν προσωπική εὐθύνη τοῦ Πανταίνου, τοῦ Κλήμη καί τοῦ Ὠριγένη (ὥς ἕνα σημεῖο).

Στήν Ἀντιόχεια ἔδρασε ὁ πρῶτος μεγάλος θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Ἰγνάτιος (+π. 115), καί ἀκολούθησαν ὁ Θεόφιλος Ἀντιοχείας (169-188), ὁ Σεραπίων Ἀντιοχείας (192-212), ὁ Παῦλος Σαμοσατέας (+272) μέ τόν πρεσβύτερο Μαλχίωνα τήν ἴδια ἐποχή, ὁ Δωρόθεος στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ.

μέ τόν Λουκιανό (+312), τόν όποῖο οἱ ἀρειανοί πρόβαλαν ὡς πνευματικό τους πρόγονο, ὁ Εὐστάθιος 'Αντιοχείας (+331/7), ὁ Μελέτιος 'Αντιοχείας (+381), ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ (+392) καί οἱ ἄμεσοι ἤ ἔμμεσοι μαθητές του 'Ιωάννης Χρυσόστομος (+407), Θεόδωρος Μοψουεστίας (+428), Νεστόριος (+451/2), καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου (+466).

'Ο ἀριθμός τῶν θεολόγων αὐτῶν, ἀπό τούς ὁποίους οἱ περισσότεροι ἔμειναν ἄσημοι, δέν ἦταν μικρός. 'Εντούτοις ἡ μόνη χρονική στιγμή, πού διαπιστώνουμε λειτουργία σχολῆς στήν 'Αντιόχεια, εἶναι ἡ δεκαετία τοῦ 360, ὅταν ὁ Διόδωρος, λαϊκός ἀκόμη, συνέστησε μέ τόν Καρτέριο τό *«ἀσκητήριον»*, ἔξω ἀπό τήν 'Αντιόχεια. Στήν ἰδιωτικῆς πρωτοβουλίας αὐτή σχολή μορφώθηκαν πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων καί δύο σπουδαῖοι ἄνδρες, ὁ 'Ιωάννης Χρυσόστομος καί ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας. Τό γεγονός ὅτι γενικά στήν θεολογία καί τήν 'Εκκλησία οἱ δύο αὐτοί ἄνδρες ἀκολούθησαν διαφορετική πορεία ὑπογραμμίζει τήν ποικιλία τάσεων, πού κρατοῦσαν στόν ἀντιοχειανό χῶρο. Κάτι ἀνάλογο παρατηροῦμε καί γιά τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰώνα. 'Ο Λουκιανός (+312) ἦταν ὁ εἰσηγητής τρόπον τινά τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς καί οἱ ἀρειανοί τόν θεωροῦσαν προπάτορά τους, αὐτοχαρακτηρίζονταν μάλιστα «συλλουκιανισταί».

'Ο Εὐστάθιος 'Αντιοχείας (331) ὅμως εἶχε ἄλλη θεολογική κατεύθυνση καί πολέμησε τούς ἀρειανούς. Τό ἴδιο καί στόν Γ' αἰώνα μέ τούς δύο γνωστούς θεολόγους τῆς περιοχῆς, τόν Παῦλο Σαμοσατέα (272) καί τόν πρεσβύτερο Μαλχίωνα. 'Ο δεύτερος, πού ἔπαιξε μεγάλο ἀλλά δυσκαθόριστο ρόλο στά θεολογικά πράγματα, ἀνέτρεψε τήν διδασκαλία τοῦ πρώτου, μεταξύ 264/5 καί 268.

'Η περίπτωση, τέλος, τῶν δύο πρώτων ἀντιοχέων θεολόγων, τοῦ 'Ιγνατίου καί τοῦ Θεοφίλου, εἶναι πολύ ἐνδεικτική. 'Ο πρῶτος ἦταν φορέας τῆς Παραδόσεως καί ἡ θεολογία του υἱοθετήθηκε ἀπό τήν 'Εκκλησία. 'Ο δεύτερος ἐπηρεαζόταν πολύ ἀπό ἰουδαιοελληνικές ἀντιλήψεις καί ἡ θεολογία του παραμερίστηκε ἀπό τήν 'Εκκλησία. Τό φαινόμενο αὐτό συνεχίστηκε στίς μεταγενέστερες ἐποχές. Τό γεγονός μᾶς ὑποχρεώνει νά κάνουμε θεμελιώδη διαπίστωση: ἡ πρώτη διάκριση στούς ἀντιοχειανούς θεολόγους (καί ἄρα στήν ἀντιοχειανή θεολογία) ἀφορᾶ τήν παραδοσιακότητα ἤ τήν μή παραδοσιακότητά τους. Ὅσο παραδοσιακότεροι εἶναι οἱ θεολόγοι, τόσο λιγότερο ἀκραῖες τάσεις δημιουργοῦν στήν θεολογία καί τήν ἑρμηνεία. Τοῦτο ἰσχύει ἀπόλυτα καί γιά τήν ἀλεξανδρινή σχολή.

Δυστυχῶς ἡ ἀνεπάρκεια τῶν πηγῶν καί ἡ ἔλλειψη πληροφοριῶν ἐμποδίζουν τήν ἀκριβή παρακολούθηση τῶν θεολογικοερμηνευτικῶν τάσεων στήν 'Αντιόχεια. Μποροῦμε ὅμως, μέ τά ὑπάρχοντα στοιχεῖα, νά κάνουμε κάποιες ἀσφαλεῖς διαπιστώσεις. Ὅταν, λοιπόν, μιλᾶμε γιά ἀντιοχειανή θεολογία, ἐννοοῦμε δύο πράγματα συνδεόμενα ἀλλά μή ταυτιζόμενα: τήν ἑρμηνευτική τακτική (ἤ ἑρμηνευτικές ἀρχές) καί τήν θέση στό χριστολογικό θέμα. Ποιά προηγήθηκε εἶναι δυσκαθόριστο.

Θεολογικές τάσεις

Φαίνεται ὅτι ὁ Παῦλος Σαμοσατέας προβληματίστηκε πρώτιστα γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ καί γι' αὐτό δέν κατανοοῦσε τήν σχέση Του μέ τόν

Θεό Πατέρα. Νόμισε ὅτι ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς «συνῆπτο» μέ τόν μή ἔχοντα ὑπόσταση θεῖο Λόγο. Αὐτό ὁδηγεῖ στήν ἰδέα τῶν δύο υἱῶν, τοῦ «ἐκ Θεοῦ» καί τοῦ «ἐκ τοῦ Δαβίδ», δηλαδή τῆς Μαρίας, ὅπως δίδαξε μετά ἑκατόν εἴκοσι περίπου χρόνια ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ. Αὐτά προϋποθέτουν τό ἐρώτημα: πῶς ὁ Χριστός ἔχει θεία δύναμη καί συγχρόνως ἀνθρώπινες ἀδυναμίες; Ἄρα ζητεῖται λύση στό πῶς τῆς συνάφειας ἤ τῆς συνυπάρξεως θείας καί ἀνθρώπινης φύσεως, ἐνῶ κυριαρχοῦσε ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ἄβυσσος μεταξύ Θεοῦ καί κτίσεως (ἄρα καί ἀνθρώπου) εἶναι ἀγεφύρωτη.

Ἡ προσπάθεια γιά τήν λύση στό πρόβλημα γινόταν χωρίς τήν ὀρθή διάκριση κτιστοῦ καί ἀκτίστου καί χωρίς τήν θεολογική διάκριση τριῶν ὑποστάσεων καί μιᾶς φύσεως, πού διατύπωσε ὁ Μ. Βασίλειος (+379). Παράλληλα δέσμευε τούς ἀντιοχειανούς ἡ ἀριστοτελική ἀρχή ὅτι δύο τέλεια δέν μποροῦν νά γίνουν ἕνα (*Μεταφυσικά* 1039α, 9-10), ἀρχή πού γινόταν φιλοσοφικό ἔρεισμα τῆς ἰδέας γιά τό ἀγεφύρωτο χάσμα μεταξύ Θεοῦ καί κτίσεως. Ἡ ἀπουσία τῶν διακρίσεων αὐτῶν καί ἡ ἐπήρεια τῆς ἀριστοτελικῆς ἀρχῆς ἔκανε ἀδύνατη τήν λύση τῆς ἑνότητας τῶν φύσεων στόν Χριστό. Πολύ περισσότερο πού ἀντιοχειανοί, ὅπως ὁ Παῦλος Σαμοσατέας καί ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, δέν διέκριναν φύση καί ὑπόσταση. Ὁ δεύτερος, πού, ἔστω χωρίς νά ἔχει συνείδηση τῶν συνεπειῶν τῆς θεολογίας του, ἔγινε καί ὁ εἰσηγητής τῆς λεγόμενης ἀντιοχειανῆς χριστολογίας, δίδασκε ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἁπλῶς «ἐνοίκησεν» εἰς τόν υἱό τῆς Μαρίας. Ἔτσι ὁ Διόδωρος νόμιζε ὅτι περιέσωζε τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλιῶς, νόμιζαν ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση θά διαλυόταν στήν θεία φύση. Κύριο στόχο, λοιπόν, ὁ Διόδωρος, ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας, ὁ Νεστόριος καί οἱ ὀπαδοί τους εἶχαν τήν διάσωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Τό ἔκαναν ὅμως εἰς βάρος τῆς πραγματικῆς ἑνότητας τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων καί γι' αὐτό ἀπέβησαν δυοφυσίτες. Μέ ἄλλα λόγια δέν νοοῦσαν πραγματική τήν ἕνωση τῶν δύο φύσεων καί γι' αὐτό καταδικάστηκαν ἡ διδασκαλία ἤ καί οἱ ἴδιοι στίς Γ' Δ' καί Ε' Οἰκουμενικές Συνόδους.

Τήν προβληματική αὐτή καί τήν συγκεκριμένη τάση στήν χριστολογία δέν τήν εἶχαν τουλάχιστον σέ βαθμό ἐπικίνδυνο οἱ ἀντιοχειανοί Εὐστάθιος, Μελέτιος, Ἰωάννης Χρυσόστομος, Θεοδώρητος Κύρου καί ἄλλοι. Ἑπομένως τήν τάση αὐτή δέν ἐξέφραζαν ὅλοι οἱ ἀντιοχειανοί· τήν ἐξέφραζαν οἱ λιγότερο παραδοσιακοί. Παλαιοί ἀλλά καί σύγχρονοι ἐρευνητές κατανοοῦν τίς χριστολογικές αὐτές ἀποκλίσεις τῶν ἀντιοχειανῶν ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ἀριστοτελισμοῦ τους καί ἄρα τῆς νοησιαρχίας τους. Δέν μποροῦμε ὅμως νά δείξουμε σαφῶς στά κείμενα τῶν ἀντιοχειανῶν αὐτῶν κάτι ἀπό τό περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς, ἐκτός ἀπό τήν ἀρχή πού ἀναφέραμε καί ἀπό συνήθη στήν ἐποχή διαλεκτικά στοιχεῖα. Καί οἱ νοησιαρχικές τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν εἶναι μᾶλλον συνέπεια τοῦ ἠθικισμοῦ τους καί τῆς ἀσκήσεως ἑρμηνείας βάσει μόνο θύραθεν ἀρχῶν, ὅπως θά δοῦμε.

Ἑρμηνευτικές τάσεις

Οἱ ἑρμηνευτικές τάσεις ἤ ἀρχές τῶν ἀντιοχειανῶν ἀπασχόλησαν ἐπίσης τήν ἀρχαία Ἐκκλησία καί τήν σύγχρονη ἔρευνα, ἰδιαίτερα μέ τήν ἔξαρση τοῦ ἱστορισμοῦ, πού αὐτονόητα ἐκτίμησε πολύ τό ἱστορικογραμματικό ἐν-

διαφέρον τῶν ἀντιοχέων ἑρμηνευτῶν τοῦ Δ' καί τοῦ Ε' αἰώνα. Καί στό θέμα τῶν ἑρμηνευτικῶν τάσεων παρατηροῦμε διαφορές μεταξύ τῶν ἀντιοχέων. Σχέση συγγενείας μέχρι ταυτότητας ὑπάρχει κυρίως μεταξύ Διοδώρου Ταρσοῦ καί Θεοδώρου Μοψουεστίας, ἐνῶ π.χ. ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος ἔχει καί ἄλλες προϋποθέσεις στήν ἑρμηνεία του, μολονότι δέν παύει νά ἐρευνᾶ καί ἱστορικογραμματικά τό κείμενο, κάτι πού συνιστᾶ θεμελιῶδες γνώρισμα ὅλων τῶν ἀντιοχέων.

Εἰσηγητής στόν ἀντιοχειανό χῶρο τῆς ἱστορικογραμματικῆς μεθόδου θεωρεῖται ὁ Λουκιανός (+312), πού, ὄντας γνώστης καί τῆς ἑβραϊκῆς, ἐργάστηκε ἰδιαίτερα γιά ὅ,τι σήμερα χαρακτηρίζουμε *κριτική ἔκδοση* τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, τῆς *ΠΔ* καί ἀπό τήν *ΚΔ* τουλάχιστον τῶν *Εὐαγγελίων*. Τό κριτικό ἤ ἀναθεωρημένο αὐτό κείμενο ἐπικράτησε ἀπό τήν Παλαιστίνη μέχρι τήν Κωνσταντινούπολη. Ὁ Εὐσέβιος ἐκτιμᾶ πολύ καί κάποιον Δωρόθεο, τόν ὁποῖο μάλιστα ἄκουσε καί ὁ ἴδιος νά ἑρμηνεύει τίς Γραφές, ἀλλά ἐντός τοῦ ναοῦ (*Ἐκκλησ. ἱστ.* Ζ' 32, 2-4). Αὐτός εἶχε ἀξιόλογη ἑλληνική παιδεία, γνώριζε καλά τήν ἑβραϊκή καί ἦταν πρεσβύτερος στήν ἐποχή τοῦ Κυρίλλου Ἀντιοχείας (277-279). Προηγήθηκε λοιπόν τοῦ Λουκιανοῦ καί ἴσως ἔπαιξε ρόλο στήν εἰσαγωγή τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἑρμηνείας, δεδομένου ὅτι, καθώς βεβαιώνει ὁ Εὐσέβιος, μποροῦσε νά μελετᾶ «ἐπιστημόνως» «τίς ἑβραϊκές Γραφές» (αὐτόθι 3). Ἀπό τίς ἑρμηνευτικές καί ἀναθεωρητικές προσπάθειες τοῦ Λουκιανοῦ ἤ καί τοῦ Δωροθέου ἐπηρεάστηκαν πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων πρῶτος ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+339), ὁ κατά τά ἄλλα ὀπαδός τοῦ Ὠριγένη.

Πρέπει ὅμως νά περάσουν πολλές δεκαετίες γιά νά βρεθεῖ ὁ ἑρμηνευτής, πού θά διευρύνει, θά τελειοποιήσει καί θά καθιερώσει ὅ,τι ἄρχισε ὁ Λουκιανός ἤ καί ὁ Δωρόθεος. Καί αὐτός ἦταν ὁ Διόδωρος (+392) πού, περί τό 360 μᾶλλον, ἵδρυσε μέ τόν Καρτέριο στήν Ἀντιόχεια ἰδιωτική σχολή, τό «*ἀσκητήριον*». Ἐκεῖ ἀποσαφήνισε τά χαρακτηριστικά καί τίς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς ἑρμηνείας τῶν ἀντιοχειανῶν. Ἕνεκα τούτου τόν θεωροῦμε θεμελιωτή τῆς ἀντιοχειανῆς μεθόδου ἑρμηνείας, ἐνῶ ἕνας τῶν μαθητῶν του, ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας (+428), ἀπέβη ὁ κορυφαῖος καί ὁ πλέον ἀντιπροσωπευτικός ἐφαρμοστής τῆς μεθόδου αὐτῆς. Μέ τόν Διόδωρο ὅμως ἀρχίζει περίοδος, κατά τήν ὁποία οἱ ἀντιοχειανοί ἑρμηνευτές ἀγνοοῦν τήν ἑβραϊκή γλῶσσα, πού γνώριζαν οἱ προηγηθέντες Λουκιανός, Δωρόθεος κ.ἄ.

Τά χαρακτηριστικά καί τίς τάσεις τῶν ἑρμηνευτῶν τούτων μποροῦμε νά συνοψίσουμε στά ἑξῆς:

α. Τό ἔργο τῆς ἑρμηνείας τοῦ βιβλικοῦ κειμένου ἀσκεῖται σύμφωνα μέ τήν μέθοδο καί τήν τεχνική τῶν ρητόρων, οἱ ὁποῖοι καλλιέργησαν σέ μεγάλο βαθμό τό ἀξίωμα, πού διατύπωσε ὁ γραμματικός Ἀρίσταρχος: «*Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν*». Διερεύνηση σέ βάθος καί πλάτος τῶν ἱστορικῶν, κοινωνικῶν κ.λπ. δεδομένων, ἐντός τῶν ὁποίων γράφηκε τό συγκεκριμένο κείμενο. Ἀνάλυση λεπτομερή τῆς δομῆς, τῆς γλωσσικῆς μορφῆς καί τῶν κάθε εἴδους φιλολογικῶν προβλημάτων τοῦ κειμένου μέ τήν βοήθεια λεξικῶν καί ἄλλων σχετικῶν μέσων. Οἱ προϋποθέσεις αὐτές, πού ὁδηγοῦσαν τούς ἐθνικούς ρήτορες στήν κατανόηση τοῦ Ὁμήρου καί τούς ἀντιοχειανούς στήν ἀκριβή «**ἔννοια**» τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, δηλώνονταν

μέ τόν ὅρο «**ὑπόθεσις**». Ἔχουμε λοιπόν κοινή γιά τήν ἐποχή ἐκείνη τέχνη (καί τεχνική) ἑρμηνευτική, τήν ὁποία μάλιστα ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ἐφάρμοσε τελειότερα καί ἀπό τούς ἐθνικούς.

β. Οἱ ἀντιοχειανοί ἑρμηνευτές μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις σκόπευαν στήν «**θεωρία**». Ζητοῦσαν ὄχι μόνο τήν γνώση τῶν δηλωμένων ἐννοιῶν τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ κειμένου, ἀλλά μέσω αὐτῶν τό ἐσώτατο πνεῦμα τοῦ προφήτη, αὐτό πού ὁ προφήτης εἶχε ἐμπνευστεῖ, τήν θέα τῶν πραγμάτων πού ἐκεῖνος εἶχε ἤ τήν σημασία πού εἶχαν γι' αὐτόν τά ἱστορικά γεγονότα καί τά πρόσωπα.

γ. Ἕνα μέρος τῶν ἱστορικῶν δεδομένων καί προσώπων τῆς *ΠΔ* καταγράφονταν καί παρουσιάζονταν ἐνσυνείδητα (ἤ μή) ἀπό τούς ἱερούς συγγραφεῖς ὡς **τύποι** κάποιων μελλοντικῶν *ἀντιτύπων*, ὡς εἰκόνες κάποιων ἐπερχόμενων *πραγματικοτήτων*, δηλαδή ὡς **προτυπώσεις** μελλόντων προσώπων καί γεγονότων τῆς *ΚΔ*. Ἔτσι, λοιπόν, ὁρισμένα κείμενα τῆς *ΠΔ* εἶναι συγχρόνως καί ἱστορία καί προφητεία, πού κατανοοῦνται μέ ἱστορικογραμματική ἀνάλυση.

δ. Ἡ ἀπόλυτη ἀξία τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἔρευνας γιά τούς ἀντιοχειανούς εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα (ἤ προϋπόθεση;) τήν ἀντίθεσή τους πρός τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία τῶν ἀλεξανδρινῶν, οἱ ὁποῖοι νοηματοδοτοῦσαν λέξεις τῆς *ΠΔ*, δηλαδή ἐφεύρισκαν ἔννοιες πού ἐνίοτε δέν εἶχαν οἱ λέξεις αὐτές. Στόν διαμορφωτή τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς Διόδωρο ἀνήκει ἡ φράση: *«τοῦ ἀλληγορικοῦ τό ἱστορικόν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν»* (*Εἰς τήν Γένεσιν* κεφ. 49: *PG* 33, 1580A). Ἡ ἐμμονή στήν ἱστορικογραμματική μέθοδο καί ἡ ἀπολυτοποίησή της δέν ἦταν βέβαια θετικό στοιχεῖο, ἀλλά τουλάχιστον τούς κρατοῦσε κοντά στά κείμενα καί τούς ἔκανε πιό ρεαλιστές ἀπ' ὅσο ἡ ἀλληγορική ἑρμηνεία τούς ἀλεξανδρινούς.

ε. Οἱ ἀντιοχειανοί, καί μάλιστα οἱ παλαιότεροι, ἀπέφευγαν κατά κανόνα τίς θεωρητικές-θεολογικές συζητήσεις. Ἀναζητοῦσαν ἠθοπλαστικά στοιχεῖα στό βιβλικό κείμενο, πού τά παρουσίαζαν ἐπαγωγικά πρός παιδαγωγία ἠθική τῶν πιστῶν, ὅπως ἀκριβῶς ἔκαναν οἱ ἐθνικοί ἑρμηνευτές γιά τήν ποίηση τοῦ Ὁμήρου καί τῶν τραγικῶν, ἀπό τόν Πλάτωνα (*Πολιτεία* 10, 606E· *Πρωταγόρας* 325D-326A) ἕως τόν Πλούταρχο, πού ἔγραψε καί τήν σχετική διατριβή: *«Πῶς δεῖ τόν νέον ποιημάτων ἀκούειν»*, κ.ἄ.

Ἡ ἑρμηνευτική τῶν παραδοσιακῶν Ἀντιοχέων

Οἱ παραδοσιακοί Ἀντιοχεῖς, δηλαδή αὐτοί πού ἦταν γνήσιοι φορεῖς τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί συγχρόνως δημιούργησαν μεγάλο ἑρμηνευτικό ἔργο, ὅπως ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου, διακρίθηκαν οὐσιαστικά ἀπό τούς προηγούμενους. Ἐν τούτοις καί οἱ δύο παραδοσιακοί ἐκμεταλλεύτηκαν πολύ τήν ἱστορικογραμματική μέθοδο τῶν ἐθνικῶν, δηλαδή τήν *«ὑπόθεση»*, πού ἐξασφάλιζε μεταλλεῖο παντοίων γνώσεων. Τά στοιχεῖα πού διακρίνουν τούς ἑρμηνευτές τούτους καί τούς διαφοροποιοῦν σαφῶς ἀπό τούς ἀκραιφνεῖς ἐκπροσώπους τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς εἶναι τά ἑξῆς:

Ἡ ἱστορικογραμματική μέθοδος ἀποτελεῖ ἁπλῶς βοηθητικό μέσο πρός

γνώση τῆς μορφῆς καί τῶν ἱστορικῶν πλαισίων τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Τό νόημα, τό πνεῦμα τοῦ Θεοῦ στό κείμενο, τά *«ἐν τῷ βάθει κεκρυμμένα»* (*PG* 53, 187), ἤ ὁ *«ἐναποκείμενος πλοῦτος»* (*PG* 53, 206), προσεγγίζονται μέ τήν καθοδήγηση καί τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ὁ Χρυσόστομος πρέπει νά εἶχε σκεφτεῖ πολύ τήν μέθοδο τοῦ δασκάλου του Διοδώρου, δηλαδή τήν ἀπολυτοποίηση τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἑρμηνείας μέ σκοπό τήν ἠθική παιδαγωγία. Καί ἡ ἀντίδρασή του σ' αὐτήν ὑπῆρξε σαφής κι ἔντονη. Τά λεγόμενα τῆς *Γραφῆς* δέν κατανοοῦνται μέ ἀνθρώπινη σοφία (μέθοδο ἱστορικογραμματική πού ὅμως εἶναι ἀναγκαία), ἀλλά μέ «ἀποκάλυψιν», μέ «ἔλλαμψιν», μέ καθοδήγηση τοῦ ἁγ. Πνεύματος:

> «Διά τοι τοῦτο προσήκει ἡμᾶς ὑπό τῆς ἄνωθεν χάριτος ὁδηγουμένους καί τήν παρά τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔλλαμψιν δεξαμένους, οὕτως ἐπιέναι τά θεῖα λόγια. Οὐδέ γάρ σοφίας ἀνθρωπίνης δεῖται ἡ θεία Γραφή πρός τήν κατανόησιν τῶν γεγραμμένων, ἀλλά τῆς τοῦ Πνεύματος ἀποκαλύψεως, ἵνα, τόν ἀληθῆ νοῦν τῶν ἐγκειμένων καταμαθόντες, πολλήν ἐκεῖθεν δεξώμεθα τήν ὠφέλειαν» (*Εἰς τήν Γένεσιν* ΚΑ'α': *PG* 53, 175).

Στόν ἱερό Χρυσόστομο εἶναι τελείως αὐτονόητα ἡ ἱστορικοφιλολογική ἔρευνα τῶν Γραφῶν, ἡ ὕπαρξη πλούτου καί βάθους νοημάτων κάτω ἀπό τό γράμμα της καί ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος πρός κατανόηση τοῦ βάθους αὐτοῦ καί πρός συμπλήρωση ἔτσι τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας ἀπό τόν ἄνθρωπο:

> «Μή τοίνυν ἁπλῶς παρατρέχωμεν τά ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς κείμενα, μηδέ ἐξ ἐπιπολῆς τοῖς λεγομένοις προσέχομεν, ἀλλ' εἰς τό βάθος ἑαυτούς καθέντες καί τόν ἐναποκείμενον πλοῦτον καταμαθόντες, δοξάσωμεν τόν Κύριον» (*Εἰς τήν Γένεσιν* ΞΒ' 3: *PG* 54, 535. Βλ. καί *PG* 53, 100).
>
> «Ἀπό τῆς ἐντεῦθεν (= τοῦ Ἁγ. Πνεύματος) πηγῆς καί ἀποκαλύψεως δωρεαί καί ἰαμάτων χαρίσματα» (*Εἰς τήν Πεντηκοστήν* β': *PG* 50, 464).
>
> Καί τό ἅγιο Πνεῦμα «θαυματουργεῖ καί τήν τελείαν εἰσάγει γνῶσιν» (*PG* 59, 424).
>
> «Ἐπειδάν ἴδῃ (= ὁ Θεός) μεριμνῶντας ἡμᾶς... πρός τήν τῶν θείων λογίων κατανόησιν, οὐκ ἀφίησιν ἑτέρου τινός δεηθῆναι, ἀλλ' εὐθέως φωτίζει τόν ἡμέτερον λογισμόν καί τήν παρ' αὐτοῦ ἔλλαμψιν χαρίζεται καί κατά τήν εὐμήχανον αὐτοῦ σοφίαν πᾶσαν τήν ἀγαθήν διδασκαλίαν ἐντίθησι τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ» (*PG* 53, 222).

Καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου ἀκολουθεῖ τά ἴχνη τοῦ Χρυσοστόμου. Θεωρεῖ δηλαδή ἀπαραίτητη κάθε εἴδους φιλολογική προπαρασκευή πρός γλωσσική κατανόηση κι ἔκφραση τοῦ κατανοηθέντος, ἀλλά οἱ ἀποφασιστικές προϋποθέσεις εἰσόδου στό πνεῦμα τῆς Γραφῆς εἶναι: πρῶτον, ἡ ἄσκηση-κάθαρση τῆς ψυχῆς, ὥστε ἡ διάνοιά της νά μπορεῖ νά «καθορᾷ» τήν θεία ἀλήθεια· δεύτερον, ἡ θεία ἐπέμβαση, μέ τήν ὁποία μόνο φθάνει κανείς στήν «διάνοια» τῶν «θείων λογίων», ἐπέμβαση πού εἶναι ἀποτέλεσμα θείας βουλῆς καί προσευχῆς· μόνο ἔτσι ξεσκεπάζει, ἐλευθερώνει («ἀποκαλύπτει»), ὁ Θεός τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά «κατανοοῦν» τόν θεῖο «νόμο»:

> «Ἡ τῶν θείων λογίων ἐξήγησις δεῖται μέν ψυχῆς κεκαθαρμένης καί ρύπου παντός ἀπηλλαγμένης, δεῖται δέ καί διανοίας ἐπτερωμένης καί καθορᾶν τά θεῖα δυναμένης, κατατολμώσης τῶν ἀδύτων τοῦ Πνεύματος· χρῄζει δέ καί γλώττης ὑπουργούσης τῇ διανοίᾳ καί τήν ἐκείνης θεωρίαν

ἀξίως ἑρμηνευούσης... (=προκειμένου νά μεταφράσουμε τό *Ἆσμα τῶν ἀσμάτων*) εἰς τό βάθος τοῦ γράμματος καταβῆναι τετολμήκαμεν... Ἐλάβομεν δέ οὐκ ἔλαιον ἐν τῷ στόματι, ἵν' εἰς ἔρευναν τοῦ ζητουμένου συνεργῷ χρήσωμαι χειροποιήτῳ φωτί, ἀλλ' εὐχήν καί ἱκετείαν ἧς ὅτι μάλιστα χρῄζουσιν οἱ τῆς τῶν θείων λογίων διανοίας ἐφικέσθαι ποθοῦντες. Ἐδίδαξε γάρ ἡμᾶς ὁ μακάριος Δαβίδ λέγειν· 'ἀποκάλυψον τούς ὀφθαλμούς μου καί κατανοήσω τά θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου'. Ταῦτα δεδιδαγμένοι τήν θείαν ἱκετεύσωμεν χάριν, ὑποδεῖξαι ἡμῖν τήν τοῦδε τοῦ βιβλίου διάνοιαν» (*Εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων, Πρόλογος: PG* 81, 28-29A).

Παρόμοιες ἀπόψεις διατυπώνει ὁ Θεοδώρητος καί στόν *Πρόλογο* τοῦ *Ὑπομνήματός* του *εἰς τούς Ψαλμούς* (*PG* 80, 860-862). Ἐδῶ μάλιστα πληροφορεῖ ὅτι μελέτησε ἀνάλογα ὑπομνήματα, πού ἄλλα ἐφάρμοζαν τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία καί ἄλλα τήν ἱστορικογραμματική. Αὐτός ὅμως ἐργάστηκε ἀποφεύγοντας τίς ἀκρότητες καί τῶν δύο («καί τούτων κἀκείνων τήν ἀμετρίαν φυγεῖν»). Τό ἴδιο ἔχει κάνει καί ὁ Χρυσόστομος, γεγονός πού δείχνει ὅτι οἱ δύο αὐτοί μεγάλοι ἑρμηνευτές ἀκολούθησαν διαφορετική μέθοδο ἀπό τούς ἀντιοχειανούς Διόδωρο καί Θεόδωρο Μοψουεστίας. Ἡ ἀλληγορική ἑρμηνεία δέν ἀποτελεῖ πλέον τό ἀντίπαλο δέος γιά τούς παραδοσιακούς ἀντιοχειανούς, οἱ ὁποῖοι ἔχουν συνείδηση καί τῶν ἀκροτήτων καί τῆς χρησιμότητάς της, μολονότι βέβαια οἱ ἀντιοχειανοί συχνά συγχέουν τήν ἀλληγορία μέ τήν τυπολογία. Πολύ χαρακτηριστικά ὁ Χρυσόστομος βεβαιώνει ὅτι ἡ προφητεία γίνεται βέβαια μέσω γεγονότων ἀλλά κυρίως ἐκδηλώνεται μέ λόγους:

> «Ἡ προφητεία ἡ διά τοῦ τύπου ἡ διά πραγμάτων ἐστί προφητεία· ἡ δέ ἄλλη προφητεία ἡ διά τῶν ρημάτων ἐστί προφητεία. Τούς μέν γάρ συνετωτέρους διά τῶν λόγων ἔπειθε, τούς δέ ἀναισθητοτέρους καί διά τῆς τῶν πραγμάτων ὄψεως ἐπληροφόρει» (*Περί νηστείας: PG* 49, 323).

Αὐτά, πού εἶναι συνέπεια τῆς ἀναζητήσεως τοῦ κεκρυμμένου βάθους τῶν λέξεων τῆς Γραφῆς, συντελοῦσαν στήν ἄμβλυνση τῆς μεγάλης ἀντιθέσεως μεταξύ ἱστορικογραμματικῆς καί ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας καί στήν ἀναγνώριση ἀκροτήτων καί στήν ἱστορικογραμματική μέθοδο.

Ἠθικολογία καί θεολογία

Οἱ Χρυσόστομος καί Θεοδώρητος ξεπέρασαν ἀποφασιστικά τόν ἠθικισμό τῶν Διοδώρου καί Θεοδώρου Μοψουεστίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ θεμελιωτής τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς κύριο στόχο τῆς ἑρμηνείας του ἔθετε τήν ἠθική συμμόρφωση τῶν πιστῶν. Γιά τόν στόχο αὐτό —ὅσο ἐπηρεαζόταν ἀπό τούς ἐθνικούς— δέν χρειαζόταν βαθιά θεολογική ἀνάλυση τῶν βιβλικῶν κειμένων· καί συνεπής, ἀπέφευγε τίς θεολογικές ἀναλύσεις. Τό ἠθικιστικό του λοιπόν ἐνδιαφέρον προσδιορίζει τόν χαρακτήρα τῆς ἑρμηνείας του καί τά μέσα, μέ τά ὁποῖα φθάνει στήν κατανόηση τῆς Γραφῆς. Γιά μιά ἠθικολογία, κοινή λίγο πολύ καί στούς ἠθικολογοῦντες στωικούς καί πλατωνικούς, εἶναι ἀρκετή ἡ ἱστορικογραμματική κατανόηση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου.

Βέβαια, γιά τήν οἰκοδομή τῶν πιστῶν ἐνδιαφερόταν καί ὁ Χρυσόστομος. Ἀσκοῦσε ὅμως μέ τήν ἑρμηνεία καί θεολογία, διότι μέ αὐτήν μόνο μπο-

ροῦσε νά κατανοήσει τόν καινό ἄνθρωπο. Μέ αὐτήν μποροῦσε νά δώσει ἔρεισμα στήν ἠθική καί νά τῆς προσφέρει ρεαλισμό. Σέ καμμία περίπτωση δέν τοῦ ἀρκοῦσε ἡ ἠθικολογία τῶν ἑλλήνων φιλοσόφων. Γιά νά διαφωτίσει καί νά φανερώσει πειστικά τό ἦθος καί τό πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος πλέον μετέχει στήν θεωμένη ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ὄφειλε νά θεολογήσει εὐρύτατα, νά ἐξηγήσει τήν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, τό ἔργο τῆς θείας οἰκονομίας καί προπαντός ἔπρεπε νά μιλήσει γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, δηλαδή ὄφειλε ἀπαραίτητα νά θεολογήσει, ὅπως καί θεολόγησε.

Τέτοια ὅμως θεολογία χρειαζόταν ὄχι ἁπλή γνώση τῶν ἱστορικοφιλολογικῶν δεδομένων, ἀλλά καί εἴσοδο βαθύτερη στήν ἀλήθεια πού δηλώνει τό γράμμα τῆς Γραφῆς, εἴσοδο στό κεκρυμμένο βάθος, ὅπως ἔλεγε ὁ ἴδιος ὁ Χρυσόστομος. Ἡ βαθύτερη αὐτή εἴσοδος, ὅπως ὀρθά ἔμαθε ἀπό τούς καππαδόκες καί τόν Ἀθανάσιο, μποροῦσε νά γίνει μόνο μέ τήν καθοδήγηση καί τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἔτσι, τό ἔργο του εἶχε προϋποθέσεις διαφορετικές, δηλαδή παραδοσιακές, καί γι' αὐτό ἐφάρμοσε ἑρμηνεία διαφορετική ἀπό τόν Διόδωρο Ταρσοῦ. Ἀποτέλεσμα ἦταν: τοῦ Χρυσοστόμου τό ἔργο ν' ἀποβεῖ στήν Ἐκκλησία ὑπεριστορικό, τοῦ Διοδώρου νά μείνει ἐφήμερο.

Συνεχιστές τῶν καππαδοκῶν

Ἡ ἑρμηνευτική τακτική τῶν παραδοσιακῶν ἀντιοχέων Χρυσοστόμου καί Θεοδωρήτου πρακτικά καί θεωρητικά βρίσκεται σέ σχέση ταυτότητας καί συνέχειας πρός τήν **τακτική** τῶν **καππαδοκῶν** καί δή τοῦ Μ. Βασιλείου, τοῦ πρώτου δηλαδή μεγάλου καππαδόκη, πού ἔγραψε πρίν ἀπό τούς ἀντιοχειανούς. Ἔτσι π.χ. καί ὁ Βασίλειος μιλάει γιά τήν ἀνάγκη καθάρσεως τοῦ ἑρμηνευτῆ, γιά «ἀποκεκρυμμένο βάθος» καί «διάνοια» τῶν Γραφῶν, γιά τό ὅτι «κατατολμᾷ τῶν ἀδύτων» καί γιά τό ὅτι μέ τήν βοήθεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος κατανοεῖ κανείς τό βιβλικό κείμενο. Τοῦ κειμένου ὅμως αὐτοῦ πρέπει νά γνωρίζει τά ἱστορικά πλαίσια, τόν συγκεκριμένο σκοπό τοῦ συγγραφέα καί τήν σημασία καί τῶν πιό ἁπλῶν λέξεων:

> «Καθαρεύουσαν τῶν παθῶν τῆς σαρκός... φιλόπονον, ἐξεταστικήν, πάντοθεν περισκοποῦσαν εἴ ποθεν λάβοι ἀξίαν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ. Ἀλλά πρίν ἐξετάσαι τήν ἐν τοῖς ρήμασιν ἀκρίβειαν καί διερευνήσασθαι ἡλίκα τῶν μικρῶν φωνῶν τούτων ἐστί τά σημαινόμενα, ἐνθυμηθῶμεν τίς ὁ διαλεγόμενος ἡμῖν» (=ὁ συγγραφέας) (Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* Α' 1: *ΒΕΠ* 51, 185).
>
> «Μικροῖς ἔωθεν ἐνδιατρίψαντες ρήμασι, τοσοῦτον ἀποκεκρυμμένον τό βάθος τῆς διανοίας εὕρομεν, ὥστε τῶν ἐφεξῆς παντελῶς ἀπογνῶναι... Καί τίς ἱκανός κατατολμῆσαι τῶν ἀδύτων; Ἤ τίς ἐπόψεται τά ἀπόρρητα; Ἀπρόσιτος μέν γάρ αὐτῶν καί ἡ θέα, δυσερμήνευτος δέ παντελῶς τῶν νοηθέντων ὁ λόγος... Εἰ γάρ καί τῆς ἀξίας ἀπολειπόμεθα, ἀλλ' ἐάν τοῦ βουλήματος τῆς Γραφῆς μή ἐκπέσωμεν τῇ βοηθείᾳ τοῦ Πνεύματος, καί αὐτοί οὐκ ἀπόβλητοι παντελῶς κριθησόμεθα καί τῇ συνεργίᾳ τῆς χάριτος οἰκοδομήν τινα τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ παρεξόμεθα» (μν. ἔργ. Β' 1: *ΒΕΠ* 51, 195).

Ἄς προστεθεῖ ἀκόμα ὅτι ὁ Βασίλειος, ἐνῶ ἐνδιαφέρεται γιά τήν πρακτική «ὠφέλεια» τῶν πιστῶν μέσω τῆς ἑρμηνείας, ἀπορρίπτει τήν χρήση στήν θεολογία ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας (βλ. *Εἰς τήν Ἑξαήμερον Θ'* 1: *ΒΕΠ* 51, 263-264), τήν ὁποία ὅμως γιά οἰκοδομητικούς ἀποκλειστικά λόγους χρησιμοποιεῖ, ὅταν ὑπομνηματίζει τούς *Ψαλμούς*.

Καί ὁ ἕτερος μεγάλος καππαδόκης, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού ἐπίσης ἔγραψε πρίν ἀπό τόν Χρυσόστομο, εἶχε γιά τήν ἑρμηνεία καί τήν θεολογία τίς ἴδιες ἀπόψεις μέ τόν Βασίλειο ἀλλά βελτιωμένες:

> (τήν ὀρθή πίστη γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ἔχουν) «ὅσοι μή ραθύμως μηδέ παρέργως ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλά διασχόντες τό γράμμα καί εἴσω παρακύψαντες, τό ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν καί τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν» (*Λόγος ΛΑ'* 21: *PG* 36, 156. *ΒΕΠ* 59, 276).

Μέ τά παραπάνω ἐνδεικτικά ἔγινε φανερό ὅτι ἡ ἑρμηνευτική τακτική τῶν Χρυσοστόμου καί Θεοδωρήτου ἀποτελεῖ συνέχεια καί ἐπέκταση τῆς τακτικῆς τῶν καππαδοκῶν, οἱ ὁποῖοι πάλι συνεχίζουν καί βελτιώνουν τόν Μ. Ἀθανάσιο. Μποροῦμε, λοιπόν, νά ὑποστηρίξουμε ὅτι οἱ δύο παραδοσιακοί ἀντιοχεῖς δέν ἀνήκουν στήν ἑρμηνευτική σχολή τῆς Ἀντιόχειας ὡς δῆθεν ἀκόλουθοι ὁ ἕνας τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ καί ὁ ἄλλος τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας. Εἶναι οἱ ἀντιοχειανοί ἐκεῖνοι ἑρμηνευτές πού, μολονότι ἔχουν χαρακτηριστικά τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς, ἀκολουθοῦν τήν ἑρμηνευτική τακτική τῶν φορέων τῆς Παραδόσεως καί γι' αὐτό ἀπέβησαν μεγάλοι δημιουργοί, εἰδικά ὡς ἑρμηνευτές καί γενικά ὡς θεολόγοι.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

L. PIROT, L' oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Rome 1913. A. VACCARI, La teoria esegetica antiochena: *Bi* 15 (1934) 94-101 καί 22 (1941) 212 ἑξ. E. SCHWEIZER, Diodor von Tarsus als Exeget: *ZNW* 40 (1941/2) 33-75. J. GUILLET, Les exégètes d' Alexandrie et d' Antioche. Conflit ou malentendu?: *RSR* 34 (1947) 257-302. H. DE LUBAC, "Typologie" et "allégorisme": *RSR* 34 (1947) 180-226. P. TERNANT, La theoria d' Antioche dans le cadre des sens de l' Écriture: *Bi* 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486. H. DE LUBAC, Exégèse médiévale, I, Paris 1959. M. WILES, The Spiritual Gospel. The interpretation of the Fourth Gospel in early Church (ἀπό τόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καί τόν Θεόδωρο Μοψουεστίας), Cambridge 1960. R. A. GREER, Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian, Westminster 1961 (ἰδίως τά κεφ. V-VII). Ε. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ἀντιοχείας Θεολογική σχολή καί τό περί Λουκιανοῦ πρόβλημα, Ἀθήνα 1972. C. SCHÄUBLIN, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese, Köln-Bonn 1974. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, I, Paris 1980, σσ. 188-212. M. SIMONETTI, Profilo storico dell' esegesi patristica, Rom 1981, σσ. 65-73.

118. ΤΥΚΟΝΙΟΣ (+ λίγο μετά τό 392). ΠΑΡΜΕΝΙΑΝΟΣ (+ 391)

Α. Ἰδιόμορφη, ἀνεξάρτητη κι εὐγενική φυσιογνωμία ὁ **Τυκόνιος** (Tychonius, Tichonius καί ὀρθότερα Tyconius) ἀναπτύχτηκε σέ περιβάλλον δονατιστῶν στήν Β. Ἀφρική (Νουμιδία). Ἀπέκτησε πλούσια παιδεία, θύραθεν καί βιβλική, καί ἀπό τό 370 ἀμφισβήτησε ἀπόψεις τῶν δονατιστῶν, μέ ἀποτέλεσμα ὁ τότε ἐπικεφαλῆς τους Παρμενιανός νά γράψει ἀναιρετική ἐπιστολή τῶν θέσεων τοῦ Τυκονίου. Ὁ τελευταῖος μέ τήν σειρά του, μεταξύ 370 καί 375, ἀπάντησε μέ τά χαμένα ἐργίδια *De bello intestino* καί *Expositiones diversarum causarum*. Προσπάθησε κυρίως νά ἐξηγήσει τήν παγκοσμιότητα τῆς Ἐκκλησίας, τήν ὁποία οἱ δονατιστές περιόριζαν σέ ὁμάδα τέλειων καί αὐστηρῶν χριστιανῶν. Ἕνεκα τούτου, ἀργότερα, περί τό 380, καταδικάστηκε ἀπό σύνοδο τῶν δονατιστῶν καί ἀποστασιοποιήθηκε ἀπό αὐτούς, χωρίς ὅμως καί νά εἰσέλθει στήν καθολική Ἐκκλησία, ἕνεκα τῶν δονατιστικῶν καταλοίπων του.

Ὁ Τυκόνιος μετά τήν καταδίκη του ἐπιδόθηκε στήν συγγραφή ἑρμηνευτικῶν ἔργων, ἀπό τά ὁποῖα σώζονται δύο. Τό πρῶτο, ὑπόμνημα στήν *Ἀποκάλυψη*, χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα καί κατά λέξη ἀπό τούς μεταγενέστερους λατίνους, μέσω τῶν ὁποίων συγκροτεῖται μεγάλο μέρος του. Ὁ Τυκόνιος ἐδῶ προτιμάει τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία, ξεπερνάει τήν προγενέστερη σχετική παράδοση καί ἀπορρίπτει τήν ἰδέα τῆς σύντομης συντέλειας τοῦ κόσμου. Στόν κόσμο καί στήν ἴδια τήν Ἐκκλησία διακρίνει δύο «πόλεις», τήν πόλη τοῦ Θεοῦ καί τήν πόλη τοῦ διαβόλου, σχῆμα πού λίγο ἀργότερα ὕψωσε σέ σύστημα ὁ Αὐγουστῖνος, ὁ ὁποῖος ἐκτιμοῦσε πολύ τό ἔργο τοῦ Τυκονίου.

Τό δεύτερο ἔργο του, πολύ σπουδαιότερο αὐτό, γραμμένο περί τό 392, ἔχει τόν τίτλο *Liber regularum* (Βιβλίον κανόνων). Ὁ Τυκόνιος ἐπιχειρεῖ πρῶτος, στόν δυτικό χριστιανισμό, νά συντάξει κανόνες ἤ ἐγχειρίδιο βιβλικῆς ἑρμηνευτικῆς. Δυστυχῶς ὅμως ἀγνοοῦσε τήν τεράστια σχετική διεργασία στούς κόλπους τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καί οἱ «κανόνες» του ἔμειναν στοιχειώδεις καί ἁπλοϊκοί, ἀλλά ἔστω καί τέτοιοι χρησιμοποιήθηκαν εὐρύτατα καί μάλιστα ἀπό τόν Αὐγουστῖνο (*De doctrina christiana* I 3).

Οἱ *κανόνες* αὐτοί εἶναι οἱ ἑξῆς ἑπτά: De Domino et corpore ejus. Δηλαδή ὅ,τι στήν Γραφή λέγεται γιά τόν Χριστό, ἐφαρμόζεται καί γιά τήν Ἐκκλησία καί ἀντίστοιχα. *De Domini corpore bipartito.* Δηλαδή ἡ ἱστορική Ἐκκλησία περιλαμβάνει καλούς καί κακούς καί γι' αὐτό ἡ Γραφή ἀναφέρεται πότε στήν μία καί πότε στήν ἄλλη πλευρά. *De promissis et lege.* Δηλαδή ὁ *Νόμος (ΠΔ)* δέν ἀντιφάσκει στήν *ΚΔ*. *De specie et genere.* Δηλαδή ὅ,τι λέγεται γιά τό εἶδος ἤ τό μέρος,

μπορεῖ νά ἀφορᾶ καί τό γένος ἤ τό ὅλον καί ἀντίστοιχα. Ἔτσι π.χ. ἡ προφητεία γιά τήν Νινευΐ ἰσχύει καί γιά τήν Ἐκκλησία. *De temporibus*. Οἱ ἀριθμοί γενικά στήν Γραφή ἔχουν μυστικό καί κρυμμένο τό νόημά τους, πού ὅμως μπορεῖ νά ἀποκαλυφθεῖ, κάτι πού βοηθᾶ στήν ἐξήγηση φαινομενικῶν ἀντιθέσεων στήν Γραφή. *De recapitulatione*. Ἕνα χωρίο δηλαδή μπορεῖ νά ἔχει σημασία μόνο ἱστορική ἤ μόνο τυπολογική ἤ καί τίς δύο. *De diabolo et ejus corpore*. Οἱ προφητεῖες πού ἀναφέρονται στόν διάβολο ἀναφέρονται συχνά καί στούς κακούς χριστιανούς, ἐπειδή αὐτοί ἀποτελοῦν τό σῶμα τοῦ διαβόλου. Ἐάν κανείς γνωρίζει ἀκριβῶς κι ἐφαρμόζει τούς κανόνες αὐτούς, ἔχει τό κλειδί, πού ἀνοίγουν καί ἀποκαλύπτονται τά μυστικά τῆς Γραφῆς (§ I).

ΕΡΓΑ

Commentarius in Apokalypsim (Ὑπόμνημα εἰς τήν Ἀποκάλυψιν). Σώθηκε ἀποσπασματικά στό μεγαλύτερο μέρος του.

F. LO BUE-G. C. WILLIS, The Turin Fragments of Tyconius, Commentary on Revelation, Cambridge 1963. *PLS* I, 622-652.

Liber regularum ἤ **Liber de septem regulis** (Βιβλίον κανόνων ἤ Βιβλίον τῶν ἑπτά κανόνων). Ἔχει χαθεῖ μέρος τοῦ ἔργου (τό τέλος τοῦ VII κεφαλαίου).

PL 18, 15-66. F. C. BURCITT, The Rules of Tyconius, Cambridge 1894.

Ἀπολεσθέντα. Ἤδη ἀναφέραμε τά ἐργίδια *De bello intestino* καί *Expositiones diversarum causarum*, τῶν ὁποίων γνωρίζουμε μόνο τήν θεματική ἀπό μεταγενέστερους συγγραφεῖς.

Ὁ E. Pose Romero θεωρεῖ τόν Τυκόνιο ἤ κάποιον δονατιστή τῶν χρόνων πιθανόν συντάκτη τῆς ὁμιλίας *In natali sanctorum innocentium* (*Gregorianum* 60 [1979] 513-544), πού ἀποδόθηκε στόν Ὀπτάτο Μιλέβης.

B. **Ὁ Παρμενιανός** (Parmenianus episcopus Carthaginensis) (+391) ὑπῆρξε δονατιστής ἀφρικανός θεολόγος, λίγο πρεσβύτερος τοῦ Τυκονίου, κι ἔγινε ἐπίσκοπος Καρθαγένης. Συνέθεσε *Ψαλμούς* γιά λειτουργική χρήση καί δύο ἀντιρρητικά ἐργίδια, τό ἕνα κατά τῶν καθολικῶν χριστιανῶν γενικά (περί τό 362) καί τό ἄλλο, ἐπιστολικό αὐτό, περί τό 378, κατά τοῦ Τυκονίου. Ὅλα χάθηκαν (P. Monceaux, Parmenianus, primat donatiste de Carthage: *Journal des savants* 1909, σσ. 19 ἑξ., 157 ἑξ.), ἀλλά τό περιεχόμενο τῶν δύο τελευταίων συνάγουμε ἀπό τό *Contra Parmenianum Donatistam* τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης καί τό *Contra epistulam Parmeniani* τοῦ Αὐγουστίνου. Ὁ

Παρμενιανός προσπαθεῖ νά δικαιώσει τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση, πού δημιούργησε τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν, γιά τό ὁποῖο ὑπεύθυνοι ἦσαν οἱ ὀρθόδοξοι. Ξεπερνᾶ τό ἐπιχείρημα τῶν τελευταίων ὅτι οἱ δονατιστές περιορίζουν τήν Ἐκκλησία μόνο στήν Ἀφρική, μέ τήν ὑπόδειξη ὅτι Ἐκκλησία ὑπάρχει καί στήν Ρώμη, ἐπειδή ἐκεῖ (Urbs) συγκροτήθηκε ἤδη μικρή κοινότητα δονατιστῶν. Ἀπορρίπτει τά μυστήρια τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, τήν ὁποία κατηγορεῖ γιά χρήση πολιτικῶν μέσων κατά τῶν δονατιστῶν, ἐξαίρει τήν καρτερικότητα τῶν δονατιστῶν στούς ἐναντίον τους διωγμούς καί ἀναπτύσσει τίς ἀπόψεις του γιά τό βάπτισμα.

C. ZIWSA: *CSEL* 26 (1893). *PLS* 1, 184-187.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

T. HAHN, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (ἀνατύπωση 1970). H. VAN BAKEL, Circa sacra, Haarlem 1935, σσ. 114-135. J. P. BRISSON, Autonomisme et christianisme dans l' Afrique romaine..., Paris 1958. K. FORSTER, Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius: *MTZ* 7 (1956) 173-183. J. RATZIGER, Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im "Liber regularum": *REAug* 2 (1956) 173-187. T. SAGI-BUNIC, Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum: *Laurentianum* 3 (1962) 167-209. E. L. GRASMUECK, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit, Bonn 1964. L. J. VAN DER LOF, Warum wurde Tyconius nicht katholisch: *ZNW* 57 (1966) 260-283. G. BONNER, Towards a Text of Tyconius: *SP* 10 (1970) 9-13. W. H. C. FROND, The Donatist church. A movement of protest in Roman North Africa, Oxford 1971². D. RAYNAL, Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppena: *Les Cahiers Tunisie* 21/81-82 (1973) 33-72. P. CAZIER, *Le Livre des règles* de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d' Isidore de Séville: *RE*Aug 19 (1973) 241-261. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Cassien auteur présumé de l' épitome des Règles de Tyconius: *REAug* 22 (1976) 262-297. A. PINCHERLE, Alla ricerca di Tyconio: *SSR* 2 (1978) 355-365. E. POSE ROMERO, Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégesis ticoniana de Apocalipsis 4, 1: *Aug* 19 (1979) 469-486. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ticonio y el sermón *In natali sanctorum innocentium* (Exégesis de Mt. 2): *Gregorianum* 60 (1979) 513-544. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Una nueva edición del Commentario al Apocalipsic de s. Beato de Liebana. Su importancia para la reconstrucción del Comentario de Ticonio: *Bolletino dei classici* 1 (1980) 221-231. K. B. STEINHAUSER, The structure of Tyconius' Apocalypse commentary. A correction: *VC* 35 (1981) 354-357. L. P. FRE- DERIKSEN, Tyconius and the end of the world: *RE*Aug 28 (1982) 59-75. E. POSE ROMERO, El tratado *De montibus Sina et Sion* y el donatismo: *Gregorianum* 63 (1982) 273-299. N. LANZI, Problematica dottrinale nel Contra epistulam Parmeniani di s. Agostino: *Divinitas* 26 (1982) 35-58. T. KOTULA, Point de vue sur le christianisme nord-africain à l' époque du bas empire: *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, VI..., Bruxelles ed. Nauwelaerts 1983, σσ. 116-120. A. SCHINDLER, Vermitteln die neuendeckten Augustin-Briefe auch neue Erkenntnisse über den Donatismus?: *Les Lettres de s. Augustin découvertes par J. Divjak. Communications... au Colloque... 1982*, Paris Ét. Augustiniennes 1983, σσ. 117-121.

119. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗΣ (393)

Τό ἀντιοχειανό σχίσμα δέν εἶχε λήξει, μολονότι γιά τήν Ἀνατολή (Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως 381 καί 382), πλήν τοῦ Ἀλεξανδρείας καί ὀλίγων ἐπισκόπων, κανονικός ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας ἦταν ὁ διάδοχος τοῦ Μελετίου Φλαβιανός. Οἱ δυτικοί μέ τόν Ρώμης καί τόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου συνέχιζαν νά ὑποστηρίζουν στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο, ὁ ὁποῖος τό 388, λίγο πρίν πεθάνει, ἐπέλεξε καί χειροτόνησε μόνος του ὡς διάδοχό του τόν Εὐάγριο. Οἱ δυτικοί ἀναγνώρισαν τήν ἀντικανονική χειροτονία τοῦ τελευταίου, ἀλλά ἐπέμεναν στό ὅτι ἡ διαμάχη ἔπρεπε νά κριθεῖ σέ σύνοδο στήν Δύση. Γι' αὐτό ἔγινε σύνοδος (391/2) στήν Capua (Ἰταλία), ὅπου ὅμως ὁ Φλαβιανός ἀρνήθηκε νά προσέλθει, ὅπως ἀρνήθηκε νά ἀνταποκριθεῖ σέ προσκλήσεις τῆς Ρώμης, ἐπειδή θεωροῦσε τό θέμα του λυμένο κι ἐπειδή ἐκλογή ἐπισκόπων καί τά σχετικά προβλήματα, κατά τούς κανόνες, ἀναλαμβάνονταν μόνο ἀπό τίς τοπικές συνόδους.

Τά διαβήματα τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου καί τοῦ Σιρικίου Ρώμης πρός τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο εἰς βάρος τοῦ Φλαβιανοῦ ἔγιναν ἀφορμή νέας εὐθαρσοῦς ἀπαντήσεως τοῦ τελευταίου (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 23, 6) καί συγκλήσεως συνόδου στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης τό 393. Οἱ ἐπίσκοποι ἐκεῖ ἐπισήμαναν τήν ἀντικανονικότητα τοῦ Εὐαγρίου, ἐπήνεσαν ὅσους δυτικούς ἀναγνώριζαν τήν ἀντικανονικότητα καί δήλωσαν ὅτι γι' αὐτούς κανονικός ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας εἶναι μόνο ὁ Φλαβιανός.

Τῆς ἀποφάσεως τῆς συνόδου σώθηκε στήν συριακή *ἀπόσπασμα* σ' *Ἐπιστολή* τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας.

E. W. BROOKS, The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch..., Oxford 1902, I 1, σσ. 250-251, καί II 1, σσ. 223-224 (ἀγγλ. μετάφραση).

E. W. BROOKS, A Synod at Caesarea in Palaestina in 393: *JThS* 3 (1902) 433-436.

120. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (394)

Πρός τό τέλος Σεπτεμβρίου τοῦ 394, ὁ ἰσχυρός ἔπαρχος Κωνσταντινουπόλεως Ρουφῖνος κάλεσε 37 ἐπισκόπους νά παραστοῦν στά ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων, πού ὁ ἴδιος οἰκοδόμησε στήν Χαλκηδόνα, ἔναντι τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Παρέστησαν πλήν ἄλλων οἱ ἐπίσκοποι Ἀλεξανδρείας Θεόφιλος, Ἀντιοχείας Φλαβιανός καί Νύσσης Γρηγόριος. Μέ τήν εὐκαιρία αὐτή οἱ συγκεντρωθέντες ἐπίσκοποι καί μέ πρόεδρο τόν Νεκτάριο Κωνσταντινουπόλεως συγκρότησαν στό βαπτιστήριο τῆς ἁγ. Σοφίας (;) σύνοδο, στήν ὁποία συζήτησαν καί ἀποφάσισαν περί «παραπεσου-

σῶν ἀμφισβητήσεων», ἡ σπουδαιότερη τῶν ὁποίων ἦταν ἡ διεκδίκηση τῆς ἐπισκοπῆς Βόστρων ἀπό τόν 'Αγάπιο καί τόν Βαδάγιο (ἤ Βαγάδιο). 'Ο δεύτερος εἶχε καθαιρεθεῖ ἀπό δύο μόνο ἐπισκόπους. Οἱ δύο διεκδικητές εἶχαν προσφύγει στόν Ρώμης, ὁ ὁποῖος ἀπέστειλε τήν ὑπόθεση στόν 'Αλεξανδρείας καί αὐτός στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως.

Σώθηκαν **Πρακτικά** («πραχθέντα ὑπομνήματα») μόνο τῆς συνεδρίας τῆς 29ης (ἤ 30ῆς) Σεπτεμβρίου τοῦ 394. 'Αποφασίστηκε νά μήν ἐκθρονίζεται ἐπίσκοπος, ἐάν εἶναι ἀπών στήν δίκη, ἡ ὁποία πρέπει νά γίνεται ὄχι μόνο ἀπό τρεῖς, ἀλλά, ἐάν εἶναι δυνατό, ἀπ' ὅλους τούς ἐπισκόπους τῆς ἐπαρχίας, ἀρχή πού ἔπαιξε σημαντικό ρόλο στούς μεταγενέστερους συναφεῖς κανόνες.

V. BENEŠEVIČ, Syndagma, σσ. 456-459. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 304-306. R. DEVREESSE, Pelagii diaconi... in defensione Trium Capitulorum, Roma 1933, σσ. 9-11. E. HONIGMANN, Trois mémoires posthumes d' histoire et de géographie de l' Orient Chrétien, Bruxelles 1961, σσ. 3-48 (τά ἑλλην. καί λατιν. ἀποσπάσματα: σσ. 11-16). JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 438-444.

V. LAURENT, Le synode de Constantinople de 394, Causa Gabadii et Agapii: Τοῦ ἰδιου, Le patriarcat byzantin, Serie II. Corpus notitiarum episcopatuum, I, Paris 1936, σσ. 3-8.

121. ΕΥΝΟΜΙΟΣ ΚΥΖΙΚΟΥ (+ 392/5)

ὁ «ἀποκαλυπτικός» νεοαρειανός

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

'Ο Εὐνόμιος ἀναστάτωσε τήν 'Εκκλησία γιά ἕνα σχεδόν αἰώνα καί ἀπασχόλησε δικαιολογημένα τούς μεγαλύτερους θεολόγους της ἀπό τό 360 καί μετά. Μέ τό ἔργο του ἀνανέωσε τόν ἀρειανισμό, τήν στιγμή πού αὐτός εἶχε ὑποχωρήσει, καί τόν διηύρυνε σημαντικά μέ ἀποκαλυπτικά καί νεοπλατωνικά στοιχεῖα, τά ὁποῖα ὑποστήριξε μέ διαλεκτική μέθοδο, ἐντυπωσιακά εὐλογοφανή. Χαρακτηρίστηκε ὡς «τεχνολόγος», ἀλλά εἶχε βαθύτερο προβληματισμό καί ἦταν περισσότερο νεοπλατωνικός ἀπ' ὅσο ἀριστοτελικός. Εἶχε ἔντονη θρησκευτικότητα καί κατηγοροῦσε τόν Μ. Βασίλειο ὡς ὀπαδό τῶν ἄθεων φιλοσόφων. Στράφηκε ὅμως στήν ἀποκαλυπτική γραμματεία, στήν ὁποία οἱ ἀναζητήσεις του ἔχαναν βάθος καί προβληματισμό.

Ξεκίνησε ἀπό τόν ἀρειανισμό, διδάσκοντας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἀφοῦ δύο ἄναρχες ἀρχές εἶναι ἀδύνατες. Νόμισε ὅμως ὅτι ὁ

Ἄρειος δέν ἔχει ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς «φύσεως» τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων, στό πῶς τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος καί μάλιστα στό πῶς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Στά ἐρωτήματα αὐτά ἐπιχείρησε ν' ἀπαντήσει μέ τήν βοήθεια τοῦ σοφιστῆ Ἀετίου, τοῦ κλίματος τῶν μαθητῶν τοῦ νεοπλατωνικοῦ Ἰαμβλίχου καί τῶν ἀποκαλυπτικῶν *χαλδαϊκῶν χρησμῶν*, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὁ Θεός ἀποκάλυψε στόν ἄνθρωπο τήν γλῶσσα καί δή τά καίρια ὀνόματα πού χρησιμοποιοῦμε γι' αὐτόν. Τήν ἰδέα βρίσκουμε ἀργότερα στόν νεοπλατωνικό Πρόκλο (+ 485) καί δή στό ὑπόμνημά του στόν *Κράτυλο*. Ὑποθέτουμε ὅτι οἱ Εὐνόμιος καί Πρόκλος ἀντλοῦν ἀπό κοινή πηγή, ἄν ὁ δεύτερος δέν ἀντλεῖ ἀπό τόν πρῶτο.

Ποιές εἶναι – ἐκτός ἀπό τόν Ἀέτιο – οἱ ἀπόλυτα συγκεκριμένες πηγές τοῦ Εὐ. δέν γνωρίζουμε. Ὁ ἴδιος μιλάει πολύ ἀόριστα γιά πατέρες, ἁγίους καί παράδοση. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης τόν κατηγορεῖ ὅτι εἶχε «ἀπόρρητη» διδασκαλία καί «μυσταγωγία» (*PG* 45, 265), κάτι πού προϋποθέτει ἀποκαλυπτικούς θεουργικούς (νεοπλατωνικούς) κύκλους. Σ' αὐτούς ἀσφαλῶς ὀφείλει τόν ἐλιτισμό του, δηλαδή τήν τάση νά διακρίνει τούς πιστούς σέ ἁπλούς, πού ἀρκοῦνται στά βασικά στοιχεῖα τῆς πίστεως, καί σέ ἐκλεκτούς, πού ἀναζητοῦν λεπτομερεῖς ἀναλύσεις καί ἀκριβή γνώση δογμάτων. Τήν ἀναζήτηση ἀκριβῶς αὐτήν, μέ τήν ὁποία «συμπληροῦται» «ὁ τῶν δογμάτων λόγος» (*PG* 45, 296/7), ἐπιχειρεῖ ὁ ἴδιος, προσφέροντας ἔτσι *νέο* σύστημα γνώσεως, νέο ἀκόμα καί σέ σχέση πρός τόν κλασικό ἀρειανισμό, καθώς διαπιστώνουμε στά τρία διασωθέντα ἔργα του *Ἀπολογία* (= Α), *Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας* (= ΑΑ) καί *Ἔκθεσις πίστεως* (= Ε).

Τό σύστημα

Πρωταρχικό μέλημα τοῦ Εὐ. εἶναι ἡ γνώση τῆς φύσεως τοῦ ἑνός Θεοῦ, τῶν θείων ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος καί τῶν δημιουργημάτων, ὅπως καί ἡ γνώση τῆς μεταξύ αὐτῶν σχέσεως. Τήν γνώση αὐτή, πού ταυτίζει μέ τά ὀνόματα ἤ τίς *προσηγορίες* κάθε ἀντικειμένου, δέν ἀναμένει ἀπό τόν ἀνίκανο γιά τέτοια γνώση ἄνθρωπο, ἀπό τούς «ἀθέους» φιλοσόφους. Τήν λαμβάνει ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος δηλαδή ἔχει μέ ἀποκάλυψη τά *ὀνόματα*, πού ἀφοροῦν στόν Θεό καί γι' αὐτό τά ὀνόματα αὐτά προηγοῦνται ἀπό τόν γνωρίζοντα ἄνθρωπο:

> «παρά τοῦ δημιουργήσαντος τήν φύσιν δεδωρεῖσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν ὀνομαζομένων καί τῶν ὀνομάτων τήν χρῆσιν καί τήν γε τῶν δεδομένων τήν κλῆσιν ἀνωτέραν εἶναι τῆς τῶν χρωμένων» (ΑΑ = Γρηγ. Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου*, II 262: *PG* 45, 1000A).
> «παρά τοῦ Θεοῦ τοῖς πράγμασι τά ὀνόματα τεθεῖσθαι» (*ΑΑ* = *Κ Εὐ.* II 423. Βλ. καί 398, 413/4 καί 417).

Ἡ ἀποκάλυψη τῶν *προσφυῶν*, δηλαδή τῶν κατάλληλων, *ὀνομάτων* ἐξασφαλίζει ἀπόλυτη γνώση, διότι προέρχεται ἀπό τόν Θεό καί ἀφορᾶ τήν οὐσία τῶν ἀντικειμένων. Τό κάθε ὄνομα ἀποδίδει τήν οὐσία τοῦ δηλουμένου,

> «οὐχ ἕτερον μέν τι τήν οὐσίαν νοοῦντες, ἕτερον δέ τι παρ' αὐτήν τό σημαινόμενον, ἀλλ' αὐτήν εἶναι τήν ὑπόστασιν, ἥν σημαίνει τοὔνομα» (*Α* 12).
>
> «παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων, παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καί τάς οὐσίας» (*Α* 18),

γι' αὐτό καί ὅποιος γνωρίζει τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἤ τοῦ Υἱοῦ γνωρίζει τήν οὐσία τους. Τό κατ' ἐξοχήν ὄνομα τοῦ Θεοῦ εἶναι *ἀγέννητος* καί τοῦ Υἱοῦ *γεννητός*. Τά ὀνόματά τους διαφέρουν, γιατί διαφέρουν οἱ οὐσίες - φύσεις τους. Ἐάν ἀρνηθοῦμε τήν οὐσιαστικότητα τῶν ὀνομάτων, θά πρέπει νά δεχτοῦμε δύο «ἀγέννητα» (*Α* 21), πρᾶγμα ἄλογο, ἀφοῦ ἀγεννησία = φύση τοῦ Θεοῦ· καί φύση τοῦ Θεοῦ = ἀγεννησία (*ΑΑ* = *Κ Εὐ*. II 23). Εἶναι προφανές ὅτι, ὅπως δίδασκε ὁ δάσκαλός του Ἀέτιος, τά προσφυή ὀνόματα, ὅπως *ἀγεννησία* καί *γεννητός*, εἶναι ἀπόλυτοι ὁρισμοί τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Υἱοῦ καί ὄχι ἁπλά χαρακτηριστικά τους ἤ ἰδιώματά τους. Ὁ Θεός Πατέρας ἀποτελεῖ τό μοναδικό ἀγέννητο. Αὐτό, μέ τήν θέλησή του, ἐν χρόνῳ, γεννᾶ τόν μονογενή Υἱό, ὁ ὁποῖος δέν ἔχει τήν φύση καί ἄρα τήν δόξα τοῦ Θεοῦ· ἁπλῶς ὁ Πατέρας τοῦ παρέχει δόξα, χωρίς ν' ἀφαιρεῖ αὐτήν ἀπό τήν δική του· τοῦ δίνει θεότητα καί σοφία, χωρίς νά πρόκειται γιά τήν δική του θεότητα καί σοφία. Στό σημεῖο αὐτό ὁ Εὐ. διαφέρει ἀπό τόν Ἄρειο, πού δίδασκε ὅτι ὁ Υἱός θεώθηκε, ὑψώθηκε ἀπό τόν Θεό ἕνεκα τῶν ἀρετῶν του. Διαφέρει ὅμως καί πρός τούς γνωστικούς καί νεοπλατωνικούς, διότι ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ δέν γίνεται μέ *ἀπορροή* τῆς οὐσίας τοῦ ἑνός Θεοῦ. Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα, ὅπως καί ἡ δημιουργία τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Υἱό, γίνεται μέ *ἐνέργεια*.

Ἡ ἐνέργεια γίνεται πολυσήμαντος ὅρος, μέ τόν ὁποῖο ἐξηγεῖ πῶς προῆλθαν ἀπό τόν ἀγέννητο Θεό οἱ ὑποστάσεις-οὐσίες καί τά πολλά ὄντα. Διακρίνει (ἀντίθετα πρός τόν Ἀριστοτέλη) τήν ἐνέργεια ἀπό τήν οὐσία, ἡ ὁποία μένει ἀμέτοχη σέ κάθε εἴδους διαδικασία, καί ταυτίζει τήν πρώτη μέ τήν *θέληση* τοῦ Θεοῦ. Τελικά στήν θέληση πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ ἡ πηγή τῆς ἐνέργειας. Ἡ πρώτη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Πατέρας. Τό πρῶτο ἔργο τοῦ Πατέρα εἶναι ὁ γεννητός Υἱός. Τό πρῶτο ἔργο τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ εἶναι τό κτιστό Πνεῦμα. Ἔτσι ἔχουμε τίς τρεῖς *τάξεις*, τίς τρεῖς ὑποστάσεις, ταυτόσημες μέ τήν οὐσία τους, πού προῆλθαν ἀπό τρεῖς διαδοχικές καί ἱεραρχημένες μεταξύ τους ἐνέργειες· ἡ μία κατώτερη ἀπό τήν ἄλλη, ἡ κατώτερη ὑποταγμένη στήν ἀνώτερη. Γι' αὐτό καί τά πρόσωπα τῆς Τριάδας εἶναι στήν φύση τους ἄνισα καί ἀνόμοια μεταξύ τους. Ἐν συνεχεία

κτίστηκαν τά λοιπά ὄντα, ἐπίσης ἱεραρχημένα ἀπό ἀνώτερα σέ κατώτερα, μέ ἐνέργειες μεταξύ τους ἱεραρχημένες καί ἀνόμοιες, ἀντίστοιχες πρός τά διάφορα ὄντα (*ΑΑ = Κ Εὐ.* ΙΙ 152/4). Ὅλες οἱ ἐνέργειες ἔχουν ὀνόματα πού ἐκφράζουν τήν φύση τῶν συγκεκριμένων ὄντων. Ἄρα ἡ γνώση τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ καί ἡ διαδικασία προελεύσεως τῶν πολλῶν κατώτερων φύσεων ἀπό τό ἕν εἶναι ἀπόλυτα γνωστή καί ἀληθινή.

Μεθοδολογικά διακρίνει δύο «ὁδούς» ἔρευνας (*Α* 20) τῶν θείων πραγμάτων: μία διά τῆς οὐσίας, τήν ὁποία φανερώνουν τά θεόσδοτα ὀνόματα, δεύτερη διά τῶν ἐνεργειῶν ἤ τῶν ἔργων (*Α* 23). Τά ἔργα στήν περίπτωση τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῶν ὄντων φανερώνουν τήν οὐσία τους, ἐνῶ στήν περίπτωση τοῦ Θεοῦ φανερώνουν μόνο τήν βούλησή του (*Α* 23), ἀφοῦ τήν οὐσία του φανερώνει μόνο τό ὄνομα ἀγεννησία — οὔτε κἄν τό ὄνομα Πατήρ, πού καί αὐτό δηλώνει ἐνέργεια (*Α* 24). Πρακτικά, ἡ διαδικασία τῆς γνώσεως ἀκολουθεῖ τήν σειρά: ὄνομα, ἐνέργεια, οὐσία.

Ὁ Εὐ. διατύπωσε τό σύστημά του πρίν ἀπό τούς καππαδόκες, ἀλλά τό συμπλήρωσε καί τό θεμελίωσε μετά τίς ἐναντίον του ἐπιθέσεις ἐκείνων καί δή τοῦ Βασιλείου. Ἔτσι, στήν «ἐπίνοια» τῶν θεολογικῶν ὅρων, στήν προσπάθεια δηλαδή τῶν θεολόγων νά βροῦν μέ τήν βοήθεια τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας καί τῆς ἔρευνας τούς κατάλληλους ὅρους γιά ἔκφραση τῆς ἀλήθειας, ὁ Εὐ. ἀντιτάσσει τήν ἄμεση, ἀντιερευνητική καί ἀφελή ἀποκάλυψη τοῦ ὀνόματος - ὅρου, προσδιοριστικοῦ τῆς οὐσίας, ὥστε νά ἐπιτυγχάνεται ἡ «ἀσφαλής» αὐτοματική της γνώση. Ἐνῶ οἱ καππαδόκες ξεκινοῦσαν ἀπό τό θεῖο εἶναι, ἀπό τίς θεῖες ὑποστάσεις, γιά νά φτάσουν στήν ἁπλή παραδοχή τῆς ἀπρόσιτης οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὁ Εὐ. στηριζόταν στήν ἀπόλυτη γνώση τῆς οὐσίας, τῶν θείων ὑποστάσεων, γιά νά ἐξηγήσει νεοπλατωνικά καί γνωστικά τίς τρεῖς ὑποστάσεις. Πρόκειται γιά δύο εἴδη σκέψεως τελείως διαφορετικά, μολονότι ὁ Εὐ. δέν ἔπαυε νά μιλάει μέ τήν γλώσσα τῆς Ἐκκλησίας γιά τό ἔργο στόν κόσμο τῶν τριῶν θείων προσώπων.

Στό σύστημά του ὁ Εὐ. ἔδωσε τόνο **αὐτάρκειας** σωτηριολογικῆς, ὅπως ἄλλοτε οἱ διδάσκαλοι τοῦ γνωστικισμοῦ, καί δέν τό διέπτυξε στό πλαίσιο τῆς ὅλης χριστιανικῆς διδασκαλίας, μέ τήν ὁποία διατήρησε σχέση ἐπιφανειακή. Γι᾽ αὐτό καί διατήρησε ὁ ἴδιος τήν ὕψιστη αὐθεντία μεταξύ τῶν ὀπαδῶν του (τήν ὁμάδα τῶν **ἀνομοίων**), τούς ὁποίους, μέ τόν Ἀέτιο ἀρχικά, ὀργάνωσε σέ ἐκκλησίες μέ ἐπισκόπους, ὅταν πλέον ὁ ἴδιος δέν εἶχε δική του ἐπισκοπή. Ἡ προσωποπαγής αὐτή κατάσταση καί οἱ ἐπίσημες καταδίκες τοῦ Εὐ. καί τῆς διδασκαλίας του ὁδήγησαν γρήγορα στήν φυλορροή τῶν ἀνομοίων, ἴχνη τῶν ὁποίων ὅμως ὑπῆρχαν καί στά μέσα τοῦ Ε΄ αἰ.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐ. γεννήθηκε μεταξύ 330 καί 335 στήν Ὀλτήσιρι τῆς Καππαδοκίας ἀπό χωρικό πατέρα, πού ὅμως δίδαξε στόν γιό του τά στοιχειώδη γράμματα καί ταχυγραφία. Ἐργάστηκε ὡς δάσκαλος στήν πατρίδα του κι ἔπειτα στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐπισκέφτηκε τήν Ἀντιόχεια, ὅπου μυήθηκε ὁριστικά στόν ἀρειανισμό μέ τήν βοήθεια τοῦ Σεκούνδου Πτολεμαΐδας. Τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν Ἀέτιο (τόν νέο αὐστηρό θεωρητικό τοῦ ἀρειανισμοῦ) ἔφερε (354/6) τόν Εὐ. στήν Ἀλεξάνδρεια. Ἐκεῖ γνώρισε τήν φιλοσοφική κίνηση τῆς πόλεως κι ἔγινε μαθητής καί γραμματέας τοῦ Ἀετίου, μέ τόν ὁποῖο ἀργότερα θά συστήσουν τήν ὁμάδα τῶν *Ἀνομοίων*.

Τό 358 ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἐπικρατοῦσαν οἱ ἀκραῖοι ἀρειανοί (ἀνόμοιοι) καί ὅπου ὁ Ἀντιοχείας Εὐδόξιος τόν χειροτόνησε διάκονο. Τό ἴδιο ἔτος, ἄλλοι ἀρειανοί, οἱ *ὅμοιοι*, πέτυχαν τήν ἐξορία τῶν Ἀετίου καί Εὐ. Τό 360 ὁ Εὐδόξιος, ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως τώρα, τόν χειροτόνησε ἐπίσκοπο Κυζίκου. Ἐκεῖ τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας ἀντέδρασε στήν διδασκαλία του τόσο ἔντονα, ὥστε ὁ Εὐ. ἀναγκάστηκε νά ἐγκαταλείψει γιά πάντα τήν ἐπισκοπή Κυζίκου. Ἀπό τό 360 καί δή ἀπό τήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τοῦ ἔτους αὐτοῦ, ἐμφανίστηκε μέ τόν Ἀέτιο συναρχηγός τῶν *ἀνομοίων*, πού δίδασκαν ὅτι οὐδεμία ὁμοιότητα ὑπάρχει μεταξύ τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ. Οἱ *ὅμοιοι* (μεταξύ τῶν ὁποίων τώρα καί ὁ Εὐδόξιος) τόν καταδίωξαν (361), ἀλλ' αὐτός, κινούμενος μεταξύ πρωτεύουσας καί Χαλκηδόνας, ὀργάνωσε ἐκκλησιαστικά τούς ἀνομοίους, τῶν ὁποίων ἔμεινε μοναδικός ἀρχηγός τό 366, ὅταν πέθανε ὁ Ἀέτιος. Γνώρισε ταλαιπωρίες, διωγμούς κι ἐξορίες, ταξίδευε συνεχῶς γιά τήν ὀργάνωση τῆς ὁμάδας του καί τό 383 κλήθηκε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο νά δώσει *Ἔκθεσιν πίστεώς* του, βάσει τῆς ὁποίας καί καταδικάστηκε. Συνέχισε ὅμως τήν δράση του καί τά ταξίδιά του, μέχρι πού ἀποτραβήχτηκε στά κτήματά του, στά Δάκορα τῆς Καππαδοκίας. Ἐκεῖ πέθανε μεταξύ 392 καί 395, χωρίς ἡ ὁμάδα του νά βρεῖ νέο ἰσχυρό ἀρχηγό.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐ. μέ τήν πλούσια θύραθεν παιδεία του καί τήν ἔμφυτη διαλεκτική του ἱκανότητα ἔγραψε ἀρκετά ἔργα, τά ὁποῖα, ἐπειδή καταδικάστηκαν, ἐξαφανίστηκαν ἐκτός ἀπό τήν πρώτη *Ἀπολογία* καί τήν *Ἔκθεσιν πίστεως*, τήν *Ἀπολογίαν ὑπέρ Ἀπολογίας*, πού σώθηκε μερικῶς, καί λίγα *Ἀποσπάσματα*.

Ἀπολογητικός (Ἀπολογία). Γράφηκε τό 360 (καί ὄχι περί τό 366, ὅπως ὑποστηρίχτηκε ἀπό τόν Spanneut). Ἐξέθετε γιά πρώτη φορά ἐκτενῶς τίς ἀντιλήψεις του. Ἀποτελεῖται ἀπό 28 κεφάλαια, τό τελευταῖο τῶν ὁποίων δέν εἶναι δικό του.

PG 30, 836-868. *ΒΕΠ* 52, 143-156. L' Apologie d' Eunome de Cyzique... présantation, analyse théologique et traduction (de Sesboüé), Rome 1980. *SCh* 305.

᾿Απολογία ὑπέρ ᾿Απολογίας. Γράφηκε ὁλόκληρο ἤ ἐν μέρει τό 378 ὡς ἀπάντηση στήν ἀναίρεση πού δημοσίευσε τό 364 ὁ Μ. Βασίλειος στόν *᾿Απολογητικό* τοῦ Εὐ. Σώθηκε ἀποσπασματικά στό τριμερές κυρίως ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης *Κατά Εὐνομίου* καί γι' αὐτό ἡ πραγματική του ἔκταση ἀγνοεῖται. Φαίνεται ὅμως ὅτι τό συγκροτοῦσαν 5 μέρη, στά ὁποῖα ἀναλύονταν περαιτέρω οἱ θέσεις τοῦ *᾿Απολογητικοῦ*. Τά ἀποσπάσματα στήν ἔκδοση Jaeger εἶναι τυπωμένα ἀραιά καί ἄρα εὐδιάκριτα.

W. JAEGER, Gregorii Nysseni Opera, I et II, Berlin 1921 καί Leiden 1960² (καί οἱ λοιπές ἐκδόσεις στό κεφάλ. περί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης).

῎Εκθεσις πίστεως. Εἶναι τό κείμενο πού ὑπέβαλε τό 383 (καί κατά τόν Cavalcanti τό 381) στόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο. Περιληπτική ἔκθεση πίστεως καί διδασκαλίας. Σώθηκε ὁλόκληρο.

PG 67, 587-590 καί W. JAEGER στό μνημονευθέν ἔργο. M. VAN PARIJS, Grégoire de Nysse. Réfutation de la Profession de la foi d' Eunome (διατριβή), Paris 1968, σσ. 113-135.

᾿Αποσπάσματα. Δύο ἐκδεδομένα καί μερικά ἀνέκδοτα, τῶν ὁποίων ἡ γνησιότητα δέν εἶναι ἀσφαλής. *PG* 28, 1165AB καί *PG* 89, 1181C. ῾Ο G. Wagner θεωρεῖ τόν Εὐ. πιθανό συμπιλητή τῶν *Διαταγῶν τῶν ᾿Αποστόλων* (Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen: *Mélanges R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, σσ. 525-537).

᾿Απολεσθέντα. ῾Ο Σωκράτης (*῾Εκκλησ. ἱστορία* Δ' 7) ἀναφέρει *῾Υπόμνημα* στήν *Πρός Ρωμαίους* καί ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλον* 138) μέ τόν Φιλοστόργιο (*῾Εκκλησ. ἱστορία* 10,6 ἑξ.) 40 *᾿Επιστολές* του. ᾿Από τά κείμενα αὐτά δέν σώθηκαν οὔτε ἴχνη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. ALBERTZ, Untersuchungen über die Schriften des Eunomios, Halle 1908. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft: *ThStK* 82 (1909) 205-278. FR. DIEKAMP, Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse: *BZ* 18 (1909) 1-3. Βλ. καί *ThLZ* 47 (1922) 398-400. J. DE GHELLINCK, L' attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires, εἰς τοῦ ἰδίου: Patristiques et Moyen Age, II, Bruxelles 1948, σσ. 244-310. E. VAN DEN BUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d' Eun. 'le technologue': *RHE* 40 (1944/5) 47-72. J. DANIÉLOU, Eunome l' arien et l' exégèse néoplatonicienne du *Cratyle*: *REG* 69 (1956) 412-432. A. BENITO DURÁN, El nominalismo ariano y la filosofía cristiana; Eunomio y san Basilio: *Augustinus* 5 (1960) 207-226. W. J. W. KOSTER, De Arii et Eunomii Sotadeis: *Mnemosyne* 16 (1963) 135-141. L. R. WICKHAM, The date of Eunomius' Apology...: *JThS* 20 (1969) 231-240. E. CAVALCANTI, Studi eunomiani, Roma 1976 (*OCA* 202). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, I problema del linguaggio nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno: *Aug* 14 (1975) 527-539. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Y a-t-il des problèmes eunomiens dans la pensée trinitaire de Synésius?: *SP* 13 (1975) 138-144. D. L. BALÁS, The unity of human nature in Basil's and Gregory of Nyssa's polemics against Eunomius: *SP* 14 (1976) 275-281. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma

1975 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' arianismo di Ulfila: *Romanobarberina* 1 (1976) 297-323. T. A. KOPECK, A history of neoarianism, Cambridge Mass. 1979. M. S. TROIANO, I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio: *VetChr* 17 (1980) 313-346. B. SESBOÜÉ, L' apologie d' Eunome de Cyzique et le contre Eunome (L. 1-3) de Basile de Césarée, Rome 1980. M. VAN ESBROECK, Amphiloque d' Iconium et Eunome, l' homélie CPG 3238: *Aug* 21 (1981) 517-539. E. CORSINI, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa: *Arché e Telos*. L' antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa... Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, public. a cura di U. Bianchi, con... di H. Crouzel, Milano 1981, σσ. 197-216.

122. PHOEBADIUS AGEN (+ 393 ἤ λίγο μετά)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Phoebadius (ἤ Foebadius, Foegadius, Segatius) ὑπῆρξε πρίν τό 357 ἐπίσκοπος στό Agen (Aginnum) τῆς Γαλλίας. Ἀκολουθοῦσε θεολογικά τήν τακτική τοῦ Ἱλαρίου Poitiers κι ἔγινε ἡ κεφαλή τῶν ὀρθόδοξων ἐπισκόπων τῆς Γαλλίας, ὅταν ὁ Ἱλάριος ἐξορίστηκε στήν Ἀνατολή. Μέ σύνοδο στήν Γαλλία (358) καταδίκασε τό δεύτερο φιλοαρειανικό *σύμβολο* τοῦ Σιρμίου, ὅταν εἶχαν ὑποκύψει ἀκόμη καί ὁ Ὅσιος Κορδούης μέ τόν Ρώμης Λιβέριο. Μεταξύ 357 καί 358 ἔγραψε τό *Contra Arrianos,* ἔργο σύντομο καί κατατοπιστικό γιά τούς ἀγνοοῦντες τόν ἀρειανισμό δυτικούς. Πηγές του, ἐφόσον ἀγνοοῦσε τήν ἑλληνική, ἦταν τό *Adversus Praxeam* τοῦ Τερτυλλιανοῦ καί ὁ Ἱλάριος. Μέ τήν ἐπεξεργασία τῆς ἀντιμοναρχιανικῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Τερτυλλιανοῦ, κατόρθωσε ὁ Phoebadius νά προσφέρει πολλές ὑπηρεσίες. Μέ τήν ἐπίδραση μάλιστα τοῦ Τερτυλλιανοῦ, πρῶτος ὁ Phoebadius στήν Δύση διακρίνει σαφῶς τό τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγ. Τριάδας, κάτι πού ἀπέφευγαν οἱ δυτικοί ἀπό τά μέσα τοῦ Γ' αἰώνα, ἕνεκα τοῦ μοντανισμοῦ καί ἕνεκα τοῦ ἐνδιαφέροντός τους νά ἐξασφαλίσουν πρώτιστα τήν ἑνότητα τῆς οὐσίας. Εἶναι ἀκόμη σημαντικό ὅτι ὁ Phoebadius, ὅπως ὁ Ποτάμιος, χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο *substantia,* γιά νά δηλώσει τήν θεία φύση, καί τόν ὅρο *persona,* γιά νά δηλώσει τήν ἀτομικότητα τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ. Παραταῦτα, στήν σύνοδο τοῦ Rimini (359), ὑπέγραψε καί αὐτός φιλοαρειανικό *σύμβολο* μέ κάποιες ἐπεξηγήσεις πρόσθετες, ὀρθόδοξης χροιᾶς.

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris illustr.* 108), τό 393, τόν χαρακτηρίζει πολύ ἡλικιωμένο καί σημειώνει ὅτι, ἐκτός ἀπό τό παραπάνω, ἔγραψε

καί ἄλλα σύντομα ἔργα, γιά τά ὁποῖα δέν γνωρίζουμε τίποτα, ὅπως δέν ἔχουμε καί καμμία εἴδηση γιά τήν λοιπή δράση του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις: *PL* 20, 11-30. A. DURENGUES, Le livre de S. Phébade contre les Ariens, Agen 1927. R. DEMEULENAERE: *CCL* 64 (1985) 23-52. Scriptores minores Galliae s. IV-V, Turnhout 1985 (λεξιλόγιο).

Μελέτες: A. WILMART, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius..., Wien 1908. V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordova..., Washington 1954 (κυρίως σσ. 460-476). L. CIGNELLI, L' esegesi di Giovanni 14, 28, nella Gallia di secolo IV: *Studii Biblici Franciscani Liber annuus* 24 (1974) 329-358 (καί γιά τόν Phoebadius). P. P. GLÄSER, Phoebadius von Agen, Augsburg 1978 (διατριβή). E. DELARUELLE, Saint Faebade, évêque d' Agen: *Revue de l' Agenais* 87 (1961) 121-132. M. SIMONETTI, Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano: *Aug* 20 (1980) 655-669.

123. ΣΥΝΟΔΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ (393)

Μεγάλος ἀριθμός ἐπισκόπων, ἀπ' ὅλες σχεδόν τίς βορειοαφρικανικές ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες, συγκρότησαν, στίς 8 Ὀκτωβρίου τοῦ 393, στήν Ἱππώνα σύνοδο, τῶν ἐργασιῶν τῆς ὁποίας προήδρευσε ὁ Αὐρήλιος Καρθαγένης. Οἱ ἐπίσκοποι ἀντιμετώπισαν μέ παλαιότερες καί νέες ἀποφάσεις τους τήν χαλάρωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, ἐπέτρεψαν τήν εἰσδοχή στόν κλῆρο αὐτῶν πού ὡς παιδιά βαπτίστηκαν ἤ ἀναβαπτίστηκαν μέ ἀπόφαση τῶν δονατιστῶν γονέων τους (σέ ἀντίθεση μέ τήν τακτική της Ρώμης, πού ἀπέκλειε ἀπό τήν ἱερωσύνη ὅλους ὅσους εἶχαν βάπτισμα δονατιστῶν), ἐπικύρωσαν τήν ἀρχαία τους τακτική νά ἐκδικάζονται οἱ ὑποθέσεις τῶν βορειοαφρικανῶν κληρικῶν στό πλαίσιο τῆς τοπικῆς τους Ἐκκλησίας καί ὅρισαν τήν σύγκληση συνόδου ὅλων τῶν ἐπισκόπων κάθε Αὔγουστο. Ἀκόμη ἐπέβαλαν στόν ἐπίσκοπο τῆς πρώτης ἕδρας νά ὀνομάζεται «ἐπίσκοπος τῆς πρώτης ἕδρας» καί ὄχι «ἄκρος ἱερέας» (summus sacerdos), ἀναφέρθηκαν στίς σχέσεις τῶν ἔγγαμων ἐπισκόπων πρός τά τέκνα τους, ὀνομάτισαν τά κανονικά βιβλία τῆς ἁγ. *Γραφῆς* καί στήν ἀρχή παρέθεσαν τό *Σύμβολο* Νικαίας (χωρίς τά ἄρθρα, πού προσέθεσε ἡ Β' Οἰκουμ. Σύνοδος).

Στήν σύνοδο τῆς Ἱππώνας κρατήθηκαν πρακτικά καί ἐκδόθηκαν κανόνες, ἀπό τούς ὁποίους φαίνεται αὐτούσιοι σώθηκαν μόνο 7. Οἱ λοιποί (41) παραδόθηκαν περιληπτικά σέ κείμενο τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας Βυζακηνῆς, οἱ ὁποῖοι ζητοῦσαν νά ἐπικυρωθοῦν οἱ ἀποφάσεις τῆς συνόδου τῆς

῾Ιππώνας ἀπό τήν σύνοδο τῆς Καρθαγένης (397). Τό κείμενο τοῦτο ὀνομάστηκε *breviatio* ἤ *breviarium hipponense* καί τό περιεχόμενό του βρίσκεται σχεδόν ὁλόκληρο στήν εὐρεία κωδικοποίηση τοῦ 419, πού ἐπιχείρησε τότε σύνοδος τῆς Καρθαγένης.

᾿Εκδόσεις: C. MUNIER, Cinq canons inédits du concile d' Hippone du 8 octobre 393: *Rev. de Droit canonique* 12 (1968) 16-29. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *CCSL* 149 (1974) 20-21, 30-46 καί 269-270. JOANNOU, Fonti, I, 227-263 (ὅπου ἐξελληνισμένοι *κανόνες* τῆς συνόδου τοῦ 419, ἡ ὁποία σύνοδος περιέλαβε καί τούς *κανόνες* τῆς ῾Ιππώνας). ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 235-247. HEFELE - LECLERCQ, Histoire des Conciles, II 1, Paris 1908, σσ. 84-89 (μετάφραση γαλλική τοῦ *breviarium*).

124. ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ (+ 393/4)

ΓΕΝΙΚΑ

῾Ο ἀσκητής καί ἱερέας τῶν Κελλίων Μακάριος καταγόταν ἀπό τήν ᾿Αλεξάνδρεια, διό καί ὀνομάστηκε ᾿Αλεξανδρέας ἤ Πολιτικός (ἀπό τήν πόλη). Γεννήθηκε περί τό 293, ἔγινε χριστιανός σέ ἡλικία 40 ἐτῶν, ἀφιερώθηκε στήν ἄσκηση καί χάριν τῶν ἐρημιτῶν χειροτονήθηκε ἱερέας. Στήν περιοχή Κελλία, 70 περίπου χιλιόμετρα νοτιοανατολικά τῆς ᾿Αλεξάνδρειας, μεταξύ Νιτρίας καί Σκήτης (Vadi Natrun, ὅπου ἐγκατέστησε μοναχισμό ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος), συνάντησε τόν Μακάριο ᾿Αλεξανδρέα ὁ Παλλάδιος ῾Ελενουπόλεως τό 391 κι ἔμεινε κοντά του μέχρι τό 393/394, ἔτος πού ὁ μεγάλος ἀσκητής κοιμήθηκε, σέ ἡλικία περίπου ἑκατό ἐτῶν. ῾Ο Μακάριος ἐπηρέασε πολύ τόν μοναχισμό τῶν Κελλίων, τά ὁποῖα πρῶτος ἵδρυσε ὁ νιτριώτης ἀσκητής ᾿Αμούν καί κατέστησε ἀργότερα ὕποπτα ὁ πολύς Εὐάγριος Ποντικός (399). Δέν φαίνεται ὅμως νά ἔγραψε τίποτα. Ἔτσι τά παρακάτω ἀναφερόμενα σύντομα κείμενα εἶναι ὅλα νόθα. Πιθανόν νά προέρχονται ἀπό τό στόμα του λίγα *ἀποφθέγματα,* πού τοῦ προσγράφουν οἱ ὁμώνυμες συλλογές (*PG* 34, 261-264 καί *ΒΕΠ* 42, 281. Βλ. καί ἄρθρο τοῦ A. Guillaumont, πού προσπαθεῖ νά διακρίνει ποῖα ἀπό τά ἀποφθέγματα πού παραδίδονται μέ τό ὄνομα τῶν δύο Μακαρίων ἀνήκουν στόν ἕναν καί ποῖα στόν ἄλλον: *Irénikon* 48 [1975] 41-59).

Περί ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καί ἁμαρτωλῶν...: PG 34, 385-392. *ΒΕΠ* 42, 277-279. Μεταφράσεις: συριακή, γεωργιανή, ἀραβική. *CPG* II 2400.

Διατάξεις: Στήν λατινική. Μοναστικοί κανόνες τοῦ Ε' αἰ., γραμμένοι μᾶλλον στήν Γαλλία καί μικρό μέρος τους ἴσως ἀπό τόν διάκονο Βιργίλιο: *PG* 34, 967-990. *PL* 103, 435-452. Βλ. A. Wilmart: *RAM* 3 (1922) 411-419. H. Styblo: *WSt* 76 (1963) 151-158. A. De Vogüé: *SCh* 297 (1982).

Συριακά κείμενα (πού ἐνίοτε προσγράφονται καί στόν Μακάριο τόν Αἰγύπτιο): *'Ομιλίαι τρεῖς, 'Επιστολαί ἕξ, Περί ἐνεδρῶν τοῦ Σατανᾶ, Κατήχησις πρός παρθένον.* Βλ. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, Roma 1965, σσ. 236-237.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ 'Ελενουπόλεως, *Λαυσαϊκόν: PG* 34, 184-200. *Vie de Macaire d'Alexandrie* (κοπτική ἀκέφαλη) ἔκδοση É. AMÉLINEAU, εἰς Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Paris 1894, σσ. 235-261. H. G. E. WHITE, The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn, II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis, New York 1932, σσ. 55-59 καί 90-91. A. DE VOGÜÉ, La vita Pachomii Junoris... Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoit d' Aniane...: *StMe* 20 (1979) 535-553. J. MASSAY: *B* 51 (1981) 592-602 (Acta Macarii Alexandrini: Ἄγνωστο κείμενο πού δέν ταυτίζεται μέ τήν σχετική *διήγηση* τοῦ Παλλαδίου). D. CHITTY, Et le désert devint une cité..., Abbaye de Bellefontaine 1980, σσ. 78-81. Βλ. καί κεφάλ. Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος.

125. ΕΥΘΑΛΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ (β' ἥμισυ Δ' αἰ.)

ὁ καινοδιαθηκολόγος

'Ο Εὐθάλιος ὑπῆρξε μᾶλλον ἀλεξανδρινός. Γιά τό πρόσωπό του λείπουν ἀσφαλεῖς εἰδήσεις, ἀλλά μποροῦμε νά τόν τοποθετήσουμε στό β' ἥμισυ τοῦ Δ' αἰ. Στό κείμενό του ἐμφανίζεται ὡς διάκονος, ὁ ὁποῖος, παρακληθείς ἀπό κάποιον 'Αθανάσιο, ἐπιχειρεῖ ἔκδοση τῶν *Πράξεων* καί τῶν *'Επιστολῶν* τοῦ Παύλου (καί τῶν *Καθολικῶν).* Σημαντικότερο εἶναι ὅμως ὅτι ὁ Εὐθάλιος ἀνήκει στούς πρωτοπόρους καινοδιαθηκολόγους, πού ἐκτός ἄλλων ἐπιχείρησαν νά διευθετήσουν τό κατά στίχους ἰσοσύλλαβους βιβλικό κείμενο τῶν χειρογράφων. Ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ (*PG* 85, 652B), γιά τόν σκοπό αὐτό ἐπωφελήθηκε παλαιότερων προσπαθειῶν. Εἶναι γνωστό ὅτι ἀνάλογη προσπάθεια εἶχαν κάνει ὁ 'Αμμώνιος 'Αλεξανδρέας (Γ' αἰ.), ὁ 'Ησύχιος 'Α- λεξανδρέας (π. τό 300), ὁ Πάμφιλος (+309), ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+339) κ.ἄ. Γιά πρώτη φορά ὅμως μέ τόν Εὐθάλιο ἔχουμε πλη-

ρέστερη διευθέτηση καί μάλιστα περιγραφή ἀκριβή τοῦ ἔργου πού ἐπιτελεῖ ὁ ἐπιμελητής τῆς ἐκδόσεως.

Τό ἔργο τοῦ Εὐθαλίου συνιστᾶ εἶδος *εἰσαγωγῆς* στά συγκεκριμένα βιβλικά κείμενα καί περιλαμβάνει:

«Πρόλογον», ὅπου ἐξηγεῖ γενικά τόν σκοπό του, τόν τρόπο ἐργασίας του καί τό θέμα τοῦ κειμένου·

«'Ανακεφαλαίωσιν», ὅπου καταγράφει τίς «ἀναγνώσεις», δηλαδή τήν ἀρχή τῆς περιόδου τοῦ κειμένου (π.χ.: «Τόν μέν πρῶτον λόγον»), τόν ἀριθμό ἁπλῶς τῶν κεφαλαίων τῆς περιόδου αὐτῆς, τόν ἀριθμό τῶν «μαρτυριῶν» (δηλαδή τῶν παντός εἴδους βιβλικῶν ἤ μή παραπομπῶν τῆς περιόδου) καί τόν ἀριθμό τῶν στίχων (γραμμῶν) πού ἔχει ἡ περίοδος·

«Πρόγραμμα», δηλαδή σημείωμα γιά τό ποῖα στοιχεῖα τοῦ κειμένου γράφει μέ «μέλαν» καί ποῖα μέ «κιννάβαριν» (κόκκινο) μελάνι·

«'Ανακεφαλαίωσιν», δηλαδή ἐπισήμανση τῶν «μαρτυριῶν»-παραπομπῶν·

«'Ανακεφαλαίωσιν», δηλαδή καταγραφή τῶν βιβλικῶν καί μή «μαρτυριῶν»·

«Ὑπόθεσιν», δηλαδή σύντομη παρουσίαση τοῦ περιεχομένου τῶν *Πράξεων* ἤ τῶν *'Επιστολῶν*·

«Ἔκθεσιν», δηλαδή ἀναγραφή τῶν τίτλων τῶν *κεφαλαίων* καί τῶν ὑποδιαιρέσεών τους (π.χ. γιά τίς *Πράξεις* τά κεφάλαια εἶναι 40 καί οἱ ὑποδιαιρέσεις 48) καί τῶν ἀρχῶν (incipit) τῶν 36 περιόδων.

Ἔτσι λοιπόν ὁ Εὐθάλιος διήρεσε τό βιβλικό κείμενο σέ περιόδους καί κεφάλαια καί τό ἔστιξε νοηματικά μέ κόμματα, ἄνω στιγμές καί τελεῖες, ὥστε νά γίνει εὐανάγνωστο, προπαντός στήν λειτουργική χρήση. Ἡ νοηματική στίξη ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη προσφορά ὡς ἐγχείρημα, διότι τά βιβλικά κείμενα γράφονταν σέ ἰσομήκεις γραμμές καί χωρίς σημεῖα, πού νά βοηθοῦν τήν κατανόησή τους. Καθρέπτης τῆς προσπάθειας τοῦ Εὐθαλίου θεωρεῖται ὁ παρισινός κώδικας Η (Euthalianus ἤ Coisl. τοῦ ΣΤ′ αἰ.: περιέχει *'Επιστολές* τοῦ Παύλου), πού ἔχει 41 περγαμηνά φύλλα, τά ὁποῖα βρίσκονταν ἀρχικά στήν Μ. Λαύρα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Στό τέλος τῆς ἐκθέσεως γιά τήν ἔκδοση τῶν *καθολικῶν 'Επιστολῶν* ὑπάρχει σημείωση, ἡ ὁποία ὁπωσδήποτε προέρχεται ἀπό τόν Εὐθάλιο καί σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἔκανε «ἀντιβολή» τῶν κειμένων τούτων πρός τά ἀντίγραφα πού ὑπῆρχαν στήν βιβλιοθήκη τοῦ Εὐσεβίου Παμφίλου στήν Καισάρεια.

Διατυπώθηκε ὅμως ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἀρίθμηση τῶν στίχων καί ὁ κατάλογος τῶν κεφαλαίων μέ τίς ὑποδιαιρέσεις τους ἀποτελοῦν μᾶλλον μεταγενέστερες (τοῦ Ε′ αἰ.) προσθῆκες, ὅπως ἀσφαλῶς μεταγενέστερη προσθήκη ἀποτελεῖ καί τό *«Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου»* (*PG* 85, 713-716), μέ τήν *«'Αποδημίαν Παύλου»* (*PG* 85, 713-716 καί 649-652), κείμενα πού ἀκολουθοῦν τό ἔργο τοῦ Εὐθαλίου στά χειρόγραφα.

Γιά τήν ἐξακρίβωση τοῦ προσώπου τοῦ Εὐθαλίου προτάθηκαν πολλές λύσεις, ἀλλά καμμία δέν ἔγινε γενικά δεκτή. Πάντως ὁ 'Αθανάσιος, πού κατονομάζεται ὡς ἀποδέκτης τοῦ ἔργου τοῦ Εὐθαλίου, ἀποκλείεται νά εἶναι

ὁ Μέγας 'Αθανάσιος (+373), διότι δύο φορές τόν ἀποκαλεῖ «ἀδελφόν» καί μία «πατέρα» (*PG* 85, 633C, 668A, 693A). Ἕνας διάκονος ποτέ δέν θά μποροῦσε νά προσφωνήσει «ἀδελφόν» τόν Μέγα 'Αθανάσιο.

Ἡ εὐρεία διάδοση καί πρωτοποριακή σημασία τῆς ἐκδοτικῆς προσπάθειας τοῦ Εὐθαλίου ἀποδεικνύεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ «Πρόλογός» του στίς *'Επιστολές* τοῦ Παύλου μεταφράστηκε τόν Ε' αἰ. στήν ἀρμενική καί τόν ΣΤ' στήν συριακή.

Τό ἔργο ἐκδόθηκε μερικῶς γιά πρώτη φορά τό 1698 καί συνδέθηκε ἐσφαλμένα μέ κάποιον ἐπίσκοπο Σούλκης (Σαρδηνία) Εὐθάλιο τοῦ Ζ' αἰ.

Ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν Πράξεων: *PG* 85, 627-664. *PG* 10, 1549-1558.
Ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν Καθολικῶν ἑπτά 'Επιστολῶν: *PG* 85, 665-692.
Πρόλογος προτασσόμενος τῶν 14 'Επιστολῶν Παύλου: *PG* 85, 693-789.
Καί ἡ μετάφραση στήν ἀρμενική τόν Ε' ἤδη αἰ.: A. Vardanian, Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte, Wien 1930.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J.-A. ROBINSON, Euthaliana..., Cambridge 1895 (Texts and Studies III 3). TH. ZAHN, Neues und altes über den isagogischen Euthalius: *Neue kirchl. Zeitschr.* 15 (1904) 305-330, 375-390. E. VON DOBSCHÜTZ, Euthaliusstudien: *ZKG* 19 (1899) 107-154. A. VARDANIAN, Euthaliana, Wien 1930 (συναγωγή ἄρθρων). G. ZUNTZ, The Ancestry of the Harclean NT, London 1945, σσ. 77-121. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The Text of the Epistles, London 1953, σσ. 153-156. J. W. MARCHAND, The gotic evidence for "Euthalios matter": *HThR* 49 (1956) 159-167. Β. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, Εἰσαγωγή εἰς τήν Κ.Δ., 'Αθῆνα 1960, σσ. 518-519, 521, 542-543. L. C. WILLARD, A Critical Study of the Euthalian Apparatus, Ann Arbor (Michigan) 1971 (δακτυλογρ. διατριβή).

126. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ (+ 394)

ὁ θεωρητικός τοῦ νηπτικοῦ βίου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγικά

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πρῶτος θεολόγος τοῦ νηπτικοῦ βίου, ἀνήκει στά μεγάλα δημιουργικά πνεύματα τῆς ἱστορίας. Στό πρόσωπό του συναντήθηκαν γόνιμα δύναμη γιά θεολογία καί πλούσιες θεοπτικές ἐμπειρίες. 'Αποτέλεσμα ἦταν νά διευρύνει μέ τό ἔργο του, πού

ἔχει ἐκπληκτικό βάθος, τό θεολογικό πλαισιο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀκολουθώντας τό παράδειγμα τοῦ ἀδελφοῦ καί δασκάλου του Μεγάλου Βασιλείου, τοῦ ὁποίου αἰσθανόταν πνευματικός κληρονόμος καί συνεχιστής (*PG* 45, 252A), ἀσχολήθηκε μέ ὅλο τό φάσμα τῶν κρίσιμων ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς, προϋποθέτοντας ὅ,τι εἶχε παραχτεῖ στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφομοίωσε δηλαδή ὁλοκληρωτικά ἤ ἐκλεκτικά καί πάντοτε δημιουργικά τήν μικρασιατική θεολογία καί τόν Εἰρηναῖο, τήν ἀλεξανδρινή σχολή καί τόν Ἀθανάσιο, τήν ἀντιοχειανή ἑρμηνεία καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας. Βέβαια ὁ Βασίλειος ἔγινε ὁ ἀσφαλής θεολογικός τόπος, στόν ὁποῖο ὁ Γρηγόριος βασίστηκε, ἀλλά δέν περιορίστηκε σ' αὐτόν.

Ἔτσι συνέχισε τήν τριαδολογία καί τήν πνευματολογία τοῦ Βασιλείου, ὅπως τήν χριστολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ἀλλά μεγάλωσε τό εὖρος καί τό βάθος τους, βελτίωσε κάποια σημεῖα τους καί προπαντός ἄνοιξε μιά νέα προοπτική. Πρόκειται γιά τήν θεολογική ἀνθρωπολογία, ἡ ὁποία αὐτούσια ἤ ἀφομοιωμένη συνιστᾶ τήν προϋπόθεση τῆς μεταγενέστερης ἀσκητικῆς καί ἡσυχαστικῆς θεολογίας, ἀπό τά νεοπλατωνίζοντα *Ἀρεοπαγιτικά ἔργα* (Ε' αἰ.) καί τόν Μάξιμο Ὁμολογητή (+662) μέχρι τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ (+1359) καί τόν Κάλλιστο Ἀγγελικούδη (+ τέλος ΙΔ' αἰ.). Ἡ διδασκαλία τοῦ Εὐνομίου, ἡ ἄρνηση τῆς θεότητας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπό τούς πνευματομάχους, ἡ ἀπορρόφηση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τήν θεία στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού δίδασκε τότε ὁ Ἀπολινάριος, ὁδηγοῦσαν σέ πλήρη διαστρέβλωση τῆς θείας ἀλήθειας, πού εἶχε ἄμεσο ἀντίκτυπο στήν χριστιανική ἀνθρωπολογία καί στόν πνευματικό βίο τοῦ πιστοῦ. Δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι μοναστικοί ἀσκητικοί κύκλοι, οἱ μεσσαλιανοί, μέ τούς ὁποίους σχετίζονταν οἱ εὐσταθιανοί καί τούς ὁποίους ὁ Γρηγόριος γνώριζε πολύ καλά, εἶχαν πρακτικά γίνει ἐκφραστές τῶν θεολογικῶν συνεπειῶν τῶν παραπάνω κακοδοξιῶν. Ὁ συνδυασμός αὐτός τῶν θεολογικῶν καί πρακτικῶν παρεκτροπῶν ἀποτέλεσε βαθιά κι ἐπικίνδυνη κρίση γιά τήν Ἐκκλησία, ἀλλά καί ἀφορμή γιά τό μεγαλειῶδες ἔργο τοῦ Γρηγορίου. Γι' αὐτό καί σέ ὅλα του σχεδόν τά ἔργα ἔχουμε τόν συνδυασμό τῆς τριαδολογίας καί χριστολογίας, πρός τήν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Καί δύσκολα διαφοροποιεῖται τό ἐνδιαφέρον του γιά τήν δογματική διδασκαλία ἀπό τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν πνευματικό βίο, ἀφοῦ κατά τόν ἴδιο τήν «ἀρετήν τῆς εὐσεβείας» ἀποτελεῖ *συγχρόνως* ἡ ὀρθή γνώση τῆς ἀλήθειας καί ἡ «καθαρότης τοῦ ἤθους» (*PG* 44, 377BC).

Θεμελιώδης προσφορά τοῦ Γρηγορίου καί νέο στοιχεῖο, πού μέ θεολογική συνέπεια εἰσάγει στήν χριστιανική σκέψη, εἶναι ἡ σαφέστα-

τη διάκριση τοῦ θείου ὡς «ἀκτίστου» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «κτιστοῦ»· τοῦ θείου ὡς «ὄντως ὄντος» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «ὑφεστῶτος» μόνο ἐφόσον σχετίζεται πρός τό θεῖο· τοῦ θείου ὡς «ἀτελευτήτου» καί ὄχι μόνο ὡς «ἀγεννήτου». Στίς ἀναλύσεις αὐτές προχωρεῖ γιά νά θεμελιώσει τήν ἐπίσης μεγάλη του θεολογία περί τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ἐμψύχου ὁμοιώματος» τοῦ Θεοῦ, ὡς ὄντος πού πρέπει ἀδιάκοπα νά κινεῖται πρός «μετουσίαν Θεοῦ», νά κινεῖται ἀπό τό μή εἶναι πρός τό εἶναι. Ἀπό τόν χῶρο τῆς τριαδολογίας προχωρεῖ στόν χῶρο τῆς οἰκονομίας. Αὐτό ὅμως εἶναι μόνο σχηματικό, διότι παράλληλα καί κάποτε πρώτιστα διαπιστώνει ὁ ἐρευνητής καί τήν ἀντίθετη φορά, ὅτι δηλαδή στήν θεολογία τοῦ «κτιστοῦ-ἀκτίστου» καί τοῦ «ἀτελευτήτου» φθάνει ἀπό τήν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὁμοιώματος τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἀπό τήν οἰκονομία.

Ἡ κατανόηση τῆς ἐσώτερης διαδικασίας τοῦ ἔργου τοῦ Γρηγορίου γίνεται πολύ δύσκολη, ἕνεκα τοῦ ἔντονα φιλοσοφικοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἐργάζεται. Ἐνδεικτικό εἶναι ὅτι ἐκτιμήθηκε καί ἐρευνᾶται περισσότερο ὡς φιλόσοφος καί μάλιστα ὡς ὁ σπουδαιότερος φιλόσοφος τῆς ἐποχῆς. Ἀπό δύο ἀναφορές του ὅμως γίνεται σαφές ὅτι τό ἰδεῶδες του ἦταν ὁ *«κράτιστος θεολόγος»*, πού θεολογεῖ «κατά τόν νοῦν τῶν ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων» (*PG* 45, 105C), καί ὁ «πνευματικός», πού ἔχει τήν χάρη καί τήν δύναμη «ἀνακρίνειν τά πάντα» (*PG* 46, 172A), δηλαδή τά προβλήματα πού σχετίζονται μέ τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ μία διατύπωση ἐνθυμίζει τό ἰδεῶδες τοῦ «ἀρίστου Θεολόγου», τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, καί ἡ ἄλλη τό ἰδεῶδες τοῦ πνευματικοῦ διδασκάλου, τοῦ Ὠριγένη.

Τό ἔργο τοῦ Γρηγορίου διακρίνει *παραδοσιακότητα καί δημιουργικότητα*. Ἡ *πρώτη* ὁρίζεται ἀπό τήν ἀνάγκη νά θεολογεῖ σύμφωνα μέ τήν διδασκαλία τῶν Πατέρων, ἀπό τήν βεβαιότητα ὅτι ὅσοι ἀγνοοῦν τό «Εὐαγγέλιον» δέν κατανοοῦν τήν ἀλήθεια, πού αὐτοφανερώνεται στόν ἄνθρωπο (*PG* 44, 33A), καί ἀπό τήν πεποίθηση ὅτι ἡ ἀναίρεση τοῦ «ψεύδους» ἤ τῆς κακοδοξίας γίνεται μόνο μέ τήν φανέρωση τῆς ἀλήθειας. Ἡ *δεύτερη* ὁρίζεται ἀπό τήν ἐξαιρετική εὐαισθησία του στά κρίσιμα θεολογικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, ἀπό τά μεγάλα του διανοητικά χαρίσματα, ἀπό τήν πλούσια παιδεία του, ἀπό τίς ἔντονες θεῖες ἐμπειρίες του καί ἀπό τήν πεποίθηση ὅτι ὁ θεολόγος μέ «συνήγορον τῆς πίστεως τόν λόγον» καί μέ τήν θεία χάρη μπορεῖ νά «ζητήση» (*PG* 45, 117B) τήν λύση προβλημάτων, γιά τά ὁποῖα δέν ὑπῆρχε ἤδη ἀπάντηση.

Ἡ Ἐκκλησία τίμησε τόν Γρηγόριο ὅσο λίγους θεολόγους της. Ἡ Ζ′ Οἰκουμενική Σύνοδος (787) τόν ἀποκάλεσε «Πατέρα Πατέρων», ἄν καί τήν φήμη του δέν ἔπαψε νά ὑπονομεύει ἡ ἀντίληψή του περί τελικῆς ἀποκαταστάσεως ἤ ἀναστοιχειώσεως τῶν πάντων.

Τό πνευματικό κλίμα

Τό πνευματικό κλίμα πού ἐπηρέαζε ἄμεσα τόν Γρηγόριο συνιστοῦσαν ἡ ζωή πρώτιστα τῆς Ἐκκλησίας, πρός τήν ὁποία συνδέονταν οἱ ποικίλες κακοδοξίες καί οἱ φιλοσοφικές μέ τίς κοσμολογικές τάσεις τῆς ἐποχῆς. Ἡ μεταθανασιανή θεολογία, πού ἀναπτύχτηκε κυρίως ἀπό τούς καππαδόκες θεολόγους, τόν Βασίλειο καί τόν Γρηγόριο Θεολόγο, προχώρησε στήν διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων, στήν πνευματολογία καί τέλος στήν ἑνότητα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Στήν θεολογία αὐτή προσπάθησαν νά θεμελιώσουν τήν ἑνότητα τῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς Ἐκκλησίας, πρᾶγμα πού πέτυχαν στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (379) καί δή στήν Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδο (381). Τό γεγονός αὐτό, σέ συνδυασμό πρός τήν φιλορθόδοξη πολιτική τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου (378-395), δημιούργησε εὐφορία στούς ὀρθοδόξους, μολονότι δέν ἔλειψαν οἱ δυσκολίες καί οἱ κακοδοξίες. Οἱ νεοαρειανόφρονες εὐνομιανοί καί οἱ ἀπολιναριστές συνέχιζαν τήν δράση τους, ἐνῶ σημαντικές ὁμάδες μεσσαλιανῶν καί εὐσταθιανῶν μοναχῶν ἐπέβαλλαν τίς παρεκτροπές τους. Στό μεταξύ ὁ Μέγας Βασίλειος κηδεύτηκε τήν 1.1.379, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μετά τό 383 ζοῦσε τόν περισσότερο καιρό ἀποτραβηγμένος καί μέ τόν Διόδωρο Ταρσοῦ γεννιόταν ὁ δυοφυσιτισμός τῶν ἀντιοχειανῶν. Ζοῦσαν καί δροῦσαν βέβαια ἱκανοί συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου (+402) καί ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων (+387), ἀλλά ἦταν σαφές ὅτι ἀπό τό 383 κεφαλή θεολογική τῆς Ἐκκλησίας λογιζόταν ὁ Γρηγόριος, παράλληλα πρῶτα καί σέ διαδοχή ἔπειτα τοῦ φίλου του Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.

Ἡ θύραθεν σκέψη, φιλοσοφία, ἠθική καί κοσμολογία, στήν ἐποχή τοῦ Γρηγορίου εἶχε περάσει ἀπό τούς μεγάλους στοχαστές τῆς ἀρχαιότητας καί τόν Πλωτῖνο στούς ἐπαγγελματίες ρήτορες καί σοφιστές, πού συνήθως ἐξέφραζαν ἐκλεκτικά ὅλες τίς παλιές ὀνομαστές σχολές μέ τρόπο μάλιστα ἐγκυκλοπαιδικό καί σπάνια δημιουργικό. Καί ὁ Γρηγόριος, πού μέ προσωπική του κυρίως μελέτη σπούδασε τήν θύραθεν σκέψη, ζοῦσε καί ἀνέπνεε αὐτήν σέ βαθμό θαυμαστό. Αἰσθανόταν πολύ ἄνετα στό κλίμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, στόν ὁποῖο συναντήθηκαν πλατωνικά καί ἀριστοτελικά στοιχεῖα, καί τῆς ἀνανεωμένης στοᾶς. Ὁ ρόλος πού ἔπαιξε τό φιλοσοφικό περιβάλλον στήν δημιουργία τοῦ Γρηγορίου ὁρίζεται ἀπό τόν ἴδιο:

> «ἔστι γάρ καί τῆς ἔξω παιδεύσεως πρός συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον. Καί γάρ ἡ ἠθική τε καί φυσική φιλοσοφία γένοιτο ἄν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καί φίλη καί κοινωνός τῆς ζωῆς· μόνον τά ἐκ ταύτης κινήματα μηδέν ἐπάγοιντο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος» (*Βίος Μωυσέως: PG* 44. 336D-337A).

Πράγματι ὅμως ἡ θύραθεν σκέψη, πρίν γίνει «σύζυγος» καί «κοινωνός», ἀποδείχτηκε

> «ἄγονος... ἀεί ὠδίνουσα καί μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. Τίνα γάρ ἔδειξε καρπόν τῶν μακρῶν ὠδίνων ἡ φιλοσοφία;... Οὐ πάντες... ἀτελεσφόρητοι, πρίν εἰς τό φῶς ἐλθεῖν τῆς θεογνωσίας;» (αὐτόθι: *PG* 44, 329B).

Ἡ φιλοσοφία δέν ὁδήγησε στήν ἀλήθεια κι ἔμεινε στείρα· γίνεται λοιπόν στόν θεολόγο «κοινωνός», ἀφοῦ ἀλλοτριωθεῖ τοῦ «μιάσματος», δηλαδή τῆς ἀπόλυτης αὐτονομίας της· τότε μόνο εἶναι νόμιμο καί δυνατόν

> «τόν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναόν διά τοῦ λογικοῦ πλούτου καλλωπισθῆναι» (αὐτόθι: *PG* 44, 360C).

Ἐκλεκτική χρήση τῆς φιλοσοφίας

Ἡ τελευταία φράση τοῦ Γρηγορίου, πού ἀπηχεῖ τόν Μ. Βασίλειο, φανερώνει τόν τελικό λόγο χρήσεως τῆς φιλοσοφίας κι ἐξηγεῖ γιατί ὁ Γρηγόριος κυριολεκτικά συμπλέει μέ ὅλα τά φιλοσοφικά ρεύματα, σάν αὐτά ν' ἀποτελοῦσαν ἀπέραντη χοάνη μέσα στήν ὁποία ζοῦσε καί ὁ ἴδιος. Δέν πρόκειται γιά ἐπίδραση τούτου ἤ ἐκείνου τοῦ συστήματος στόν Γρηγόριο, καθώς ἀναζητοῦν οἱ σύγχρονοι ἐρευνητές, ἀλλά γιά χρήση αὐτῶν καί ἐκείνων τῶν στοιχείων τῶν διάφορων συστημάτων, ἀνάλογα μέ τό θέμα πού ἐπεξεργαζόταν, σύμφωνα καί μέ τήν τακτική πού ἦταν γενικά διαδεδομένη κατά τό παράδειγμα τοῦ Ἀλβίνου (Β' αἰ.). Ἄλλωστε τά φιλοσοφικά στοιχεῖα πού χρησιμοποίησε εἶχαν ἀποβεῖ κοινοί τόποι στήν ἐποχή του. Ἴσως γι' αὐτό δέν κατονομάζει τίς πηγές του, μολονότι γνώριζε ἄμεσα – καί ὄχι μόνο ἀπό «ἀνθολόγια» – τόν Πλάτωνα, τόν Πλωτῖνο καί ἄλλους φιλοσόφους. Ὅλ' αὐτά ὑπογραμμίζουν τήν τεράστια ἀφομοιωτική δύναμη τοῦ Γρηγορίου καί τήν ἱκανότητα νά δημιουργεῖ καί δή νά θεμελιώνει τήν προσωπική του σκέψη μέσω τῶν ποικίλων συστημάτων, πού γιά τούς τότε θύραθεν ρήτορες καί σοφιστές ἀποτελοῦσαν πλαίσια καί ἀξεπέραστα ὅρια. Ἡ ἀφομοιωτική ὅμως αὐτή δύναμή του καθιστᾶ συνήθως ἀδύνατη τήν ἐπισήμανση τῶν φιλοσοφικοηθικῶν πηγῶν του, γι' αὐτό καί στό σημεῖο τοῦτο οἱ ἐπίμονες ἔρευνες ἀπέδωσαν ἐλάχιστα.

Ὁ Γρηγόριος ἔχει βαθιά συνείδηση τοῦ «ὅλως ἄλλου» τῆς φιλοσοφίας, μολονότι ὅλοι σχεδόν οἱ κρίσιμοι καί ἀποφασιστικοί του ὅροι, ὅπως μετουσία, μετοχή, ὁμοίωσις, κάθαρσις, θεωρία τοῦ θείου, γνῶσις, ἕνωσις ψυχῆς μέ τό θεῖον, εἰκών, ἀρχέτυπον, αἴτιον, αἰτιατόν, ἦταν ἤδη σέ φιλοσοφική χρήση. Τό περιεχόμενό τους, ἡ συνά-

φειά τους, εἶναι λίγο πολύ διάφορα στόν Γρηγόριο καί ἡ χρήση τους ὁρίζεται βασικά ἀπό τόν νέο πνευματικό χῶρο, τόν ὁποῖο μέ αὐτούς τώρα οἰκοδομεῖ. Ἡ μετουσία π.χ. καί ἡ γνώση τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Πλωτίνου εἶναι γνώση καί θέα τῶν ἰδεῶν, πέρα τῶν ὁποίων ὑπάρχει τό Ἕν. Στόν Γρηγόριο οἱ ὅροι αὐτοί σημαίνουν τελικά ὄχι γνώση, ἀλλά ὕπαρξη στό ἔσχατο θεῖο εἶναι, στήν ἀλήθεια. Πρός τήν ὕπαρξη αὐτή δέν κινεῖται ἀφαιρετικά ἤ διαλεκτικά, ἀλλά νηπτικά καί πράγματι μεθεκτικά. Δέν ἐπιδιώκει νά γνωρίσει ἀποφατικά τό θεῖο, ἀλλά νά «γίνει» θεῖο ὄν, ὁπότε θά γνωρίζει τό ὄντως ὄν καί τά ὄντα γενικά. Καί τά πιό ἐντυπωσιακά φιλοσοφικά στοιχεῖα στό ἔργο του ἀποτελοῦν περισσότερο ἐπιχειρήματα, δομικό ὑλικό, εἰκόνες καί ἀφορμές γιά τόν σκοπό του.

Διαδικασία καί ὁρολογία

Σκοπός του εἶναι νά θεμελιώσει θεολογικά τόν ἄνθρωπο ὡς εἰκόνα καί ὁμοίωση τοῦ Θεοῦ. Εἶναι φανερό στό ἔργο του, πώς ἡ καταπολέμηση τῆς κακοδοξίας καί ἡ ἀπολογητική του γενικά ἐπιδιώκεται καί κατορθώνεται μέ τήν ἐντυπωσιακή οἰκοδόμηση, ἡ ὁποία συνιστᾶ κυριολεκτικά ἕνα Sitz im Leben τῆς ὅλης θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας, τήν ἑρμηνεία δηλαδή τοῦ ἀνθρώπου μέ τό φῶς τῆς θεολογίας, τήν παρουσίαση τοῦ ἐν Χριστῷ ἀνθρώπου ἔτσι, ὥστε νά κατανοεῖται στό πνευματικό κλίμα τῆς ἐποχῆς, ἀλλά καί νά νομιμοποιεῖται στό πλαίσιο τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας. Τό ἐγχείρημα δέν ἦταν νέο. Νέα μόνο ἦσαν τά πλαίσια, τό εὖρος καί τό βάθος τῆς προσπάθειας. Τώρα ὁ θεολόγος μας προϋποθέτει αὐξημένη (σέ σύγκριση μέ παλαιότερες ἐποχές) θεολογία-τριαδολογία, πιέζεται ἀπό χριστολογικές κακοδοξίες, ἔχει τό χάρισμα τῶν θείων ἐμπειριῶν καί τήν ἀναγκαία παιδεία. Ἀνέλυσε περισσότερες πλευρές τοῦ θέματός του καί γι' αὐτό χρησιμοποίησε εὐρύτερα τήν φιλοσοφία. Τό γεγονός ἐντυπωσίασε θετικά ἤ ἀρνητικά ὅλους. Πολλοί ὀρθόδοξοι δίστασαν νά υἱοθετήσουν τήν σκέψη του γιά τά νέα της βήματα καί τήν πλούσια χρήση τῆς φιλοσοφίας, τήν ὁποία ὑποπτεύονταν. Ἐνίοτε μάλιστα ὁ Γρηγόριος δέν μπόρεσε νά ἀφομοιώσει καί νά ὑποτάξει ἀπόλυτα τήν φιλοσοφική σκέψη. Αὐτό εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νά δημιουργηθοῦν ἐρωτηματικά γιά τήν ἀπόλυτη ὀρθοδοξία του καί νά μή διαβαστεῖ ὅσο οἱ ἄλλοι καππαδόκες.

Ἔντονο πρόβλημα ἀντιμετωπίζει καί ἡ σύγχρονη ἔρευνα. Οἱ ἐκκλησιαστικότεροι ἐρευνητές προσπαθοῦν νά διακρίνουν στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου τά φιλοσοφικά στοιχεῖα ἀπό τά θεολογικά καί νά δείξουν τήν πρωτοτυπία του. Οἱ ἄλλοι τόν ἀντιμετωπίζουν κυρίως ὡς φιλόσοφο καί ἀποτιμοῦν τό ἔργο του μέ φιλοσοφικά κριτήρια. Οἱ πρῶτοι

λησμονοῦν ὅτι δέν ὑπάρχει θεολογία χωρίς φιλοσοφία καί οἱ δεύτεροι ὅτι ὁ Γρηγόριος ἦταν μόνο θεολόγος, πού ὅμως ἀκολούθησε τήν διαδικασία τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας τῶν χρόνων του. Δέν ρωτοῦσε γιά τό «τί τό ὄντως ὄν», ὅπως θά ἔκανε ὁ γνήσιος φιλόσοφος, ἀλλά προσπαθοῦσε νά δείξει τό «πῶς» τῆς ὁμοιώσεως τοῦ ἀνθρώπου πρός τό ὄντως ὄν, τό ὁποῖο γνώριζε ὡς ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια. Ἡ κατάδειξη τοῦ «πῶς» αὐτοῦ συνιστᾶ τήν θεολογία του, ἡ ὁποία οὐσιαστικά ὁριζόταν ἀπό τήν ἀλήθεια καί δομικά ἀπό τίς φιλοσοφικές προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς καί τίς κακοδοξίες πού τόν ἀνάγκαζαν νά θεολογήσει.

Ὅταν π.χ. ἔγραφε κατά Εὐνομίου, ἀκολουθοῦσε τήν προβληματική του καί ἀντλοῦσε ἀπό τόν φιλοσοφικό χῶρο, ἀπό τόν ὁποῖο ἀντλοῦσε ὁ Εὐνόμιος. Τό γεγονός ὁδήγησε σύγχρονους ἐρευνητές στήν ἄποψη ὅτι τό ἐνδιαφέρον τοῦ Γρηγορίου στό ἔργο αὐτό εἶναι βασικά φιλοσοφικό. Πρόκειται γιά ἐσφαλμένη ἐκτίμηση. Ὁ Γρηγόριος, ἔχοντας τήν ἀλήθεια μέσω τῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ προσωπικοῦ του φωτισμοῦ, ἐπιχειροῦσε μέ τρέχουσα φιλοσοφική ἐπιχειρηματολογία, ἀποδεκτή ἀπό τόν φιλοσοφικά σκεπτόμενο ἄνθρωπο τῆς ἐποχῆς, ν' ἀποδείξει ὡς ἀνέρειστη τήν φιλοσοφική ἐπιχειρηματολογία τοῦ ἀντιπάλου του καί ὡς μή παράλογη φιλοσοφικά τήν ἀλήθεια-βίωμά του.

Σέ ἄλλα του ἔργα, σύγχρονα πρός τά *«Κατά Εὐνομίου»* ἤ καί μεταγενέστερα, ἀκολουθεῖ βέβαια τήν ἴδια τακτική, ἀλλά μέ παραλλαγές πού ἐπιβάλλει τό θέμα. Ἔτσι, δέν χρησιμοποιεῖ στόν ἴδιο βαθμό τήν φιλοσοφική σκέψη καί καταφεύγει, ἀνάλογα μέ τίς ἀνάγκες, καί σέ ἄλλα φιλοσοφικά ρεύματα. Αὐτό δημιουργεῖ πρόβλημα ἑνότητας μεθόδου καί δή ὁρολογίας. Πράγματι δέν ὑπάρχει ἑνότητα φιλοσοφικῆς ὁρολογίας, διότι ἡ φιλοσοφική του διαδικασία ἔρευνας δέν ταυτίζεται μέ τήν ἀλήθειά του. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του τελικά εἶναι μόνο ἐπικουρική (παίζει τόν ρόλο ἀναγωγικῆς βαθμίδας, παραδείγματος καί εἰκόνας) καί δέν ἐνδιαφέρεται νά ὑποτάξει τό μέγα φάσμα τῶν φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων, πού χρησιμοποιεῖ, σέ σύστημα ἑνιαῖο, κάτι πού καί ἀντικειμενικά εἶναι ἀκατόρθωτο. Δέν εἶναι φιλόσοφος γιά νά ὀργανώσει αὐστηρή μέθοδο γνώσεως, δηλαδή σύστημα γνωσιοθεωρίας. Εἶναι θεολόγος πού ἐξηγεῖ ἐνίοτε μέ περισσότερους ἀπό ἕναν τρόπους τήν γνώση-ἐμπειρία του. Γι' αὐτό κάποτε-κάποτε στήν πορεία τῆς θεολογικῆς του διαδικασίας, ἐπειδή ἀκριβῶς ἐκτιμάει πολλές ἀπό τίς προσπάθειές του μόνο σάν δυνατές προσεγγίσεις, δηλώνει ὅτι αὐτά πού λέει δέν ἀποτελοῦν δόγμα (π.χ.: *PG* 44, 81C, 85A, 185AC), τό ὁποῖο ἀφορᾶ στήν ἀλήθεια καθεαυτήν. Ἔτσι δέν ἀπολυτοποιεῖ τήν θεολογική του διαδικασία καί νομιμοποιεῖ τήν ποικιλία ὁρολογίας.

Τό εἶναι (ὄχι ἡ φύση) τοῦ Θεοῦ μόνη δυνατότητα ἀναφορᾶς στόν Θεό

Ἡ σπουδαιότερη θεολογική κρίση τῶν χρόνων τοῦ Γρηγορίου ὀφειλόταν στήν ἐντυπωσιακή θεολογία τοῦ Εὐνομίου, πού συνέχεε στόν Θεό οὐσία καί ὑποστάσεις καί ταύτιζε τά ἰδιώματα τῶν θείων προσώπων μέ τήν οὐσία τους. Στίς δύο παρεκκλίσεις ἀπάντησε ὁ Βασίλειος μέ τήν θεολογική διάκριση (στόν Θεό) φύσεως καί ὑποστάσεων καί μέ τήν σαφή διάκριση θείας φύσεως, πού εἶναι ἀπρόσιτη, καί ἀγεννησίας, πού εἶναι ἰδίωμα καί γι' αὐτό γνωστό στόν ἄνθρωπο. Ἡ ὀρθή ἀπάντηση τοῦ Βασιλείου, ἀλλά καί τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, μείωσε, δέν ἀνέκοψε, τήν δράση τοῦ Εὐνομίου.

Γι' αὐτό καί οἱ ἀμφιβολίες καί τά ἐρωτήματα τῶν πιστῶν συνεχίστηκαν. Τό γεγονός ὑποχρέωσε τόν Γρηγόριο νά συνεχίσει τήν θεολογική προσπάθεια καί νά διαφωτίσει φιλοσοφικά τήν διάκριση φύσεως καί ὑποστάσεων. Στό θέμα θείας οὐσίας καί ἰδιωμάτων τῶν προσώπων ἡ συμβολή του εἶναι περισσότερο ἀπό διευρυντική. Προχώρησε κυριολεκτικά σέ βαθύτερη θεμελίωση, δείχνοντας γιατί κάθε ὄνομα-χαρακτηρισμός τοῦ Θεοῦ ἀφορᾶ στό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί ὄχι στήν φύση Του. Κύριος δηλωτικός ὅρος - ὄνομα τοῦ Θεοῦ προτείνεται ἡ «ἀιδιότης», πού ὅμως δέν φανερώνει τήν φύση του, ἀλλά τό «εἶναι» του, τό «ἀεί ἦν» καί τό «ἔσεσθαι» (*PG* 45, 456C):

> «τῆς ἀιδιότητος αὐτοῦ, οὐχί τῆς οὐσίας ἐνδεικτικάς εἶναι τάς φωνάς ταύτας ὁμολογεῖ τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος, τήν τε 'ἀγέννητόν' φημι καί τήν 'ἀτελεύτητον'» (*PG* 45, 461B).

Ὁ Εὐνόμιος, ἀκολουθώντας τούς χαλδαϊκούς «χρησμούς» καί τήν σχολή τοῦ Ἰαμβλίχου, δίδασκε ὅτι τά καίρια ὀνόματα τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων τέθηκαν-φανερώθηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό καί χαρακτηρίζουν τήν οὐσία τῶν ὀνομαζομένων. Καί ὁ ὅρος «ἀγεννησία» τοῦ Θεοῦ-Πατέρα φανερώνει τήν οὐσία του καί ὑπάρχει πρίν ἀπό τήν γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο· ἄρα ὡς ὅρος ἡ «ἀγεννησία» εἶναι θεῖο πρᾶγμα καί θεῖο δῶρο, πού ἐφόσον φτάσει στόν ἄνθρωπο σημαίνει γι' αὐτόν γνώση-κατοχή τῆς θείας οὐσίας. Τό ἀβάσιμο τῆς θέσεως τοῦ Εὐνομίου ἔδειξε ὁ Γρηγόριος, εἰσάγοντας γιά τόν Θεό τόν ὅρο «ἀτελεύτητον» παράλληλα πρός τόν ὅρο «ἀγέννητον». Μέ τήν φιλοσοφική διαδικασία ἀποδεικνύει ὅτι τό «ἀτελεύτητον» εἶναι τόσο νόμιμο καί ὀρθό ὅσο καί τό «ἀγέννητον» τοῦ Θεοῦ. Ἐάν τό δεύτερο ταυτίζεται, ὅπως ἤθελε ὁ Εὐνόμιος, μέ τήν οὐσία, πρέπει νά ταυτίζεται καί τό πρῶτο. Ἔτσι θά εἴχαμε σύνθεση δύο πραγμάτων στόν Θεό, τοῦ ὁποίου τήν φύση ὅμως δέχονταν ὅλοι ὡς ἀπόλυτα ἁπλή καί ἀσύνθετη. Ἑπομένως τά «ἀγέννητος», «ἀτελεύτητος» καί οἱ ἄλλοι χαρακτηρισμοί, ἀφοροῦν στήν ἀιδιότητα, δηλαδή στό εἶναι τοῦ Θεοῦ ἤ στόν τρόπο ὑπάρξεως καί ὄχι στήν φύση του, ὅπως νομίζουν ὁ Mühlenberg κ.ἄ. Οἱ χαρακτηρισμοί αὐτοί ὡς ὅροι ἀκολουθοῦν

τό εἶναι, ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο καθοδηγούμενον ἀπό τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρός τόν κόσμο, ad extra, καί δέν τοποθετοῦνται πρίν ἀπό τήν γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο.

Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων

Στόν χῶρο τῆς τριαδολογίας ἔκανε καί ἄλλα δύο σημαντικά βήματα:

α) Στήριξε τήν ὁμοουσιότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων στήν ἀπόλυτη ἑνότητα τῶν ἐνεργειῶν τους:

> «Πᾶσα ἐνέργεια, ἡ θεόθεν ἐπί τήν κτίσιν διήκουσα καί κατά τάς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ Πατρός ὁρμᾶται καί διά τοῦ Υἱοῦ πρόεισι καί ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται... διά τριῶν μέν γίνεται, οὐ μήν τρία ἐστί τά γινόμενα» (*PG* 45, 125C).
> Καί «οὐ διακρίνεται πρός τάς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια» (*PG* 45, 128C).
> «Τῆς δέ τοῦ Υἱοῦ φύσεως διά τῶν ἐνεργειῶν ταυτότητος οὐκ ἀλλότριον ἀπεδείχθη τό Πνεῦμα τό ἅγιον· ...μία ...τῆς Τριάδος ἡ φύσις» *(Εἰς τήν Προσευχήν: PG* 44, 1160B).

Τήν ἄποψη αὐτή εἶχε παλαιότερα (πρίν τό 381) ὑποστηρίξει ὁ Δίδυμος Τυφλός στό *De Spiritu sancto* (*PG* 39, 1049C-1050A), ἀλλά μένει ἄγνωστο ἄν ὁ Γρηγόριος γνώριζε τό γεγονός.

β) Μίλησε σαφέστερα γιά τόν τρόπο προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διασαφηνίζοντας ὅτι ὑπάρχει θεμελιώδης διαφορά στό εἶναι τῶν θείων προσώπων καί ὅτι αὐτή ἐξηγεῖται μέ τούς ὅρους «αἴτιον» καί «αἰτιατόν», πού ὅμως δέν ἀναφέρονται στήν θεία φύση πού εἶναι κοινή. Τό *αἴτιον* εἶναι πάντα καί μόνο ἕνα, ὁ Πατέρας. *Αἰτιατόν* εἶναι πάντα ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα. Ὁ Πατέρας καί μόνο αὐτός θεωρεῖται πηγή. Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο προῆλθαν ὁ Υἱός καί τό ἅγιο Πνεῦμα ἀπασχόλησαν ἔντονα τόν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τήν ἴδια ἐποχή πρότεινε γιά τόν τρόπο προελεύσεως τοῦ Πνεύματος τόν ὅρο «ἐκπόρευσις» καί «ἐκπορευτόν», ἀλλά δήλωνε ὅτι ἀδυνατοῦσε νά τόν ἐξηγήσει περισσότερο, ὅπως ἀδυνατοῦσε γενικά νά ἐξηγήσει τόν ὅρο «ἀγεννησία» γιά τόν Πατέρα καί «γέννησις» γιά τόν Υἱό (*Λόγος* ΛΑ΄ 8: *PG* 36, 141). Ἔθετε ὅμως τήν χρυσή βάση ὅτι *«πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστι, πλήν τῆς αἰτίας· πάντα δέ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος, πλήν τῆς υἱότητος καί τῶν ὅσα σωματικῶς περί αὐτοῦ λέγεται»* (*Λόγος* ΛΔ΄ 10: *PG* 36, 252A).

Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος

Ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης ἐπιχειρεῖ περαιτέρω ἐξήγηση, ἡ ὁποία ἀπασχόλησε πολύ ἀπό τόν ΙΒ′ αἰώνα ρωμαιοκαθολικούς καί ὀρθοδόξους στίς συζητήσεις τους περί ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ἐξήγηση, πού ἔδωσε καί πού συνιστᾶ τό εἶδος τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶναι τῶν θείων προσώπων, ἦταν σύντομα ἡ ἑξῆς: Ὁ Πατέρας ἀποτελεῖ πάντα τό «αἴτιον». Ὁ Υἱός προέρχεται «ἐκ τοῦ αἰτίου» ὡς «αἰτιατόν». Τό ἅγιο Πνεῦμα προέρχεται «ἐξ αἰτίας». Ἔτσι ἐξασφαλίζεται ἡ μοναδικότητα τοῦ αἰτίου, ἀλλά καί διακρίνονται μεταξύ τους τά αἰτιατά («ἐκ τοῦ αἰτίου» τό ἕνα, «ἐξ αἰτίας» τό ἄλλο). Ἡ θεολογία αὐτή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἀποκλείει κάθε ἰδέα filioque, τῆς διδασκαλίας πού θέλει καί τόν Υἱό αἰτία ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος. Αἰτία εἶναι μόνο ὁ Πατέρας. Ὁ Γρηγόριος διακρίνει σαφῶς τρεῖς «διαφορές»: αἰτία ὁ Πατήρ, αἰτιατόν ὁ Υἱός, ἐκ τῆς αἰτίας τό Πνεῦμα. Τό γεγονός ἀκόμη ὅτι ἡ θεία φύση εἶναι κοινή στά τρία πρόσωπα, πού γι' αὐτό ἔχουν κοινές ἐνέργειες, καί οἱ λόγοι τοῦ Ἰωάννη (15, 26) ὁδηγοῦν σ' ἕναν ἐγγύτερο προσδιορισμό τῆς σχέσεως Υἱοῦ καί Πνεύματος ἀλλά καί τῆς διαφορᾶς ὑπάρξεώς τους: Ὁ Υἱός προέρχεται «προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου» (τοῦ Πατέρα). Τό Πνεῦμα προέρχεται «διά τοῦ προσεχῶς (= τοῦ Υἱοῦ) ἐκ τοῦ πρώτου» (= τοῦ Πατέρα). Ὁ Υἱός λοιπόν εἶναι τό πρόσωπο «διά» τοῦ ὁποίου (ὄχι ἐκ τοῦ ὁποίου) πέμπεται τό Πνεῦμα ἀπό τό αἴτιο, τόν Πατέρα. Ἡ διαδικασία, πού δηλώνεται μέ τήν πρόθεση «διά», δέν προσβάλλει τήν μοναδικότητα τοῦ αἰτίου καί γιά τό Πνεῦμα, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τήν παρακάτω διευκρίνηση τοῦ Γρηγορίου: κατά τήν θεία αὐτή διαδικασία διασώζονται τρία στοιχεῖα: τό *«μονογενές»* τοῦ Υἱοῦ, τό *«ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τό Πνεῦμα»* καί τό ὅτι ὑπάρχει *«μεσιτεία»* τοῦ Υἱοῦ στήν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος. Τό «διά» τοῦ Υἱοῦ καί τό *«μεσιτεία»* σημαίνουν τρόπον τινά τό ὄργανο, πού δρᾶ ἐν χρόνῳ. Γι' αὐτό καί ὑπογραμμίζει: τό Πνεῦμα εἶναι *«ἐκ Πατρός ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον»* (*Περί ἁγ. Πνεύματος κατά Μακεδονιανῶν* ι′: *PG* 45, 1313B)· ἐκπορεύεται ἀπό τήν μόνη πηγή καί λαμβάνεται ἀπό τόν μεσολαβοῦντα Υἱό. Ἐπειδή μάλιστα τό Πνεῦμα «λαμβάνεται» ἀπό τόν Υἱό, μπορεῖ νά λέγει ὁ Γρηγόριος ὅτι αὐτό «ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι καί τοῦ (= ὄχι: ἐκ τοῦ) Χριστοῦ ἐστιν» (αὐτόθι, *PG* 45, 1304A), κάτι πού εἶναι ἀντίθετο πρός τό «ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐστι», δηλαδή πρός τό filioque. Ὁ ὅρος «λαμβανόμενον», πού ἀναγκαστικά προϋποθέτει τήν λήψη τοῦ ἁγ. Πνεύματος στούς ἀνθρώπους – ἄρα ἐν χρόνῳ – ἀποκλείει τήν σύνδεση τῶν κάπως ἀσαφῶν ἐκφράσεων «μεσιτείᾳ» καί «διά τοῦ προσεχῶς» μέ τήν ἀίδια ὕπαρξη καί ἀίδια ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος, πού ἀνήκει στόν Πατέρα.

Στό πλαίσιο τῆς τριαδολογίας του ὁ Γρηγόριος ἐπιμένει συχνά ὅτι τά ἰδιώματα κάθε μιᾶς τῶν θείων ὑποστάσεων μένουν ἀκοινώνητα, δηλαδή ἰσχύουν καί χαρακτηρίζουν μόνο μία θεία ὑπόσταση. Τό ἀποκλειστικό ἰδίωμα τοῦ Πατέρα δηλώνεται θετικά καί ἀρνητικά: «αἴτιον» – «ἄνευ αἰτίας» (ἤ ἀναίτιον). Τήν ἴδια ἐπιμονή δείχνει καί σ' ἕνα κείμενο, πού δημοσιεύτηκε γιά πρώτη φορά τό 1833 ἀπό τόν καρδινάλιο Mai (βλ. τήν πλήρη ἔκδοσή του εἰς Fr. Diekamp, Doctrina Patrum de Verbi incarnatione, Münster 1907, σσ. 4-5) ὡς συνέχεια – τέλος τοῦ τρίτου *Λόγου εἰς τήν* (Κυριακήν) *Προσευχήν* (*PG* 44, 1161A). Ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητα τοῦ σύντομου αὐτοῦ κειμένου δέν ἔχει λήξει, ἀλλά σημασία ἔχει ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ἡ γραφή «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ», κάτι πού δέν ἀπαντᾶ στά λοιπά ἀδιαμφισβήτητα ἔργα τοῦ Γρηγορίου, ὁ ὁποῖος ἤ χρησιμοποιεῖ τίς διατυπώσεις «διά τοῦ Υἱοῦ» καί «μεσιτείᾳ» τοῦ Υἱοῦ ἤ λέει ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι «καί τοῦ Χριστοῦ». Ἡ διατύπωση ἑπομένως «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ» δέν συμφωνεῖ πρός τήν σχετική διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου, διότι ἀντιβαίνει στήν γενικότερη θέση του ὅτι τά ἰδιώματα κάθε θείου προσώπου δέν εἶναι κοινοποιήσιμα στά ἄλλα. Συνεπῶς ἤ ὁ ἀντιγραφέας ἀπό παραδρομή καί ἴσως ἐξεπίτηδες ἔγραψε καί «ἐκ τοῦ Υἱοῦ» ἀντί «καί τοῦ Υἱοῦ» ἤ τό νέο τοῦτο κείμενο τοῦ Mai εἶναι νόθο μερικῶς ἤ ὁλικῶς:

> «τό ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως (=τῶν ὑποστάσεων) ὁμολογοῦντες, τήν κατά τό αἴτιον καί αἰτιατόν διαφοράν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τό ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τό μέν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τό δέ ἐκ τοῦ αἰτίου, καί τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος (=τοῦ Πνεύματος) πάλιν ἄλλην διαφοράν ἐννοοῦμεν. Τό μέν γάρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (=ἐκ τοῦ Πατρός ὁ Υἱός ἄμεσα), τό δέ διά τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (=τό Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρός διά μέσου τοῦ Υἱοῦ)· ὥστε καί τό μονογενές ἀναμφίβολον ἐπί τοῦ Υἱοῦ μένειν καί τό ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τό Πνεῦμα μή ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καί αὐτῷ τό μονογενές φυλαττούσης καί τό Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρός τόν Πατέρα σχέσεως μή ἀπειργούσης. Αἴτιον δέ καί τό ἐξ *αἰτίου* λέγοντες, οὐχί φύσιν διά τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν. Οὐδέ γάρ τόν αὐτόν ἄν τις αἰτίας καί φύσεως ἀποδοίη λόγον, ἀλλά τήν κατά τό πῶς εἶναι διαφοράν ἐνδεικνύμεθα... Ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστι καί ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος· τό οὖν ἀγεννήτως εἶναί τι λέγειν (=τό) πῶς μέν ἐστιν ὑποτίθεται τί δέ ἐστί, τῇ φωνῇ ταύτῃ οὐ συνενδείκνυται» (*Περί τοῦ μή λέγειν τρεῖς θεούς: PG* 45, 133BC).

Οἱ (ἄκτιστες) ἐνέργειες καί τό εἶναι τοῦ Θεοῦ

Ἡ θεία φύση εἶναι «ἀόριστος καί ἀπερίληπτος», ἐκτός «ὅρου ὀνόματι ὁρίζεται» (*PG* 45, 129C). Ὅταν χρησιμοποιοῦμε τίς λέξεις «ἀ-

γέννητον», «ἀίδιος» κ.ἄ., πού σημαίνουν τό εἶναι τοῦ Θεοῦ, μιλᾶμε γιά τήν «θεότητα», ἡ ὁποία δηλώνει τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ:

> «οὐ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας εἶναι τήν φωνήν τῆς θεότητος» (*PG* 45, 125A). 'Αλλοῦ·
>
> «τό καθαρόν τε καί ἄυλον τοῦ νυμφίου κάλλος καί τήν τοῦ Λόγου θεότητα καί τήν τοῦ ἀληθινοῦ φωτός λαμπηδόνα διά τῆς τῶν ἐνεργειῶν χειρός ἐγνωρίσαμεν» (*PG* 44, 1013A).
>
> «Μία γάρ τῇ φύσει ἡ καθαρότης, ἥ τε ἐν Χριστῷ καί ἡ ἐν τῷ μετέχοντι θεωρουμένη. 'Αλλ' ὁ μέν πηγάζει τήν καθαρότητα, ὁ δέ μετέχων ἀρύεται, μετάγων ἐπί τόν βίον τό ἐν τοῖς νοήμασι κάλλος» (*PG* 46, 284D).

Τά χωρία αὐτά ἀποτελοῦν βαθιά τομή στό θεολογικό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί νέο βῆμα ἀναφορικά μέ ὅ,τι εἶπε ὁ Μέγας Βασίλειος γιά τίς θεῖες ἐνέργειες, πού μόνες φθάνουν μέχρι τόν ἄνθρωπο.

Τό εἶναι καί οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ γίνονται τό κλειδί τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, ἀλλά καί τοῦ πῶς τῆς κοινωνίας αὐτῆς. Ἡ γνώση τῆς θεότητας καί τοῦ θείου κάλλους εἶναι ἀποτέλεσμα θείας ἐνέργειας, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπό τήν θεία οὐσία ἤ δέν ὁδηγεῖ στήν «ὑπερκειμένην» θεία φύση. Ἡ θεότητα λοιπόν συνδέεται μέ τό εἶναι (τῶν θείων προσώπων) καί ὄχι μέ τήν φύση· τά θεῖα πρόσωπα-ὑποστάσεις εἶναι αὐτά πού ἐνεργοῦν πρός τόν κόσμο. Ἡ ζωή τοῦ Χριστοῦ, *«ἡ θεία δύναμις» (PG* 44, 380), ἡ «καθαρότης», κ.ἄ. εἶναι τά χαρίσματα πού διά μετοχῆς φθάνουν καί στόν ἄνθρωπο, χωρίς νά παύουν νά εἶναι θεῖα, μολονότι ὁ Χριστός τά «πηγάζει» καί ὁ ἄνθρωπος τά «ἀρύεται», τά παίρνει. 'Εδῶ, χωρίς νά δηλώνεται, προϋποτίθεται ἡ διδασκαλία τῶν ἀκτίστων θείων ἐνεργειῶν, ἀφοῦ ὅ,τι ἔρχεται στόν ἄνθρωπο ὡς θεία ἐνέργεια δέν διαφέρει ἀπό αὐτό πού ὑπάρχει στόν Κύριο. Στήν *'Επιστολή* 3 (*PG* 46, 1020 B) παρομοιάζει τό θεῖο (τό κατερχόμενο στήν ἀνθρώπινη φύση) μέ τήν ἀκτίνα τοῦ ἥλιου. Αὐτή, ὅταν ἔρχεται σ' ἐπαφή μέ τό σκοτάδι, δέν ἀλλοιώνεται. Καί ἡ θεία ἐνέργεια δέν ἀλλοιώνεται, διότι εἶναι ἄκτιστη πραγματικότητα. Τά κείμενα αὐτά συνιστοῦν τίς πρῶτες νύξεις γιά τήν μεταγενέστερη θεολογία τῶν ἄκτιστων θείων ἐνεργειῶν.

'Ανάκραση καί ἀσύγχυτη ἕνωση τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό

Ὁ Γρηγόριος συνέχισε καί διηύρυνε τήν χριστολογία, πού θεμελίωσε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μέ ἀφορμή τίς σχετικές κακοδοξίες τοῦ 'Απολιναρίου, διότι ὁ τελευταῖος καί οἱ ὀπαδοί του συνέχιζαν τήν δράση τους. Παράλληλα ὁ Εὐνόμιος, παρερμηνεύοντας τόν Γρηγόριο, τόν κατηγοροῦσε ὅτι διδάσκει δύο Χριστούς (πρᾶγμα πού ἴσχυε γιά τόν Διόδωρο Ταρσοῦ, τόν πρόδρομο τοῦ νεστοριανισμοῦ), ἐπειδή μι-

λοῦσε γιά δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. Ἔτσι ὁ Γρηγόριος ἀνέλαβε τό δύσκολο πρωτοποριακό ἔργο νά δείξει συγχρόνως ὅτι: α) ὁ Λόγος ἀνέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο — καί μέ αὐτόν τήν ὅλη κτιστή φύση, ἄποψη πού εἶχε διατυπώσει καί ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας· β) ἡ ἕνωση θεότητας καί ἀνθρωπότητας στόν Χριστό σημαίνει *ἀνάκραση* τῆς δεύτερης στήν πρώτη· γ) κατά τήν ἀνάκραση αὐτή ἡ θεότητα μένει ἄτρεπτη καί ἀναλλοίωτη· δ) κατά τήν ἴδια ἀνάκραση ἡ ἀνθρώπινη φύση μεταστοιχειώνεται, ἀλλά παραταῦτα μένει «ἀσύγχυτος» καθεαυτήν, δέν ἀπορροφᾶται.

Τό καίριο πρόβλημα συνιστοῦσε ἡ μεταστοιχείωση, ἀλλά καί ἡ ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως κατά τήν πρόσληψή της. Ὅσο προχωρεῖ ὁ Γρηγόριος στήν ἀνάλυση τοῦ γεγονότος καί τοῦ προβλήματος αὐτοῦ, τόσο λιγότερο χρήσιμη τοῦ εἶναι ἡ φιλοσοφική γλώσσα. Περιγράφει ἔντονα τήν πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ὑπογραμμίζοντας ὅτι αὐτό σημαίνει «ἀνάκρασίν» της, «συμμεταποίησιν» καί «μεταστοιχείωσιν», ὅπως εἶχε πεῖ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, καί ὅτι πλέον δέν «μένει» στά «ὅριά» της. Ἡ συμβολή του στό θεολογικό τοῦτο πρόβλημα βρίσκεται κυρίως στήν πολυσήμαντη προϋπόθεση τῆς ὅλης θεολογίας του καί σέ ὁρισμένες ἐπεξηγήσεις, ὥστε οἱ παραπάνω ὅροι του νά μήν ἐκληφθοῦν ὡς μονοφυσιτισμός. Ἡ προϋπόθεση αὐτή, τήν ὁποία τονίζει ἐμφαντικά, εἶναι ἡ ἀπόλυτη διαφορά μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Ἑπομένως ὁποιαδήποτε μεταξύ τῶν δύο φύσεων ἕνωση δέν σημαίνει ποτέ τήν ἀπάλειψη τῆς διαφορᾶς οὐσίας. Παράλληλα, μιλώντας γιά τήν ἕνωση, ἀναφέρει συνήθως τήν *«θεότητος δύναμιν»* (*PG* 46, 1021B), ἡ ὁποία προσέλαβε τόν ἄνθρωπο (*«ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι»*, αὐτόθι) ὅπως τόν δημιούργησε ὁ Θεός, δηλαδή προσέλαβε «ὁμοίωμα» τῆς θεότητας. Αὐτό εἶναι πολύ συνεπές στήν θεολογική σκέψη τοῦ Γρηγορίου, διότι τό κακό, αὐτό πού μετά τήν πτώση κατέκλυσε τόν ἄνθρωπο, εἶναι ὄχι ὀντολογικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά νόσος, «πόρωσις» τῆς φύσεώς του, πού ὀφείλεται στήν «προαίρεσιν».

Ἡ μεταστοιχείωση καί συμμεταποίηση λοιπόν τῆς ἀνθρωπότητας κατά τήν ἐνσάρκωση ἀφορᾶ στό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος ἑνώθηκε μέ ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἐνέργεια τῆς κακίας ἀνθρώπινη φύση· καί στό γεγονός ὅτι ἡ δύναμη τῆς θεότητας ὡς ἀκτίνα φωτός φώτισε τήν ἀνθρώπινη φύση, τήν θεράπευσε, ἀλλά δέν τήν ἀπορρόφησε. Καί τό περίφημο χωρίο (*PG* 45, 1221D), πού παρομοιάζει τήν ἀνάκραση μέ διάλυση σταγόνας ξιδιοῦ στήν θάλασσα, σκοπό ἔχει – καί τό τονίζει – νά δείξει μόνο τήν ἐπικράτηση τῆς θείας φύσεως κατά τήν ἕνωση. Προϋπόθεση τῆς μεταστοιχειώσεως τοῦ κτιστοῦ σέ χάριτι θεῖο εἶναι ἡ ἀρχική ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πρός τό θεῖο καί ἡ ἕνωση τοῦ κτιστοῦ πρός τήν «δύναμιν θεότητος», ἡ ὁποία συνδέεται πρός

τό εἶναι καί ὄχι πρός τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Βεβαιώνει δύο ἀντιφατικές (μόνο φαινομενικά) μεταξύ τους καταστάσεις: ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατά τήν ἕνωση μεταστοιχειώνεται καί ὅτι παραταῦτα ἡ φύση του «διαμένει» *«ἀσύγχυτος»*, δέν ἀπορροφᾶται (*PG* 45, 705B). Τό περαιτέρω ἀποφασιστικό βῆμα τῆς χριστολογίας θά εἶναι ἡ θεολογία τῆς «ὑποστατικῆς ἑνώσεως» τῶν δύο φύσεων, ἀλλά ἤδη ὁ Γρηγόριος προετοίμασε σημαντικά τήν ὁριστική λύση, πού ἔδωσε ἡ Δ΄ Οἰκουμενική Σύνοδος (451), χρησιμοποιώντας γιά τήν ἕνωση τούς ὅρους *«ἀσύγχυτος»*, *«ἄτρεπτος»* καί *«ἀδιαίρετος»* στήν ἐπιρρηματική τους μορφή (*PG* 45,705B·1156C·1165A):

«Ἡμεῖς τε γάρ καί τά διά τῆς σαρκός οἰκονομηθέντα κατ' ἰδίαν ὁρῶμεν καί τήν θείαν δύναμιν ἀφ' ἑαυτῆς νοοῦμεν... Ὁ μέν Λόγος ὁ αὐτός ἐστι τῷ Λόγῳ, ὁ ἐν σαρκί φανείς τῷ πρός Θεόν ὄντι. Ἡ δέ σάρξ οὐχ ἡ αὐτή τῇ θεότητι... πῶς ἡμεῖς πρός δύο Χριστούς διαμερίζειν τήν πίστιν διαβαλλόμεθα; εἰδότες δι' ὧν μεμαθήκαμεν ὅτι ἡ μέν θεία φύσις ἀεί μία καί ἡ αὐτή καί ὡσαύτως ἔχουσα. Ἡ δέ σάρξ καθ' ἑαυτήν μέν ἐστι τοῦτο, ὅπερ καταλαμβάνει περί αὐτῆς ὁ λόγος τε καί ἡ αἴσθησις· ἀνακραθεῖσα δέ πρός τό θεῖον, οὐκέτι ἐν τοῖς ἑαυτοῖς ὅροις τε καί ἰδιώμασι μένει, ἀλλά πρός τό *ἐπικρατοῦν* τε καί ὑπερέχον ἀναλαμβάνεται. Διαμένει δέ *ἀσύγχυτος* τῶν τε τῆς σαρκός καί τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἄν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον οἷόν τι λέγω, ὁ Λόγος πρό τῶν αἰώνων ἦν, ἡ σάρξ δέ ἐπί τῶν ἐσχάτων ἐγένετο χρόνων... οὔτε ἐξ ἀιδίου τό ἀνθρώπινον, οὔτε θνητόν τό θεῖον (= παραμένουν δηλαδή ὁ Λόγος ἄκτιστος καί ἡ σάρξ κτιστή)... ἀνακαινοῦται δέ τό ἀνθρώπινον, διά τῆς πρός τό θεῖον ἀνακράσεως, θεῖον γινόμενον. Ὡς γάρ οὐ κρατεῖται πνεῦμα ἀέρος ἐν ὕδατι, ὅταν... ἐναπολειφθῇ τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐπί τό συγγενές ἀνατρέχει... οὕτω καί τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τῆς ἐγκειμένης τῇ σαρκί... μή κατά διαίρεσιν ἰδιαζόντως ἐφ' ἑκατέρου ταῦτα δοκεῖν εἶναι, ἀλλά τῇ πρός Θεόν ἀνακράσει κατά τό ἐπικρατοῦν ἀναποιηθεῖσαν τήν ἐπίκηρον φύσιν, μεταλαβεῖν τήν τῆς θεότητος δύναμιν ὡς εἴ τις λέγοι, ὅτι, τήν σταγόνα τοῦ ὄξους ἐμμιχθεῖσαν τῷ πελάγει, θάλασσαν ἡ μίξις ἐποίησε, τῷ μηκέτι τήν κατά φύσιν ποιότητα τοῦ ὑγροῦ τούτου ἐν τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένειν. Οὕτως ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἀριθμόν Χριστῶν, καθώς κατηγορεῖ ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἕνωσιν ἀνθρώπου πρός τό θεῖον πρεσβεύων... καί τήν τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν Χριστόν μεταστοιχείωσιν ποίησιν ὀνομάζων» (***Κατά** Εὐνομίου* Ε΄ 5: *PG* 45, 704D-705, 708AC. Βλ. καί 1221, 1224). «τό γάρ φύσει ἄφθαρτον καί *ἀναλλοίωτον* ἀεί τοιοῦτόν ἐστιν, οὐ *συναλλοιούμενον* τῇ ταπεινῇ φύσει, ὅταν ἐν ἐκείνῃ κατ' οἰκονομίαν γένηται κατά τό τοῦ ἡλίου ὑπόδειγμα, ὅς, ὑποβαλών τήν ἀκτῖνα τῷ ζόφῳ, τό φῶς τῆς ἀκτῖνος οὐκ ἠμαύρωσεν. Οὕτω καί τό ἀληθινόν φῶς, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἡμῶν λάμψαν, οὐκ αὐτό ὑπό τοῦ σκότους κατεσκιάσθη, ἀλλά δι' ἑαυτοῦ τόν ζόφον ἐφώτισεν... Ὁ ἐλλάμψας τῇ

ἐσκοτισμένη φύσει διά παντός τοῦ συγκράματος ἡμῶν τῆς θεότητος τήν ἀκτῖνα διαγαγών, διά ψυχῆς λέγω καί σώματος, ὅλον τό ἀνθρώπινον τῷ ἰδίῳ φωτί προσῳκείωσε τῇ πρός ἑαυτόν ἀνακράσει, ὅπερ ἐστίν αὐτός κἀκείνῳ ἀπεργασάμενος· καί ὡς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι γινομένη, οὕτως οὔτε εἰς τροπήν ἠλλοιώθη τό τρεπτόν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἰασαμένη... Ὁ οὖν τήν φύσιν ἡμῶν πρός τήν θείαν δύναμιν μεταστοιχειώσας, ἄπηρον αὐτήν καί ἄνοσον ἐν εαυτῷ διεσώσατο, τήν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῇ προαιρέσει πήρωσιν οὐ προσδεξάμενος... Ἡ τῆς θεότητος δύναμις... οὐδέν τῆς ἀνθρωπίνης σαπρίας συνεσκεπάσατο, ἀλλ' ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι, εἰ καί ἄνθρωπος ἦν, πλήν ἀλλά καί πνεῦμα καί χάρις καί δύναμις ἦν, ἐν τῇ ὑπερβολῇ τῆς θείας δυνάμεως τῆς κατά φύσιν ἡμῶν ἰδιότητος ἐκλαμπούσης» (*Ἐπιστολή* 3, *Πρός Εὐσταθίαν»: PG* 46, 1020B-1021C).

Ὁ ἄνθρωπος μεθόριος

Ἡ ἐμφάνιση τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς καί ἄρα ἡ πορεία τῆς ὅλης θεολογίας εἶχε μιά ἐσωτερική λογική ἀνέλιξη. Στήν ἐποχή τοῦ Γρηγορίου ἡ τριαδολογία βρῆκε τήν τελική της λύση κι ἔτσι ἄρχισε ἡ ἔντονη συζήτηση γιά τήν χριστολογία, ἡ ὁποία, σέ συνδυασμό μέ τίς παρεκκλίσεις τῶν μοναχῶν, τόν ἀνάγκασε ν' ἀσχοληθεῖ μέ τά προβλήματα καί τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Διαπίστωσε γρήγορα ὅτι ἡ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νά γίνει μόνο μέ κριτήριο τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ.

Τό μεγαλειῶδες καί πρωτοποριακό οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρωπολογίας (ἤ θεανθρωπολογίας) τοῦ Γρηγορίου εἶχε δύο πόλους: τόν ἄνθρωπο, πλασμένον κατ' εἰκόνα Θεοῦ, καί τόν Χριστό, ὡς μόνη δυνατότητα ἐπανακοινωνίας Θεοῦ καί ἀνθρώπου. Θεμελιῶδες χαρακτηριστικό τῆς ἀνθρώπινης φύσεως εἶναι ἡ κίνηση. Ἡ δημιουργία του ἀποτελεῖ «πρόοδον» ἤ «κίνησιν» ἀπό τό μή εἶναι εἰς τό εἶναι· ἀλλά καί ὁ βίος του εἶναι κίνηση πρός ἀπομάκρυνση ἀπό τόν Θεό ἤ κίνηση πρός ὁμοίωσή του μέ τόν Θεό. Καί αὐτό διότι δημιουργήθηκε «μεθόριος», δηλαδή μεταξύ ὑλικοῦ κόσμου καί νοερᾶς φύσεως (ἀγγέλων καί ὄχι Θεοῦ). Ὡς «μεθόριος» ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι «μικρόκοσμος» (*PG* 44, 177D), ἀλλά ἔχει «μέγεθος», μεγαλωσύνη, πού ὀφείλεται στό ὅτι εἶναι «ἔμψυχον ὁμοίωμα» (*PG* 46, 172D), «εἰκών» καί «συγγενές» τοῦ Θεοῦ, πού συνεχῶς αὐξάνει πνευματικά, ὅπως εἶχε ὑπογραμμίσει ὁ Εἰρηναῖος. Αὐτά τοῦ παρέχουν τήν δυνατότητα νά ὑψωθεῖ πρός τόν Θεό, καί νά ὑψώσει καί τόν αἰσθητό κόσμο, στόν ὁποῖο ἐπίσης μετέχει, ὥστε ἡ ὅλη δημιουργία ἑνιαῖα νά δοξάζει τόν Θεό (173C).

Οἱ ὅροι «συγγενές» καί «ὁμοίωμα» εἶναι φιλοσοφικῆς προελεύσε-

ως καί κατανοοῦνται ὀρθά μόνο μέ τήν διάκριση κτιστοῦ καί ἀκτίστου πού βρίσκουμε καί στά *Μακαριανικά* ἔργα. Τήν διάκριση αὐτή ὁ Γρηγόριος κάνει γιά νά ἀποκλείσει τήν ἰδέα τῆς ἱεραρχικῆς δημιουργίας (Ἰάμβλιχος) ἤ τῆς προελεύσεως τῶν ὄντων μέ ἀπορροή, ὁπότε ἡ συγγένεια καί ἡ ὁμοιότητα Θεοῦ καί ἀνθρώπου θά ἦταν φυσική, οὐσιαστική:

> «τό μέν ἀκτίστως εἶναι, τό δέ διά κτίσεως ὑποστῆναι... τήν μέν ἄκτιστον φύσιν καί ἄτρεπτον εἶναι... τήν δέ κτιστήν» (*PG* 44, 184).

Ἡ δημιουργία γίνεται μέ τήν δυναμική θεία ἐνέργεια, ὥστε τό ἀποτέλεσμα νά μήν εἶναι μετάδοση τῆς θείας φύσεως: *«μίαν μέν φύσιν εἶναι ἄκτιστον καί ἀίδιον»* (*PG* 46, 172C). Στήν εἰκόνα του, στόν ἄνθρωπο, ὁ Θεός *«μετέδωκε τόν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον»* (*PG* 44, 557C). Ὁ «κόσμος» τοῦ Θεοῦ δέν ταυτίζεται μέ τήν φύση του· συνδέεται μέ τό εἶναι του καί γι' αὐτό ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει βέβαια κάτι ἀπό τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλά εἶναι καθεαυτόν, ὡς ψυχή καί σῶμα, θαυμάσιος, ἀγαθός, κάλλιστος. Ἀποτελεῖ «πλήρωμα» τῶν ἀγαθῶν καί ὅλων τῶν στοιχείων τῆς ἀνθρωπότητας, πού αὐτή ἔδειξε ἤ μπόρεσε νά δείξει καί θά δείξει μετά τήν ἐνανθρώπηση τοῦ θείου Λόγου. Τό κατ' εἰκόνα του

> «ἴσον γάρ ἐστι τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντός ἀγαθοῦ μέτοχον τήν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν(=ὁ Θεός). Εἰ γάρ πλήρωμα μέν ἀγαθῶν τό θεῖον, ἐκείνου δέ τοῦτο εἰκών, ἄρ' ἐν τῷ πλῆρες εἶναι παντός ἀγαθοῦ, πρός τό ἀρχέτυπον ἡ εἰκών ἔχει τήν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἔστιν ἐν ἡμῖν παντός μέν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δέ ἀρετή καί σοφία» (*PG* 46, 184B).

Κορυφαῖα ἀγαθά πού ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἦταν ἡ ἐλευθερία καί ἡ κυριαρχία του στήν φύση. Ἔχοντας αὐτά ἔδειχνε ὅτι ζοῦσε «κατά φύσιν», κοινωνοῦσε μέ τόν Θεό καί ἔτσι διετηρεῖτο στό εἶναι (*PG* 46, 173D καί 177D), ζοῦσε τήν φυσική ζωή τῆς ψυχῆς (176B). Τήν κατάσταση κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό συνήθως ἀπέδιδε ὁ Γρηγόριος μέ τόν ὅρο «μετουσία», πού στήν φιλοσοφία προϋποθέτει μετοχή στήν οὐσία. Σ' ἕνα ἀπό τά τελευταῖα ἔργα τῆς ζωῆς του, στό *Περί νηπίων*, ἑρμηνεύει τήν μετουσία ὡς γνώση, ἡ ὁποία εἶναι διάθεση, ἀναφορά, σχέση τῆς ψυχῆς πρός κάτι καί ὄχι μετοχή στήν οὐσία:

> «ἡ γνῶσις καί ἡ ἄγνοια τῶν πρός τί πως ἔχειν τήν ψυχήν ἐνδείκνυται. Οὐδέν δέ τῶν πρός τι νοουμένων τε καί λεγομένων οὐσίαν παρίστησιν. Ἄλλος γάρ ὁ τοῦ πρός τι καί ἕτερος ὁ τῆς οὐσίας λόγος... Ἐπειδή τοίνυν ζωήν μέν ψυχῆς τήν τοῦ Θεοῦ μετουσίαν ὁ λόγος εἶναί φησι, γνῶσις δέ κατά τό ἐγχωροῦν ἐστι ἡ μετουσία...» (*PG* 46, 176BC).

Πιό ἑρμηνευτική σχετικά εἶναι ἴσως ἡ προσφιλής του εἰκόνα τοῦ φωτός (176A, 181B). Αὐτός πού ἔχει μετουσία Θεοῦ, ἔχει τόση ἐσω-

τερική εὐαισθησία, ὥστε νά διαπερνᾶται ἀπό τίς ἀκτίνες τοῦ θείου φωτός. Τό γεγονός αὐτό δηλώνει τήν σχέση καί προϋποθέτει διάκριση μεταξύ οὐσίας καί ἀναφορᾶς-σχέσεως. Ἐάν στήν μεταφυσική σκέψη τοῦ Γρηγορίου ἡ γνώση-μετουσία ἦταν «οὐσιαστική», τότε θά εἴχαμε ταύτιση οὐσίας Θεοῦ καί ἀνθρώπου, ἀναίρεση δηλαδή τῆς βασικῆς διακρίσεως ἀκτίστου καί κτιστοῦ, κάτι πού δέν διανοήθηκε ποτέ.

Τό κακό ὡς ἀλλοτρίωση ἀπό τήν ζωή

Ὁ ἄνθρωπος, πού ἦταν *«μέγα καί πρᾶγμα καί ὄνομα»* ὡς *«ἀπεικόνισμα»* τῆς *«θείας φύσεως»*, σέ κάποια στιγμή *«τῇ ματαιότητι ὡμοιώθη»* (*PG* 44, 201A). Ἔχασε τήν ἀναφορά του στόν Θεό, πού τοῦ παρεῖχε τήν ὄντως ζωή, καί στράφηκε στήν μάταιη ζωή τοῦ κακοῦ, τῶν ἡδονῶν καί τοῦ πόνου. Γυμνώθηκε ἀπό τήν κοινωνία-μακαριότητα τοῦ Θεοῦ καί φόρεσε τήν *«νεκράν τε καί γηίνην τῶν δερμάτων περιβολήν»* (*PG* 44, 333A). Ὁ χῶρος, ὁ χρόνος, ἡ κυκλική κίνηση τῆς ἱστορίας, ἡ διάκριση τοῦ ἀνθρώπου σέ *«ἄρσεν καί θῆλυ»*, συνδέονται μέ τήν πτώση τῶν πρωτοπλάστων (*PG* 44, 185A, 188).

Ἡ ἑρμηνεία τῆς ἐκπτώσεως τοῦ ἀνθρώπου γίνεται μέ τήν ἔννοια τῆς *προαιρέσεως*, πού προϋποθέτει τήν ἐλευθερία καί τό αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Τό ἐνδιαφέρον τοῦ Γρηγορίου ἐντοπίζεται κυρίως στό νά δείξει ὅτι τό κακό πού προῆλθε ἀπό τήν πτώση δέν ἀνήκει στήν φύση τοῦ ἀνθρώπου καί δέν ἔχει ὀντότητα· συνιστᾶ στροφή τῆς προαιρέσεως ἀπό τό ἀγαθό-θεῖο πρός τό (θεωρούμενο ὡς ἀγαθό) κακό, πρός τό μή ἀγαθό, δηλαδή πρός τό μή ὄν. Ἡ προαίρεση ἤ ἡ δυνατότητα γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ νοεῖται ὡς ἁπλή διάκριση καλοῦ καί κακοῦ. Τό ἑπόμενο βῆμα εἶναι ἡ *«πρός τι διάθεσις»* (*PG* 45, 1217C) καί γεύση.

Οἱ πρωτόπλαστοι δέν ἔδειξαν διάκριση· θέλησαν νά γνωρίσουν-γευτοῦν κάτι πού φαντάστηκαν καλό, ἀλλά πού ἦταν μόνο ἡ στέρηση τοῦ καλοῦ. Τό καλό σημαίνει τήν γνώση καί θέα τοῦ Θεοῦ, τήν *«ἀληθῆ ζωήν τῆς ψυχῆς»*. Τό κακό σημαίνει ἄγνοια, πού σάν ὁμίχλη σκοτίζει τήν ὁρατική δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νά βλέπει τόν Θεό, σημαίνει χωρισμό ἀπό τό φῶς καί *«τῆς ζωῆς ἀλλοτρίωσιν»* (*PG* 46, 176BC). Ἡ «φυσική» ζωή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ θέα τοῦ Θεοῦ καί αὐτή ἀκριβῶς χάνεται:

> «Ἡ δέ τοῦ βλέπειν πρός τόν Θεόν ἐνέργεια οὐδέν ἄλλο ἐστίν ἤ ζωή τῇ νοερᾷ φύσει ἐοικυῖά τε καί κατάλληλος» (173C).

Ὁ ἄνθρωπος

> «παρά φύσιν διατεθείς, ἠλλοτρίωται τοῦ κατά φύσιν καί ἀμέτοχος γίνεται τῆς ἡμῖν καί καταλλήλου ζωῆς» (177D).

Ἡ ἀνάγκη νά διασώσει τόν ἄνθρωπο ἀπό τέλεια ὀντολογική ἀλλαγή καί νά τονίσει τήν μή ὁλοσχερή ἀπώλεια τῆς ὁμοιότητάς του μέ τόν Θεό, ὁδηγεῖ τόν Γρηγόριο σέ λεπτομερέστερη ἐξήγηση τῆς γνώσεως καί ἄγνοιας τοῦ Θεοῦ ὡς διαθέσεως «πρός τι», τό ὁποῖο δέν ἀποτελεῖ οὐσία. Ἀκριβῶς γι' αὐτό, ἐπειδή τό κακό-ἄγνοια δηλαδή δέν εἶναι οὐσία,

> «ἡ ἄγνοια οὐχί τινός ἐστιν ὕπαρξις, ἀλλά τῆς κατά τήν γνῶσιν ἐνεργείας ἀναίρεσις» (αὐτόθι),

ἡ ἐπάνοδος (διάθεση) πρός τό ἀγαθό εἶναι δυνατή.

Ἡ θεώρηση τοῦ κακοῦ ὡς μή ὄντος νομίζει ὅτι τόν ἀπαλλάσσει ἀπό τό φοβερό ἐρώτημα *πόθεν* τελικά τό κακό. Γιά κάτι πού δέν ὑπάρχει, δέν μποροῦμε νά ρωτήσουμε πόθεν ὑπάρχει:

> «ἡ ἄγνοια πόρω τοῦ κατ' οὐσίαν εἶναι... τό μή κατ' οὐσίαν ὄν, οὐδέ ἔστιν ὅλως. Μάταιον τοίνυν ἄν εἴη περί τοῦ μή ὄντος τό ὅθεν ἐστί περιεργάζεσθαι» (αὐτόθι).

Στήν ἐπιστολή του *Πρός Εὐσταθίαν* ἐξηγεῖ τό κακό ὡς βλάβη τῆς ἀγαθῆς καταβολῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἀναπηρία καί ἀπουσία τοῦ ἴδιου τοῦ ἀγαθοῦ καί ὄχι ὡς νέου ἤ πρόσθετου πράγματος:

> «ἡ κατά κακίαν ἐνέργεια καθάπερ τις πήρωσις τοῦ ἐμπεφυκότος ἡμῖν ἀγαθοῦ νοεῖται οὐκ ἐν τῷ αὐτήν ὑφεστάναι καταλαμβανομένη, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπουσίᾳ θεωρουμένη» (*PG* 46, 1021A).

Μέ τήν θεώρηση αὐτή ξεπερνάει ἀποφασιστικά καί τήν φιλοσοφική ἀντίληψη, ὅτι τά ἀνθρώπινα πάθη ὀφείλονται στό σῶμα, τό ὁποῖο ἀντίθετα ὁ Γρηγόριος θέλει «κάλλιστον»:

> «οὐ τό σῶμα τῶν παθημάτων αἴτιον, ἀλλ' ἡ προαίρεσις ἡ δημιουργοῦσα τά πάθη» (*PG* 46, 528A).

Ἀπό τό βλέπειν στό (κατ-)ἔχειν τόν Θεό

Ἡ ἀπουσία τῆς ἀληθινῆς ζωῆς ἤ ἡ ἀλλοτρίωση ἀπό αὐτήν θεραπεύεται μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ:

> «ὁ τοῦ παντός ποιητής τήν τοῦ κακοῦ θεραπείαν ἐν ἡμῖν κατεργάζεται... κακοῦ τοίνυν ἀποδειχθέντος τοῦ ἀλλοτριωθῆναι Θεοῦ, ὅστις ἐστίν ἡ ζωή, ἡ θεραπεία τοῦ τοιούτου ἀρρωστήματος ἦν τό πάλιν οἰκειωθῆναι Θεῷ καί ἐν τῇ ζωῇ γενέσθαι» (*PG* 46, 176C).

Ἡ θεία ἐπέμβαση μέ τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου μποροῦσε νά γίνει στόν ἀσθενή πνευματικά ἄνθρωπο, γιατί αὐτός δέν ἔπαψε νά εἶναι «συγγενές» καί «ὅμοιον» πρός τόν Θεό (173D, 176A). Μέ τήν θεία ἐπέμβαση τό «συγγενές» τοῦτο στοιχεῖο κινεῖ τόν ἄνθρωπο σ' «ἐπιθυμία» τοῦ ἀρχετύπου του, τοῦ Θεοῦ (*PG* 45, 21CD). Ἡ θεραπεία του ταυτίζεται μέ τήν ἐπανεύρεση τῆς ἀληθινῆς ζωῆς, μέ τήν ἀποκατάσταση στό ἀρχαῖο κάλλος, τήν ὁμοίωση πρός τό θεῖο, μέ τήν εἰρήνη μεταξύ ψυχῆς καί σώματος τοῦ ἀνθρώπου, μέ τήν στρο-

φή τῆς προαιρέσεως στόν Θεό, μέ τό βλέπειν τόν Θεό, μέ τήν μετουσία στόν Θεό. Ἡ κατάσταση αὐτή, πού περιλαμβάνει καί τόν νοῦ καί τήν καρδία (*PG* 44, 380A), ἀναφέρεται στίς ἐνέργειες, στά *«περί τόν Θεόν»* καί ὄχι στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ:

> «ἔννοιαν οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλά τῆς σοφίας τοῦ... σοφῶς πεποιηκότος ἀνατυπούμεθα..., τῆς ἀγαθότητος οὐ τῆς οὐσίας ἐν περινοίᾳ γενόμενοι... ὁ γάρ τῇ φύσει ἀόρατος, ὁρατός ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἔν τισι τοῖς περί αὐτόν καθορώμενος» (*PG* 44, 1268D-1269A).

Καί ὁ σκοπός πλέον τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται μέ τά παραπάνω, πού ἔχουν ὅμως ἀπόλυτη προϋπόθεση καί ὑπόδειγμα τήν ἕνωση θείας καί ἀνθρώπινης φύσεως στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἀνάκραση τῶν φύσεων στόν Χριστό ἐπιτρέπει καί τήν ἀνάκραση τῶν ἀνθρώπων μέ τό θεῖο, ἀλλά τώρα πλέον στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ.

> «ὁ κεκαθαρμένος τε καί ὀξύς τήν ἀκοήν τῆς καρδίας..., δεξάμενος... τήν ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων γινομένην πρός τήν τῆς θείας δυνάμεως γνῶσιν, ὁδηγεῖται δι' αὐτῆς πρός τό ἐκεῖ διαδῦναι τῇ διανοίᾳ, ὅπου ἐστίν ὁ Θεός. Τοῦτο δέ γνόφος ὑπό τῆς Γραφῆς ὀνομάζεται, ὅ δή ἑρμηνεύεται, καθώς εἴρηται, τό ἄγνωστόν τε καί ἀθεώρητον, ἐν ᾧ γινόμενος τήν ἀχειροποίητον ἐκείνην σκηνήν βλέπει... Τί οὖν ἡ ἀχειροποίητος ἐκείνη σκηνή;... Αὕτη δ' ἄν εἴη Χριστός, ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις καί ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, ἥ, ἀχειροποίητος οὖσα κατά τήν ἰδίαν φύσιν, δέχεται τό κατασκευασθῆναι, ὅταν ἐν ἡμῖν δέῃ τήν σκηνήν ταύτην παγῆναι· ὥστε τήν αὐτήν, τρόπον τινά, καί ἀκατασκεύαστον καί κατεσκευασμένην εἶναι (=«ἄκτιστον καί κτιστήν») (*PG* 44, 380A, 381B).

Κατά τήν δημιουργία δέν ὑπῆρχε προϋπόθεση τέτοιας ἀνακράσεως καί γι' αὐτό στήν *ΠΔ* λόγος γίνεται μόνο γιά τό ὁρᾶν-βλέπειν-ἀκούειν τόν Θεό. Ὁ Γρηγόριος καί οἱ ἄλλοι θεολόγοι, ἐπηρεασμένοι ἀπό τήν ὁρολογία αὐτή τῆς *ΠΔ*, χρησιμοποιοῦν γιά τόν Θεό εὐρύτατα τά ρήματα ὁρῶ, βλέπω, θεῶμαι, ἀκούω. Πρῶτος ὁ Γρηγόριος ἐξηγεῖ καί τονίζει ὅτι τό βλέπειν καί γνῶναι τόν Θεό σημαίνει ἔχειν-κατέχειν-ζῆν τόν Θεό μέ τήν ἔννοια τῆς ἀνακράσεως:

> ὁ «τοῦ ἀεί ὡσαύτως ἔχοντος (=τοῦ Θεοῦ) ἐν περινοίᾳ γενόμενος, εἶδέ τε τό ὄντως ὄν ἀγαθόν καί ὅ εἶδεν ἐκτήσατο» (*PG* 44, 624C. Βλ. καί 737D, 740A, 823BC, 836D).
>
> «τό γάρ ἰδεῖν ταὐτόν σημαίνει τῷ σχεῖν ἐν τῇ τῆς Γραφῆς συνηθείᾳ... διά τοῦ ἰδεῖν ἔσχε τήν ἀτελεύτητον ζωήν..., τό ἀληθινόν φῶς» (1265AB).
>
> «μακάριον οὐ τό εἰδέναι μόνον τῆς ὑγείας τόν λόγον, ἀλλά τό ἐν ὑγείᾳ ζῆν... οὐ τό γνῶναί τι περί Θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος εἶναί φησιν, ἀλλά τό ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τόν Θεόν» (*PG* 44, 1269AB).

'Ανάκραση ὡς θέωση

'Η σπάνια χρήση τοῦ ὅρου *θέωσις* καί ἡ ἐμμονή τοῦ Γρηγορίου στήν ἀξεπέραστη διάκριση κτιστοῦ καί ἀκτίστου ὁδήγησε στήν ἄποψη, ὅτι στόν Γρηγόριο δέν ἔχουμε πραγματική θέωση τοῦ ἀνθρώπου. 'Αλλά ὁ πολυσήμαντος ὅρος «ἀνάκρασις» σημαίνει θέωση:

> «ἵνα τῇ πρός τό θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τό ἀνθρώπινον» (*PG* 45, 1152C). Καί· «ὁ δέ ἐκτός πάντων τῶν ἐν κακίᾳ νοουμένων γενόμενος, θεός τρόπον τινά διά τῆς τοιαύτης ἕξεως γίνεται, ἐκεῖνο κατορθώσας ἑαυτῷ, ὃ περί τήν θείαν φύσιν ὁ λόγος βλέπει» (*PG* 44, 1177D).

Βέβαια ἡ θέωση, ὅπως ἡ ἀνάκραση, δέν σημαίνει μετουσία στήν θεία φύση, ἀλλά μετοχή στίς θεῖες ἐνέργειες, κάτι πού δύσκολα γίνεται ἀντιληπτό. Αὐτός εἶναι καί ὁ τελικός λόγος πού δύσκολα κατανοεῖται τό γιατί ἡ θεολογία τοῦ Γρηγορίου δέν εἶναι, ὅπως νομίζουν, ἀποφατική. Διότι ἐνδιαφέρεται κυρίως νά δείξει τό πῶς ὁ ἄνθρωπος μετέχει στίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ καί ὄχι ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ «φύσει» θέωσή του, κάτι πού τό ἀναφέρει, ἀλλά δέν ἀποτελεῖ καίριο πρόβλημά του, ἀφοῦ πάντοτε ἡ 'Εκκλησία ἐπιδίωκε τήν μετοχή μόνο στήν ἀγαθότητα-ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ.

'Η θεολογία τῆς ἀνακράσεως τοῦ ἀνθρώπου στό θεῖο εἶναι καί δή στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, τήν ὁποία ἐγκαινίασε ὁ Θεοφόρος 'Ιγνάτιος, βρίσκει τώρα στόν Γρηγόριο τήν πιό μεγάλη της ἀνάπτυξη καί τονίζει τόν συγκλονιστικό βιωματικό ρεαλισμό τῆς ὅλης θεανθρωπολογίας τῆς 'Εκκλησίας. 'Ο ρεαλισμός αὐτός φαίνεται καί στήν ἔντονη ἄσκηση γιά κάθαρση ἀπό τά πάθη τῆς ψυχῆς, πού ὁ Γρηγόριος θεωρεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση ἀποκτήσεως τῶν ἀρετῶν. 'Η ἄσκηση τῆς καθάρσεως καί ἡ θεία χάρη εἶναι ἡ μόνη ὁδός γιά τήν μεταστροφή τῆς προαιρέσεως ἀπό τό κακό στό ἀγαθό (*PG* 44, 385D).

> «ὁ ἄνθρωπος προάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ. 'Οδός δέ αὐτῷ πρός τήν τοιαύτην γνῶσιν καθαρότης γίνεται... 'Η δέ τοῦ Θεοῦ θεωρία οὔτε κατά τό φαινόμενον, οὔτε κατά τό ἀκουόμενον ἐνεργεῖται... χρή τόν μέλλοντα προσβαίνειν τῇ τῶν ὑψηλῶν κατανοήσει πάσης αἰσθητικῆς τε καί ἀλόγου κινήσεως προκαθᾶραι τόν τρόπον... Ὅρος γάρ ἐστιν ἄναντες ὡς ἀληθῶς καί δυσπρόσιτον ἡ θεολογία» (*PG* 44, 373BD).

'Αλλά καί τό ἀποτέλεσμα, ἡ χάρη τῆς ἀνακράσεως πού ἀκολουθεῖ, δέν πρέπει νά θεωρηθεῖ «ἀντίδοσις» τοῦ Θεοῦ καί «ἔπαθλον» γιά τήν ἄσκηση τοῦ ἀνθρώπου (*PG* 46, 176CD). 'Ο μετασχηματισμός καί ἡ μεταστοιχείωση τοῦ ἀνθρώπου σέ θεία πραγματικότητα εἶναι ἀπόπειρα πάνω ἀπό τήν δυνατότητα τῆς ἀσκήσεώς του, ἡ ὁποία ὅμως πρέπει νά ἐνεργεῖται ἀδιάκοπα, ἀφοῦ καί ἡ ἀρετή δέν ἔχει τέλος: *«τῆς δέ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστί, τό ἀόριστον»* (*PG* 44, 301B).

Ἡ ψυχή ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γίνεται κάτοπτρο τοῦ Θεοῦ

Τό ἔσχατο στάδιο τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς θεοπτίας του ὁ Γρηγόριος ἐπιχειρεῖ νά ἐκφράσει μέ τήν εἰκόνα τοῦ κατόπτρου. Ἡ ψυχή, τήν περιγραφή τῆς ὁποίας κάνει μέ τήν βοήθεια τοῦ Ἀριστοτέλη καί τοῦ Πλωτίνου, εἶναι εἰκόνα τῆς θείας πραγματικότητας *(«τῶν περί τήν θείαν φύσιν»)*. Ἡ ψυχή ὡς εἰκόνα εἶναι τόσο πραγματική, ὥστε μέσα της ὡς εἰς κάτοπτρο βλέπει-ἔχει τόν Θεό. Τό γεγονός τοῦ σκοτισμοῦ της μέ τήν ἀδαμική πτώση σημαίνει ὅτι ἔπαψε νά λειτουργεῖ ὡς κάτοπτρο. Ἡ ἐνανθρώπηση ὅμως τοῦ Λόγου καί ἡ Ἐκκλησία γενικά (*PG* 44, 737D-740A), σέ ἀπόλυτο συνδυασμό μέ τήν ἄσκηση καθάρσεως, ὁδηγοῦν τήν ψυχή στήν ἀρχική της κατάσταση, ὁπότε ἐκτιμᾶ-βλέπει τόν «φυσικό» ἑαυτό της καί μέσω τοῦ ἑαυτοῦ της, πού λειτουργεῖ σάν κάτοπτρο, βλέπει καί ἀπολαμβάνει τό ἀρχέτυπο κάλλος της, τόν Θεό. Ὁμοίωση μέ τόν Θεό, θέωση, ἀνάκραση καί μεταστοιχείωση τελικά τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ μόρφωση τοῦ θείου εἶναι (τῶν θείων ἰδιοτήτων) στήν εἰκόνα-κάτοπτρό του, στήν ψυχή. Ὅσο ἐντονότερα μορφώνεται τό θεῖο στό κάτοπτρο, τόσο περισσότερο γίνεται ὁ ἄνθρωπος θεῖο εἶναι, φῶς, αὐτό δηλαδή πού ἀγαπᾶ. Ἡ λειτουργία τῆς ψυχῆς ὡς κατόπτρου ἐξασφαλίζει τήν ὀρθή ἐκτίμηση-γνώση τοῦ ἑαυτοῦ της, ἀλλά καί τοῦ κόσμου, διότι ὁ κόσμος κατοπτρίζεται μέ τήν σειρά του στήν ψυχή. Ἡ γνησιότητα κατοπτρισμοῦ τοῦ Θεοῦ στήν ψυχή ἀποβαίνει κριτήριο γνησιότητας τῆς θεογνωσίας, τῆς ἐμπειρίας τοῦ θείου:

> «εἰ τοιούτων (=ἐμπαθῶν) ἡ ψυχή κινημάτων ἐλευθέρα γένοιτο, πρός ἑαυτήν πάλιν ἐπανελθοῦσα καί ἑαυτήν ἀκριβῶς ἰδοῦσα, οἵα τῇ φύσει ἐστί καί οἷον ἐν κατόπτρῳ καί εἰκόνι διά τοῦ οἰκείου κάλλους πρός τό ἀρχέτυπον βλέπουσα. Ἀληθῶς γάρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τήν ἀκριβῆ πρός τό θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμεῖσθαί πως τήν ἡμετέραν ζωήν, τήν ὑπερκειμένην οὐσίαν» (*PG* 46, 89C, 92A).
> «μή δεῖν πλήν τοῦ Θεοῦ μηδέν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, μηδέ πρός ἄλλο τι βλέπειν τήν κεκαθαρμένην ψυχήν· ἀλλ' οὕτως ἑαυτήν ἐκκαθᾶραι παντός ὑλικοῦ πράγματός τε καί νοήματος, ὡς ὅλην δι' ὅλου μετατεθεῖσαν πρός τό νοητόν τε καί ἄυλον ἐναργεστάτην εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου κάλλους ἑαυτήν ἀπεργάσασθαι. Καί ὥσπερ ὁ ἐπί τοῦ πίνακος ἰδών τήν γραφήν δι' ἀκριβείας πρός τήν τοῦ ἀρχετύπου μεμορφωμένην, μίαν ἀμφοτέρων εἶναι τήν μορφήν ἀποφαίνεται, καί τό ἐπί τῆς εἰκόνος κάλλος τοῦ πρωτοτύπου λέγων εἶναι καί τό ἀρχέτυπον ἐναργῶς ἐν τῷ μιμήματι καθορᾶσθαι... συμμεμορφῶσθαι λέγει(=ἡ ψυχή) τῷ Χριστῷ, τό ἴδιον κάλλος ἀπολαβοῦσα, τήν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα, κατ' εἰκόνα καί ὁμοίωσιν τοῦ πρώτου κάλλους, τοῦ ἀληθινοῦ καί μόνου, ὡραϊσθεῖσα. Καί οἷον ἐπί τοῦ κατόπτρου γίνεται... οὕτως ἑαυτήν ἡ ψυχή... καθαρόν τοῦ ἀκηράτου κάλλους ἐν ἑαυτῇ τό εἶδος ἀνετυπώσατο» (*PG* 44,

1093CD). «τό τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κάτοπτρον οὐ πρότερον ἐγένετο καλόν, ἀλλ' ὅτε τῷ καλῷ ἐπλησίασε καί τῇ εἰκόνι τοῦ θείου κάλλους ἐνεμορφώθη... Βλέπει δέ πρός τό ἀρχέτυπον κάλλος-περιστερά δέ τό κάλλος. Διά τοῦτο τῷ φωτί προσεγγίσασα φῶς γίνεται. Τῷ δέ φωτί τό καλόν τῆς περιστερᾶς εἶδος ἐνεικονίζεται, ἐκείνης λέγω τῆς περιστερᾶς, ἧς τό εἶδος τήν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παρουσίαν ἐγνώρισε» (*PG* 44, 868CD, 869A).

Ἐρωτική ὁρολογία καί αὔξηση μετοχῆς στό θεῖο

Ἡ συνεχής πραγμάτωση τῆς θεώσεως, πού ἄλλοτε παρουσιάζεται ὡς μετουσία τοῦ ἀνθρώπου στόν Θεό καί ἄλλοτε ὡς κατοπτρισμός τοῦ Θεοῦ στήν ψυχή ἤ ὁμοίωση καί ἄνοδος αὐτῆς πρός τό ἀρχέτυπό της, κινητήρια δύναμη ἔχει τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί τήν *«ἐπιθυμία»* τοῦ ἀνθρώπου (*PG* 45, 21CD). Ὅσο περισσότερο ὁ ἄνθρωπος διαπιστώνει βιωματικά τήν συγγένειά του μέ τό θεῖο, τόσο ἐντονότερα ἀγαπᾶ τό θεῖο. Ἡ κίνηση αὐτή εἶναι τόσο ἀγωνιώδης καί συγκλονιστική, ὥστε ὁ Γρηγόριος, γιά νά τήν περιγράψει πειστικά, χρησιμοποιεῖ ἐρωτική ὁρολογία. Ὁ λόγος του στίς περιπτώσεις αὐτές εἶναι πολύ ἄμεσος καί προσωπικός. Δείχνει ὅτι ἡ θεολογία του αὐτή δέν ἀποτελεῖ μεταφυσικές ἀναλύσεις, ἀλλά περιγραφή τῆς προσωπικῆς του θεοπτικῆς ἐμπειρίας καί τῆς ἐμπειρίας τῶν ἁγίων τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν βοήθεια τῆς μεταφυσικῆς τῶν χρόνων του:

> «οἷον γάρ ἄν ᾖ τῇ φύσει τό μετεχόμενον, πρός τοῦτο ἀνάγκη καί τό μετέχον συμμετατίθεσθαι... ἡ δέ ἀγαπητική σχέσις τήν πρός τό ἀγαπώμενον ἀνάκρασιν φυσικῶς κατεργάζεται· ὅπερ ἄν οὖν διά τῆς φιλίας ἐρώμεθα, ἐκεῖνο γινόμεθα» (*PG* 44, 737D). «καί τούτου χάριν τό σφοδρότατον τῶν καθ' ἡδονήν ἐνεργουμένων (λέγω δή τό ἐρωτικόν πάθος) τῆς τῶν δογμάτων ὑφηγήσεως αἰνιγματωδῶς προεστήσατο (=ἀναφέρεται στό «Ἆσμα ἀσμάτων»), ἵνα διά τούτου μάθωμεν ὅτι χρή τήν ψυχήν πρός τό ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσαν, τοσοῦτον ἐρᾶν ἐκεῖνον, ὅσον ἔχει τό σῶμα τήν σχέσιν πρός τό συγγενές καί ὁμόφυλον, μετενεγκοῦσαν εἰς ἀπάθειαν τό πάθος, ὥστε... μόνῳ τῷ πνεύματι ζέειν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τήν διάνοιαν» (*PG* 44, 773CD).

Ἐπειδή τό θεῖο εἶναι ἀτελεύτητο καί ἄπειρο καί ὁ ἄνθρωπος πεπερασμένος, ὅσο ἐντονότερη ἀγαπητική διάθεση ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιά τό θεῖο, τόσο ἡ θέωσή του αὐξάνει. Ἡ κίνηση γιά ὁλοένα μεγαλύτερη μετοχή καί ἐπέκταση στό θεῖο γίνεται ἄπαυστη καί χωρίς τέλος. Σέ κάθε νέα βαθμίδα μακαριότητας ἡ ψυχή διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀνώτερη βαθμίδα συνιστᾶ καί ὑψηλότερη πνευματική ἡδονή. Ὅπως ἀτέλειωτο καί χωρίς ὅριο εἶναι τό θεῖο, ἔτσι ἀτέλειωτη, αἰώνια, εἶναι καί ἡ ἄνοδος, ἡ ἐπέκταση τῆς ψυχῆς στούς κόλπους τοῦ θείου:

> «Ὅταν τοίνυν (=ἡ θεία φύση) ἐφέλκηται πρός μετουσίαν ἑαυτῆς

τήν ἀνθρωπίνην ψυχήν, ἀεί τῷ ἴσῳ μέτρῳ κατά τήν εἰς τό κρεῖττον ὑπεροχήν τῆς μετεχούσης ὑπερανέστηκεν. Ἡ μέν γάρ ψυχή μείζων αὐτῆς πάντοτε διά τῆς τοῦ ὑπερέχοντος μετουσίας γίνεται καί αὐξανομένη οὐχ ἵσταται» (*PG* 44, 876A).

«ἔτι ἐπί τό ἀνώτερον ἵεται καί οὐ λήγει τῆς ἀναβάσεως... ἀπειροπλάσιον δέ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τό ὑπερκείμενον· καί τοῦτο εἰς τό διηνεκές γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰώνων ἀιδιότητι, διά τῶν ἀεί μειζόνων τῆς αὐξήσεως τοῖς μετέχουσι γινομένης» (940D, 941A. Βλ. καί 1037B).

Ἡ αὔξηση τῆς μετοχῆς στό θεῖο ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα καί τήν εὐρύτερη γνώση καί παρουσίαση τῆς ἀλήθειας, ὅπως, κατά τόν Γρηγόριο; συνέβη μέ τόν Μέγα Βασίλειο, πού αὔξησε ὅσα λίγα εἶπε ὁ Μωυσῆς γιά τήν δημιουργία, ὥστε καί αὐτός, ὁ Μ. Βασίλειος, νά χαρακτηρίζεται θεόπνευστος:

«ταῦτα, μετά τήν θεόπνευστον ἐκείνην τοῦ πατρός ἡμῶν (=Βασιλείου) εἰς τό προκείμενον θεωρίαν, ἥν οἱ ἐγνωκότες πάντες οὐδέν ἔλαττον τῶν αὐτῷ Μωυσῇ πεφιλοσοφημένων θαυμάζουσιν... ἅ γάρ ἐκεῖνος εἶπεν ἐν ὀλίγοις τε καί εὐπεριγράπτοις τοῖς ῥήμασι, ταῦτα διά τῆς ὑψηλῆς φιλοσοφίας ὁ διδάσκαλος ἡμῶν (=Βασίλειος) αὐξήσας, οὐχί ἄσταχυν ἀλλά δένδρον ἐποίησε τόν... κόκκον, τόν ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ γεωργοῦντος, ἀποδενδρούμενον... διηπλωμένον ἀντί κλάδων τοῖς δόγμασι...» (*PG* 44, 61AB, 64A).

Ἡ ἀναγωγική ἑρμηνεία

Ὁ Γρηγόριος γνωρίζει ἄριστα τήν ἀλληγορική μέθοδο τοῦ Ὠριγένη, τόν ὁποῖο συχνά διορθώνει ἤ χρησιμοποιεῖ ἐκλεκτικά, καί τίς ἑρμηνευτικές τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν καί τῶν νεοπλατωνικῶν (Ἰαμβλίχου κ.ἄλλων), πού συναντᾶμε στό ἔργο του. Τελικά ὅμως τήν ἑρμηνεία του διαπερνᾶ καθοριστικά ὁ ἰδιαίτερος χαρακτήρας τῆς θεολογίας του καί τό ἀποτέλεσμα εἶναι μιά ἑρμηνευτική διαφορετική ἀπό τήν ἀλεξανδρινή καί τήν ἀντιοχειανή. Ἡ ἑρμηνευτική του, τήν ὁποία ὁ ἴδιος προτιμᾶ νά χαρακτηρίζει *ἀναγωγική* (*PG* 44, 373A):

α) Ἐξαρτᾶται ἀπό τήν θεολογία του καί ὄχι ἡ θεολογία του ἀπό τήν ἑρμηνευτική του.

β) Δέν ἔχει ἀπόλυτο χαρακτήρα μεθόδου, ἀφοῦ στό ἴδιο ἀποτέλεσμα, πού φθάνει μέ συγκεκριμένη ἑρμηνεία βιβλικοῦ κειμένου, θά μποροῦσε νά φθάσει καί μέ ἄλλο τρόπο ἄλλος θεολόγος ἤ καί ὁ ἴδιος. Γι' αὐτό καί τό ἀποτέλεσμα τῆς ἑρμηνείας του συχνά ὁ ἴδιος τό χαρακτηρίζει στοχασμό καί ὄχι ἀπόφανση (δογματική) (*PG* 44, 380D, 381A).

γ) Χρησιμοποιεῖ τά βιβλικά δεδομένα (εἰκόνες, περιγραφές) κυρίως ὡς ἀφορμή καί παράδειγμα, γιά νά τονίσει ἤ νά διευρύνει θεολογικά στοιχεῖα τῆς Παραδόσεως. Δέν χρησιμοποιεῖ τίς εἰκόνες ἤ τά ὀνό-

ματα σάν ἀπόλυτα σύμβολα, τῶν ὁποίων τήν μοναδική ἔννοια ἐκεῖνος πρῶτος ἀνακαλύπτει, ὅπως θά συνέβαινε στήν ἀκραιφνή ἀλληγορική ἑρμηνεία.

δ) Υἱοθετεῖ τίς χριστολογικές τυπολογίες πού ἀνῆκαν ἤδη στήν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας.

ε) Ἀποσκοπεῖ πρώτιστα στήν οἰκοδομή καί ἀνάλυση τοῦ νηπτικοῦ βίου τῶν πιστῶν. Ἔτσι π.χ. ἑρμηνεύει τήν ζωή τοῦ Μωυσῆ, γιατί αὐτή κατεξοχήν μπορεῖ νά γίνει «*ὑπόδειγμα βίου*» καί «*ἀρετῆς ὑποθήκη*» (*PG* 44, 304C)· ἑρμηνεύει καί τό *Ἆσμα ἀσμάτων*, γιατί τό περιγραφόμενο ἐκεῖ ἔντονο ἐρωτικό πάθος μπορεῖ νά χρησιμεύσει ὡς παράδειγμα-εἰκόνα γιά τήν ἀγάπη πρός τόν νυμφίο Χριστό (*PG* 44, 773CD).

στ) Ἀσκεῖται, ἡ ἀναγωγική, ἐλάχιστα ἤ καθόλου στά ἔργα, στά ὁποῖα γίνεται θεολογία τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας. Ἐκεῖ ἀσκεῖται θεολογία δογματική. Ποτέ δέν χρησιμοποιεῖται στήν ἐπιχειρηματολογία κατά τῶν αἱρετικῶν. Χρησιμοποιεῖται κυρίως στά ἔργα του νηπτικῆς θεολογίας καί ἀνθρωπολογίας.

ζ) Ξεκινάει ἀπό τήν *ΚΔ*, γιά νά κατανοήσει γεγονότα ἤ ἐκφράσεις τῆς *ΠΔ*, καί ποτέ ἀντίστροφα.

Ἀναστοιχείωση καί ἑνότητα τῶν πάντων

Ἡ θεολογία καί ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου καταλήγει στήν ἀναστοιχείωση ὅλου τοῦ κόσμου, σέ μία πνευματική ἑνότητα, σ᾽ ἕνα σῶμα «*συγκεκραμένον ἐν Χριστῷ*», πού ὁμόγνωμα καί ὁμόφωνα θά δοξάζει τόν Θεό. Τήν ἑνότητα πραγματοποιεῖ τό ἅγ. Πνεῦμα, πού συγχρόνως εἶναι καί ἡ δόξα, μέ τήν ὁποία δοξάζεται ὁ Θεός. Ἡ ἀλλοτρίωση ἀπό τήν ἀληθινή ζωή καί ἡ κατάσχιση τῆς ἑνότητας ἀνθρώπων καί κόσμου, δηλαδή τό κακό, ἐξαλείφεται μέ τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας καί θ᾽ ἀπαλειφθεῖ τελείως στήν μέλλουσα βασιλεία, ἀφοῦ δέν ἀποτελεῖ οὐσία, ὕπαρξη, ὄν, ἀλλά μόνο ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ, τό ὁποῖο πλέον θά κυριαρχεῖ ἀπόλυτα, ὥστε νά μήν ὑπάρχει δυνατότητα «ἀπουσίας» του.

Τῶν πάντων ἡ προαίρεση, ἀπό τόν ἐσφαλμένο προσανατολισμό τῆς ὁποίας προῆλθε τό κακό, θά εἶναι στραμμένη μόνο στόν Θεό. Αὐτό θά ἰσχύσει ἀκόμα καί γιά τόν «εὑρετήν» τοῦ κακοῦ, τόν Σατανᾶ. Ἡ κοινή ἀνάσταση γιά τόν Γρηγόριο εἶναι ἡ «ἀποκατάστασις» τῆς ἀνθρώπινης φύσεως «*εἰς τό ἀρχαῖον*» (*PG* 46, 156C). Χαρακτηρίζει ὅμως μακάριους αὐτούς πού μέ τούς πνευματικούς ἀγῶνες τους θά εἶναι ἕτοιμοι ν᾽ ἀπολαύσουν τήν «γλυκύτητα» τῆς ἀναστάσεως. Οἱ ἀνέτοιμοι, ὅσοι ἔζησαν ἀλλοτριωμένοι ἀπό τήν ἀληθινή ζωή, θά περάσουν μακρά περίοδο καθάρσεως, κατά τήν ὁποία τό «πῦρ» θά

κάψει ὁριστικά τό κακό, τό ὁποῖο θά ἔχει τέλος, ὅπως εἶχε καί ἀρχή. Καταδικασμένοι στήν «γέεννα» θά ὑπάρξουν, ἀλλά θά ὑπάρξει καί βαθμιαία «ἀποκατάστασις», μέ τήν «μετουσία» στό φῶς (*PG* 44, 349).

Βέβαια, ἡ ἄποψη αὐτή προβλημάτισε τήν Ἐκκλησία στούς ἔπειτα χρόνους καί πολλοί θεολόγοι θεώρησαν τόν Γρηγόριο στό θέμα τῆς ἐσχατολογίας-ἀποκαταστάσεως μαθητή τοῦ Ὠριγένη. Ἀλλ' αὐτός, συνεσκιασμένα ἔστω, διδάσκει προΰπαρξη τῶν ψυχῶν καί μάλιστα κίνηση κυκλική, ὅτι δηλαδή μετά τήν κρίση καί τήν κάθαρση θ' ἀκολουθήσει σειρά νέων κόσμων, ἀπό τίς ὁποῖες θά ἐξαρτηθεῖ σειρά καθάρσεων. Οἱ ἀπόψεις αὐτές εἶναι ξένες στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου.

> «Τότε (=στήν βασιλεία τοῦ Θεοῦ) εὑρίσκεται μονάς τό σωζόμενον, ἐν τῇ πρός τό μόνον ἀγαθόν συμφυΐᾳ, πάντων ἀλλήλους ἑνωθέντων... Μηκέτι αὐτούς ἐν διαφορᾷ τινι προαιρέσεων ἐν τῇ περί τοῦ καλοῦ κρίσει πολλαχῇ διασχίζεσθαι· ἀλλ' ἕν γενέσθαι τούς πάντας τό δέ συνδετικόν τῆς ἑνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστί· δόξαν δέ λέγεσθαι τό Πνεῦμα τό ἅγιον» (*PG* 44, 1116CD, 1117A).
>
> «τοῦ ἐσχάτου ἐχθροῦ καταργηθέντος, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, καί τῆς κακίας καθόλου πάντων τῶν ὄντων ἐξοικισθείσης, ἕν τό θεοειδές κάλλος ἐπαστράψῃ τοῖς πᾶσιν, ᾧ κατ' ἀρχάς ἐμορφώθημεν» (*PG* 46, 536B).
>
> Γιά ὅσους πεθαίνουν ἁμαρτωλοί· «τοῦ πυρός τό παρά φύσιν ἐκδαπανήσαντος, τῷ αἰωνίῳ πυρί παραδοθέν, τότε καί τούτοις εὐτροφήσει ἡ φύσις... μακραῖς ποτε περιόδοις τό κοινόν εἶδος τό ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν θεόθεν ἐπιβληθέν ἀπολαβοῦσα» (157CD).
>
> «ἐπειδάν ἡ εἰς τό ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος εὐχαριστία παρά πάσης ἔσται τῆς κτίσεως καί τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων καί τῶν μηδέν τήν ἀρχήν ἐπιδεηθέντων καθάρσεως. Ταῦτα καί τά τοιαῦτα παραδίδωσι τό μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως... τόν τε ἄνθρωπον τῆς κακίας ἐλευθερῶν καί αὐτόν τόν τῆς κακίας εὑρετήν ἰώμενος» (*PG* 45, 69BC).

Ἀντίθετα, στό περίφημο ἐργίδιό του *Περί τῶν νηπίων πρό ὥρας ἀφαρπαζομένων* διδάσκει μέ ἀπόλυτη σαφήνεια ὅτι ὅσοι ἔχουν βαθιά ριζωμένη μέσα τους τήν κακία, ὅπως π.χ. ὁ προδότης Ἰούδας, θά ἔχουν τήν κόλαση τῆς καθάρσεως γιά πάντα, «εἰς ἄπειρον»:

> «Τοιοῦτον γάρ καί περί τοῦ Ἰούδα διά τῆς εὐαγγελικῆς φωνῆς ἐδιδάχθημεν... τῷ μέν γάρ διά τό βάθος τῆς ἐμφυείσης κακίας εἰς ἄπειρον παρατείνεται ἡ διά τῆς καθάρσεως κόλασις» (*PG* 46, 184A).

Σ' ἕνα ὅμως ἀπό τά παραπάνω χωρία του λέει ὅτι φωτιά θά ἐκδαπανήσει τό κακό (*«τό παρά φύσιν»*), πού ἔτσι θά παραδοθεῖ στό αἰώνιο πῦρ (*«τῷ αἰωνίῳ πυρί παραδοθέν»*) (175C). Βέβαια αἰώνιος καί αἰωνιότητα δέν σημαίνουν γιά τόν Γρηγόριο περίοδο χωρίς τέλος. Ἀλλά δέν ἐξήγησε πῶς συνδύαζε τήν πεπερασμένη χρονικά αἰωνιότητα,

ὅπου «ἐκδαπανᾶται» τό κακό, μέ τήν «εἰς ἄπειρον» παράταση, δηλαδή τήν χωρίς τέλος κόλαση τῆς καθάρσεως.

Στήν προσπάθειά τους μεταγενέστεροι θεολόγοι ν' ἀπαλλάξουν τόν Γρηγόριο ἀπό τήν ἀντίληψη τῆς ἀποκαταστάσεως, πού καταδικάστηκε στό πρόσωπο τῶν Ὠριγένη, Εὐαγρίου κ.ἄ., ὑποστήριξαν ὅτι τά σχετικά χωρία τῶν ἔργων τοῦ Γρηγορίου (*«Κατηχητικός λόγος»* καί *«Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως»*) εἶναι παρέμβλητα. Ἀπό τόν Φώτιο (*Μυριόβιβλον* 233) γνωρίζουμε ὅτι πρῶτος ὁ Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως (+733) ἔκανε τέτοια πρόταση, ἡ ὁποία ὅμως φιλολογικά καί θεολογικά δέν ἔχει ἐρείσματα.

ΒΙΟΣ

Ἡ ζωή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἦταν ἐξαιρετικά πλούσια σέ συγγραφική κι ἐκκλησιαστική δραστηριότητα, σέ ταλαιπωρίες καί συναισθηματικές ἀναστατώσεις. Ἀπό χαρακτήρα δμως ἀπέφευγε στά ἔργα του, ἀκόμα καί στίς ἐπιστολές του, νά περιγράφει ἐπεισόδια τῆς ζωῆς του καί νά ἐκφράζει ἐμπειρίες του σέ πρῶτο πρόσωπο. Οἱ σύγχρονοι πάλι συγγραφεῖς μιλοῦν ἐλάχιστα γιά τόν Γρηγόριο, ἴσως γιατί ζοῦσε στήν σκιά τοῦ Μ. Βασιλείου. Ἔτσι στίς πηγές βρίσκουμε λίγες πληροφορίες γιά τήν ζωή καί τό ἔργο του.

Ὁ Γρηγόριος, ἀδελφός τοῦ Μ. Βασιλείου, γεννήθηκε στά Ἄννησα ἤ στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου μεταξύ 335 καί 340. Δέν σπούδασε σ' ἐπιφανεῖς δασκάλους, ἀλλά μέ τήν ἐπιμονή του καί τίς ὑποδείξεις τοῦ Βασιλείου, τόν ὁποῖο ἄκουσε στήν Καισάρεια νά διδάσκει ρητορική (ἀπό τό φθινόπωρο τοῦ 356 μέχρι τήν ἄνοιξη τοῦ 357), ἀπέκτησε θαυμαστή παιδεία, θύραθεν κι ἐκκλησιαστική. Παράλληλα ὑπηρετοῦσε στήν Ἐκκλησία ὡς Ἀναγνώστης, ἔργο τό ὁποῖο ἄφησε γιά νά διδάξει ρητορική, ἄγνωστο μέχρι πότε. Παντρεύτηκε τήν Θεοσεβία καί ἴσως ἀπέκτησε γιό, τόν Κυνήγιο (*Ἐπιστ.* 13).

Μέ προτροπή τοῦ Βασιλείου, μετά τό 370, ἔγραψε περί παρθενίας καί παραμονές τοῦ Πάσχα τοῦ 372 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Νύσσης, ὑπακούοντας στόν Βασίλειο. Οἱ καλές του προθέσεις δέν ἀρκοῦσαν γιά θετική συμβολή του στήν ἀντιμετώπιση τῶν πολύπλοκων ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων. Ἀντί νά εὐκολύνει συχνά δυσκόλευε τό ἔργο τοῦ μητροπολίτη του Καισαρείας, τοῦ Βασιλείου. Τόν χειμώνα τοῦ 375/6 οἱ αἱρετικοί ἀνόμοιοι πέτυχαν εὔκολα νά τόν κατηγορήσουν ἄδικα στίς ἀρειανόφρονες κρατικές ἀρχές γιά κατάχρηση ἐκκλησιαστικῶν χρημάτων καί ἀντικανονικές πράξεις. Οἱ ἀρχές τόν συνέλαβαν καί τόν ἔστειλαν μέ συνοδεία στρατιωτῶν νά δικαστεῖ ἀπό τόν βικάριο Δημοσθένη. Στό δρόμο ἀρρώστησε καί φίλοι κατάφεραν νά τόν κρύψουν σέ ἀσφαλές μέρος. Τήν ἄνοιξη τοῦ 376 σύνοδος στήν Νύσσα τόν καταδίκασε σέ ἐξορία, χωρίς ὁ ἴδιος νά εἶναι παρών. Μέ τόν θάνατο τοῦ ἀρειανόφρονα Οὐάλη (Αὔγουστος 378) μπόρεσε νά ἐπιστρέψει στήν ἐπισκοπή του, ὅπου ἔγινε πανηγυρικά δεκτός. Τήν 1η Ἰανουαρίου τοῦ 379 παραβρέθηκε στήν κηδεία τοῦ Βασιλείου. Τότε ἀκρι-

βῶς αὐξάνουν στό κατακόρυφο οἱ εὐθύνες του ὡς πνευματικοῦ κληρονόμου καί συνεχιστῆ τοῦ ἐκκλησιαστικοθεολογικοῦ ἔργου τοῦ Βασιλείου.

Πῆρε μέρος στήν σύνοδο τῆς 'Αντιόχειας τό φθινόπωρο τοῦ 379, ὅπου γιά πρώτη φορά υἱοθετήθηκε ἡ θεολογία καί ἡ τακτική τοῦ Βασιλείου. 'Αμέσως, περνώντας ἀπό τά Ἄννησα γιά τόν ἐπικείμενο θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας, γύρισε στήν Νύσσα, ὅπου τόν περίμεναν ὀξεῖς ἀντιαιρετικοί ἀγῶνες. 'Ενῶ τήν ἄνοιξη τοῦ 380 βρισκόταν στά Ἴβορα γιά τήν ἐκλογή ὀρθόδοξου ἐπισκόπου, οἱ ὀρθόδοξοι τῆς Σεβάστειας τόν πίεσαν νά γίνει ἐπίσκοπός τους, γιά νά ἀντιμετωπίσει τήν ἐκεῖ ἰσχυρή ὁμάδα τῶν εὐσταθιανῶν. Ὁ Γρηγόριος ὑπέκυψε, ἀλλά δοκίμασε πολλές πικρίες καί γνώρισε λίγη ἐπιτυχία. Σέ λίγους μῆνες καί πρίν λήξει τό 380, ἐπανῆλθε στήν Νύσσα, ὁπότε ἄρχισε νά γράφει κατά τοῦ Εὐνομίου καί τῶν πνευματομάχων εὐσταθιανῶν.

'Από τόν Μάιο μέχρι τόν 'Ιούλιο τοῦ 381 βρισκόταν στήν Κωνσταντινούπολη γιά τήν ἐκεῖ Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, στήν ὁποία ἔγινε ὁ κατεξοχήν ἐκφραστής τῆς τριαδολογίας καί πνευματολογίας τῶν καππαδοκῶν καί ἀναγνωρίστηκε ὡς μεγάλη θεολογική μορφή. Σ' αὐτόν ἀνατέθηκε καί ἀποστολή στά 'Ιεροσόλυμα καί τήν 'Αραβία, κάτι πού ἔγινε μᾶλλον τό 382, μετά τήν νέα συνέλευση τῶν ἐπισκόπων στήν ἴδια πόλη. Στό μεταξύ ταξίδεψε πολύ στήν Καππαδοκία, τόν Πόντο, τήν Μικρή 'Αρμενία καί τήν Γαλατία γιά ἐκκλησιαστικές ὑποθέσεις. Τό 383 στήν Κωνσταντινούπολη ἔλαβε μέρος σέ σύνοδο, στήν ὁποία ἐκφώνησε *Λόγο* περί τῆς θεότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ θεολογική καί ρητορική δεινότητα, πού ἔδειξε ἰδιαίτερα μέ τούς *Λόγους* του στήν Κωνσταντινούπολη, τόν ἐπέβαλαν ὡς τόν πρῶτο ρήτορα τοῦ κράτους, γι' αὐτό καί κλήθηκε τό 385 ἀπό τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο νά ἐκφωνήσει ἐπικηδείους στήν Πουλχερία πρῶτα καί τήν Πλακίλλα ἔπειτα, κόρη καί σύζυγο ἀντίστοιχα τοῦ αὐτοκράτορα.

Μετά τό 385 καί προπαντός μετά τόν θάνατο (387) τῆς συζύγου του Θεοσεβίας, δέν ἔχουμε εἰδήσεις. Φαίνεται ὅτι, κουρασμένος καί ἀπογοητευμένος, ἀποτραβήχτηκε ἀπό τό πολιτικό καί ἐκκλησιαστικό κέντρο, τήν Κωνσταντινούπολη, γιά νά ἐπιδοθεῖ στήν σύνταξη τῶν κυρίως νηπτικῶν ἔργων του, πού ἀπαιτοῦσαν ἡσυχία καί νῆψη πνευματική. Ἄλλωστε, δύο ἄλλες μορφές εἶχαν ἀνατείλει κι ἐπηρέαζαν τά ἐκκλησιαστικά πράγματα, ὁ 'Αμβρόσιος Μιλάνου στήν Δύση καί ὁ 'Ιωάννης Χρυσόστομος στήν 'Ανατολή.

Ἡ τελευταία εἴδηση γιά τόν Γρηγόριο ἀφορᾶ τήν μετοχή του στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τό 394. 'Ασφαλῶς κοιμήθηκε τό ἴδιο ἔτος. Ἡ 'Εκκλησία τιμᾶ τήν μνήμη του στίς 10 'Ιανουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἀνήκει στούς μεγάλους δημιουργικούς συγγραφεῖς τῆς ἀνθρωπότητας καί ἀσφαλῶς εἶναι ὁ μεγαλύτερος συγγραφέας τῶν χρόνων του. Τό ἔργο του, ποικίλο σέ θεματολογία καί μορφή, παρουσιάζει ἐ-

νότητα προϋποθέσεων καί σκοποῦ, ἀλλά ὄχι ὁρολογίας, γεγονός πού προκαλεῖ ἑρμηνευτικές δυσκολίες. Ἡ βασική μορφή τῶν ἔργων του εἶναι τῆς σύντομης πραγματείας καί τῆς ἑρμηνείας βιβλικῶν κειμένων. Μέσω τοῦ τρόπου αὐτοῦ καί μέ τήν βοήθεια τῆς ρητορικῆς τέχνης προχωρεῖ μέ ἀσύγκριτη ἐπιτυχία σέ πρωτότυπες θεολογικές τομές πού ἔμειναν κλασικές. Οἰκοδομεῖ τήν ὕλη του ἐπαγωγικά. Ἐκφράζεται ἤρεμα, χωρίς βία, λυρικά ἐνίοτε καί ρητορικά συχνότερα. Ἐπικρατεῖ ὅμως τό ὕφος τοῦ ἐρευνητῆ. Ὁ λόγος του δέν ἔχει πάντοτε σαφήνεια καί ἡ φράση του εἶναι συχνά χαλαρή, χωρίς ἁρμούς σταθερούς, κάτι πού ἰδιαίτερα δυσχεραίνει τήν μεταφορά του σέ σύγχρονη γλῶσσα. Τό ἔργο του εἶναι πλούσιο σέ εἰκόνες, παραστάσεις καί σχήματα, πού ἀντλεῖ ἀπό τήν θύραθεν γραμματεία καί τήν φαντασία του, ἀλλά δέν μαρτυρεῖ διάθεση ποιητική καί μόνιμη φιλολογική φροντίδα.

Οἱ φιλολογικοί τύποι, τούς ὁποίους χρησιμοποίησε, εἶναι ἡ πραγματεία, ὁ λόγος καί ἡ ἐπιστολή. Τά ἔργα του διακρίνονται συμβατικά σέ ἀνθρωπολογικά, ἑρμηνευτικά καί νηπτικά, ὅπως τά

> Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου, Εἰς τήν Ἑξαήμερον, Περί τοῦ βίου τοῦ Μωυσέως, Εἰς τήν ἐπιγραφήν τῶν Ψαλμῶν, Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν, Εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων, Εἰς τήν Κυριακήν προσευχήν, Εἰς τούς Μακαρισμούς, Περί παρθενίας, Περί τοῦ τί τό χριστιανῶν ὄνομα, Περί τελειότητος, Πρός τούς πενθοῦντας, Περί τῶν νηπίων, Εἰς τόν βίον τῆς Μακρίνης, Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως, Κατά εἱμαρμένης·

σέ τριαδολογικά καί πνευματολογικά, ὅπως τά

> Κατά Εὐνομίου, Περί Τριάδος πρός Εὐσταθίαν, Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι, Περί τοῦ μή οἴεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς, Περί πίστεως πρός Σιμπλίκιον, Πρός Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, Περί ἁγ. Πνεύματος·

σέ χριστολογικά, ὅπως τά

> Πρός Θεόφιλον κατά ἀπολιναριστῶν, Πρός τά Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός,

καί σέ ποικίλου περιεχομένου, ὅπως εἶναι ὁ

> Κατηχητικός λόγος, οἱ ἐγκωμιαστικοί καί οἰκοδομητικοί του λόγοι, καθώς καί οἱ Ἐπιστολές του, γραμμένα μέ ἀφορμή ἑορτές ἐκκλησιαστικές, θέματα περιστασιακά καί πρόσωπα.

Τά ἔργα τοῦ Γρηγορίου περιλαμβάνονται στήν *PG* 44-46. Παλαιότεροι ἐρευνητές, ὅπως ὁ J. G. Krabinger (1835/40), ὁ G. H. Forbes (1855/61) καί ὁ F. Oehler (1865), ἐπιχείρησαν τήν κριτική ἔκδοσή τους, ἀλλ' αὐτή τελικά προχώρησε μέ τόν Werner Jaeger καί τούς συνεργάτες του (Gregorii Nysseni Opera, Berlin-Leiden 1921 ἑξ.). Γιά τίς ἀρχαιότερες ἐκδόσεις καί τίς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Γρηγορίου βλ. Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, εἰς *ΕΕΒΣ* 39/40 (1972/3) 545-549. Γιά βιβλιογραφία γνησιότητας τῶν ἔργων βλ. *CPG* II, 3135-3226. Γιά τήν χρονολόγηση τῶν ἔργων βλ. κυρίως G. Pasquali, Le lettere di Gregorio di Nissa: SIF 3 (1923) 73-136· J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grég. de Nysse: *RSRUS* 29 (1955) 34-372· Τοῦ ἴδιου, La chronologie des oeuvres de Grég. de Nysse: *SP* 6 (1966) 159-169· G. May, Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregor von Nyssa: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Gr. de Nysse* (édité par M. Harl), Leiden 1971, σσ. 51-66.

Οἱ παραπομπές στήν ἔκδοση πού ἄρχισε ὁ Jaeger θά γίνονται συντομογραφικά. Θά ἀναφέρονται τό ὄνομα ἐκείνου πού ἑτοίμασε τό κάθε κείμενο, ἡ λέξη *Opera* καί ὁ τόμος μέ τίς σελίδες, ὅπου τό κείμενο (π.χ. A. Spira, Opera IX, σσ. 475-490).

Περί παρθενίας. Εἶναι τό πρῶτο ἔργο του, γραμμένο περί τό 371 (ἀναθεωρημένο ἀργότερα), καί τό σπουδαιότερο τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς ἀσκητικονηπτικῆς γραμματείας. Περιγράφει πῶς καί γιατί ἡ ψυχή τοῦ (ἤ τῆς) παρθένου γίνεται νύμφη Χριστοῦ.

PG 46, 317-416. J. P. CAVARNOS, Opera VIII/1, σσ. 248-343. M. AUBINEAU: *SCh* 119 (1966). Γιά τίς μεταφράσεις βλ. *SCh* 119.
Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική (*CPG* II 3165).

Εἰς τήν προσευχήν (=«Πάτερ ἡμῶν»). Σέ πέντε λόγους, πού μᾶλλον ἐκφωνήθηκαν μεταξύ 374 καί 378.

PG 44, 1120-1193. Γρηγορίου Νύσσης: Λόγοι εἰς τό «Πάτερ ἡμῶν». Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια ΠΑΓΚΡΑΤΙΟΥ ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Ἀθήνα 1983.

Εἰς τούς μακαρισμούς. Μᾶλλον μεταξύ 374 καί 378. Ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα νηπτικά ἔργα τοῦ Γρηγορίου καί τῆς ὅλης σχετικῆς γραμματείας. Ἀποτελεῖται ἀπό ὀκτώ ὁμιλίες, οἱ ὁποῖες ἀναλύουν τήν κλίμακα τοῦ νηπτικοῦ βίου, πού ὁδηγεῖ στήν μακαριότητα καί τήν θέωση. Τό ἔργο προϋποθέτει βαθιά θεολογική κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, ἔντονες προσωπικές θεοπτικές ἐμπειρίες τοῦ Γρηγορίου καί χρήση τοῦ νεοπλατωνικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς.

PG 44, 1193-1301. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Γρηγορίου Νύσσης: Λόγοι εἰς τούς Μακαρισμούς. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Ἀθήνα 1985.
Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (*CPG* II 3161).

Ἀπολογητικός περί τῆς Ἑξαημέρου. Γράφηκε τό 379 γιά νά ἐξηγήσει δυσνόητα σημεῖα τοῦ ἀνάλογου ἔργου τοῦ Βασιλείου καί νά τό συμπληρώσει. Κατά τό παράδειγμα τοῦ Βασιλείου δέν ἀσκεῖ ἀναγωγική ἑρμηνεία, ὅπως κάνει στά μεταγενέστερα ἑρμηνευτικά του ἔργα.

PG 44, 61-124. G. H. FORBES, Gregorii Nysseni... quae supersunt omnia, I, Burntisland 1855, σσ. 1-95. H. HÖRNER, Opera IV (ἑτοιμάζεται).
Μεταφράστηκε στήν ἀραβική καί τήν συριακή (ἀποσπάσματα) (*CPG* II 1353).

Εἰς τούς Τεσσαράκοντα Μάρτυρας. Ἐκφωνήθηκε στίς 9 Μαρτίου τοῦ 379.

PG 46, 773-788. O. LENDE, Opera X (ἑτοιμάζεται).

Κατά τοκιζόντων. Ἐκφωνήθηκε τόν Μάρτιο τοῦ 379.

PG 46, 433-452. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 195-207.

Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου. Γράφηκε λίγο πρίν ἀπό τό Πάσχα τοῦ 379. Ἀναλύει τά βιβλικά δεδομένα περί τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, κάτι πού δέν πρόλαβε νά κάνει ὁ Βασίλειος. Θέτει τίς βάσεις τῆς θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας του χωρίς ἀναγωγική ἑρμηνεία τῆς *Γραφῆς*. Ἀκολουθεῖ τόν Βασίλειο, τόν ὁποῖο διευρύνει πολύ καί κάποτε διορθώνει.

PG 44, 124-256. G. H. FORBES, Gr. Nyss... quae supersunt omnia, I, Burntisland 1855, σσ. 96-319. B. SALMONA, L' uomo: *Testi Patristici* 31, Roma 1982.
Μεταφράστηκε στήν λατινική (Διονύσιος Μικρός, Σκῶτος Eriugena), τήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική (*CPG* II 3154).

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα καί περί ἀναστάσεως. Ἐκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 379.

PG 46, 652-681. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 245-270.

Εἰς τάς ἐπιγραφάς τῶν Ψαλμῶν. Τοποθετεῖται στήν ἐποχή τοῦ 379. Στά πρῶτα ἐννέα εἰσαγωγικά κεφάλαια προσπαθεῖ νά δείξει πῶς ἡ πενταμερής διαίρεση τοῦ ὅλου *Ψαλτήρα* ἀνταποκρίνεται σέ πέντε στάδια τελειώσεως. Στά κεφ. 10-25 ἑρμηνεύει τίς *Ἐπιγραφές τῶν Ψαλμῶν (Ο')* ὡς κλίμακα διαδοχική, μέ τήν βοήθεια τῆς ὁποίας διδάσκεται ὁ ἀναγνώστης τήν πνευματική του ἀνύψωση πρός τό θεῖο.

PG 44, 608-616. J. Mc DONOUGH, Opera V, σσ. 24-175. *ΒΕΠ* 66, 103-106.

Εἰς τόν ἕκτον Ψαλμόν περί τῆς Ὀγδόης. Τοποθετεῖται στήν ἐποχή τοῦ 379. Οἱ Rondeau καί Daniélou τό θέλουν μεταξύ 376-378.

PG 44, 608-616. J. Mc DONOUGH, Opera V, σσ. 187-193. *ΒΕΠ* 66, 103-106.

Εἰς τούς κοιμηθέντας. Ἐκφωνήθηκε ἴσως περί τό 379.

PG 46, 497-537. G. HEIL, Opera IX, σσ. 28-62. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Ἡ προσδοκία μας, Ἀθήνα 1981, σσ. 33-112 (μέ μετάφραση καί σχόλια).

Περί διαφορᾶς οὐσίας καί ὑποστάσεως. Μᾶλλον περί τό 379 ἤ τό 380. Ἐκδίδεται ὡς *Ἐπιστολή* 38 τοῦ Βασιλείου. Ἐξαίρετη θεολογική σύνοψη τοῦ προβλήματος.

PG 32, 325-340. Y. COURTONNE, S. Basile, Lettres, I, Paris 1957, σσ. 81-92. *ΒΕΠ* 55, 56-63.
Μεταφράστηκε στήν λατινική καί τήν συριακή (*CPG* II 3196).

Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως. Τέλος 379 ἤ τό 380, λίγο μετά τόν θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας, μέ τήν ὁποία, τήν παραμονή τοῦ θανάτου της, συζήτησε περί ψυχῆς, θανάτου, ἀναστάσεως κ.ἄ. Τό ἔργο ἔχει μορφή διαλόγου (πλατωνικοῦ), στόν ὁποῖο ἡ Μακρίνα ἔχει ρόλο δασκάλου. Φυσικά ὁ Γρηγόριος ἐπεξεργάστηκε σέ βάθος καί πλάτος ὅσα εἶπε ἡ Μακρίνα.

PG 46, 11-160. *ΕΠΕ* 46, 210-385 (καί μετάφραση). S. LILLA, L' anima e la risurrezione: *Testi Patristici* 26, Roma 1981.
Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν κοπτική (*CPG* II 3149).

Περί τοῦ μή οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς, πρός Ἀβλάβιον. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Προσπαθεῖ νά δείξει ὅτι τήν κοινή οὐσία τῶν τριῶν θείων προσώπων δηλώνει τό ὄνομα Θεός, ἐνῶ τά ὀνόματα Πατήρ, Υἱός καί ἅγιο Πνεῦμα δηλώνουν πρόσωπα ἤ ὑποστάσεις καί ὄχι διαφορετικόν τό καθένα Θεό.

PG 45, 116-136. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 37-57.
Μεταφράστηκε στήν λατινική (ἀποσπάσματα) καί τήν συριακή (*CPG* II 3139).

Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες... οὐ φαμέν τρεῖς θεούς, πρός τούς ἕλληνας ἀπό τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Συσχετίζει τίς γενικά παραδεκτές φιλοσοφικολογικές κατηγορίες (ὁρολογία) μέ τούς ὅρους πού ἡ θεολογία χρησιμοποιεῖ στήν περί Τριάδας διδασκαλία, γιά νά δείξει ὅτι ἡ τελευταία δέν εἶναι παράλογη. Τό κείμενο ἀποκατέστησε ὁ F. Müller.

PG 45, 176-185. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 19-33. *ΕΠΕ* 46, 136-159.

Περί πίστεως πρός Σιμπλίκιον. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Περί ὁμοουσιότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος πρός τόν Πατέρα.

PG 45, 136-145. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 61-67.

Κατά Ἀρείου καί Σαβελλίου. Τό ἔργο παλαιότερα θεωρήθηκε νόθο, ἀλλά σύγχρονοι ἐρευνητές (F. Müller, J. Daniélou) τό ἀπέδωσαν δίκαια στόν Γρηγόριο.

PG 45, 1281-1301. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 71-85.

Περί τῆς ἁγίας Τριάδος, πρός Εὐστάθιον. Γράφηκε περί τό 380 καί ἐκδιδόταν ὡς *Ἐπιστολή* 189 τοῦ Βασιλείου. Κατά τῶν πνευματομάχων πού δέν ἀπέδιδαν θεία δύναμη καί οὐσία στό ἅγιο Πνεῦμα.

PG 32, 683-696. *ΒΕΠ* 55, 209-222. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 3-16.

Πρός Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί Α' καί Β'. Γράφηκαν μεταξύ καλοκαιριοῦ 380 καί ἀνοίξεως 381. Τά κατά Εὐνομίου κείμενα τοῦ Γρηγορίου ἔχασαν στήν χειρόγραφη παράδοση τήν σειρά τους, τήν ὁποία ἀποκατέστησε ὁ Jaeger. Μέ τά δύο αὐτά ἔργα (τά 1 καί 12β τῆς ἐκδόσεως Migne) ὁ Γρηγόριος ἀπαντᾶ στό διμερές ἔργο τοῦ Εὐνομίου «*Ὑπέρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία*», πού ὁ τελευταῖος ἔγραψε τό 378 γιά ν' ἀντικρούσει ὅσα ἐναντίον του διατύπωσε τό 364 ὁ Βασίλειος στό δικό του «*Κατά Εὐνομίου*». Τό ἔργο ἔχει μεγάλη θεολογική σημασία καί συμβάλλει πολύ στήν ὁλοκλήρωση τῆς τριαδολογίας καί τῆς λοιπῆς θεολογίας τῶν καππαδοκῶν πατέρων.

PG 45, 248-464 καί 909-1121. W. JAEGER, Opera I. *ΒΕΠ* 67, 27-290.

Εἰς τόν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης. Γράφηκε μεταξύ 380 καί 383 ἀπό εὐγνωμοσύνη πρός τήν διδάσκαλό του καί πρεσβύτερη ἀδελφή του Μακρίνα, τήν ὁποία, περιγράφοντας τήν ζωή της, ἐμφανίζει ὡς πρότυπο ἀσκήτριας καί γυναίκας πού ἐνσάρκωσε τόν τέλειο βίο. Τό ἔργο ἔχει καί ἱστορική ἀξία.

PG 46, 960-1000. V. WOODS CALLAHAN, Opera VIII 1, σσ. 370-414. P. MARAVAL: *SCh* 17b. F. MEER VAN DER-G. BARTELINK, Het leven van de hl. Macrina, Utrecht 1971. Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3166).

Ἐπιτάφιος εἰς τόν Μέγαν Βασίλειον. Ἐκφωνήθηκε τήν 1η Ἰανουαρίου 381 στήν Καισάρεια.

PG 46, 788-817. O. LENDLE, Opera X (ἑτοιμάζεται). Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3185).

Πρός τούς βραδύνοντας εἰς τό βάπτισμα. Ἐκφωνήθηκε τήν 7η Ἰανουαρίου 381 στήν Καισάρεια. Καυτηριάζει τήν συνήθεια τῶν κατηχουμένων νά ἀναβάλλουν τό βάπτισμα καί μιλάει γιά τό βάπτισμα τοῦ Κυρίου καί τά Θεοφάνεια.

PG 46, 416-432.

Εἰς τόν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον. Ἐκφωνήθηκε στίς 7 Φεβρουαρίου τοῦ 381 στά Εὐχάιτα.

PG 46, 736-748. Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3183).

Εἰς τό «ὁ δέ πορνεύων εἰς τό ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει». Ἐκφωνήθηκε τόν Μάρτιο (Τεσσαρακοστή) τοῦ 381 στήν Νύσσα.

PG 46, 489-496. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 211-217. *ΒΕΠ* 66, 441-444.

Εἰς τόν «Ἐκκλησιαστήν» ἐξήγησις ἀκριβής. Μᾶλλον πρίν τό Πάσχα τοῦ 381. Εἶναι ὀκτώ ὁμιλίες, πού ἴσως τίς ἐπεξεργάστηκε ἀργότερα γιά νά τούς δώσει τήν σημερινή μορφή τους. Μέ ἀναγωγική ἑρμηνεία παρουσιάζει τήν ἀνύψωση τῆς ψυχῆς στήν σφαίρα τοῦ θείου κάλλους.

PG 44, 616-753. P. ALEXANDER, Opera V, σσ. 274-442. Μεταφράστηκε στήν κοπτική.

Εἰς τήν ἑαυτοῦ χειροτονίαν, πρός Εὐάγριον περί θεότητος. Ἐκφωνήθηκε τόν Μάιο τοῦ 381 στήν Β΄ Οἰκουμ. Σύνοδο, στήν Κωνσταντινούπολη.

PG 46, 544-553. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 331-341.

Ἐπιτάφιος εἰς Μελέτιον Ἀντιοχείας. Ἐκφωνήθηκε τόν Μάιο τοῦ 381, ὅ-

ταν πέθανε ὁ Μελέτιος, ὄντας πρόεδρος τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου στήν Κωνσταντινούπολη.

PG 46, 852-864. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 441-457.
Μεταφράστηκε στά συριακά (βλ. αὐτόθι, σσ. 396-404).

Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατά Μακεδονιανῶν τῶν Πνευματομάχων. Φαίνεται ὅτι οἱ λέξεις «κατά μακεδονιανῶν τῶν πνευματομάχων» προστέθηκαν ἀργότερα, διότι οἱ μακεδονιανοί ἦταν κυρίως *ὁμοιουσιανοί*. Γράφηκε μᾶλλον λίγο μετά τόν 'Ιούλιο τοῦ 381.

PG 45, 1301-1333. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 89-115 (πρώτη πλήρης ἔκδοση).

Κατά Εὐνομίου Λόγοι 10. Γράφηκαν μεταξύ 381 καί 383, γιά νά δοθεῖ ἀπάντηση σέ νέα ἐπίθεση τοῦ Εὐνομίου κατά τοῦ Βασιλείου. Εἶναι τό ἐκτενέστερο καί σπουδαιότερο ἀπό τά σχετικά κείμενα τοῦ Γρηγορίου, ὁ ὁποῖος ἀποδεικνύει ὅλη τήν ρητορική, φιλοσοφική καί θεολογική του δεινότητα (στήν ἔκδοση τοῦ Migne καλύπτουν τά βιβλία 3 μέχρι 12).

PG 45, 572-908. W. JAEGER, Opera II, σσ. 1-310. *ΒΕΠ* 67, 291-373.
Σώθηκαν ἀποσπάσματα συριακῆς καί ἀρμενικῆς μεταφράσεως (*CPG* II 3135).

Πρός τούς ἀχθομένους ταῖς ἐπιτιμήσεσιν. 'Εκφωνήθηκε τήν 1η 'Ιανουαρίου τοῦ 382 στήν Νύσσα.

PG 46, 308-316. M. KASSÜHLKE, Opera X (ἑτοιμάζεται).

Περί εὐποιΐας. 'Εκφωνήθηκε τήν Μ. Σαρακοστή τοῦ 382 στήν Νύσσα.

PG 46, 453-469. A. VAN HECK, Opera IX, σσ. 93-108.

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα (Περί τῆς τριημέρου προθεσμίας τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ). 'Εκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 382· κατά τόν Drobner ὄχι πρίν τό 386.

PG 46, 600-628. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 273-306.
Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (*CPG* II 3175).

Εἰς τήν ἡμέραν τῶν φώτων. 'Εκφωνήθηκε στίς 6 'Ιανουαρίου τοῦ 383.

PG 46, 577-600. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 221-242.

Εἰς τούς Τεσσαράκοντα Μάρτυρας (Λόγοι δύο). 'Εκφωνήθηκαν μᾶλλον στίς 9 καί 10 Μαρτίου τοῦ 383 στήν Σεβάστεια.

PG 46, 749-772.
Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3188).

Περί θεότητος Υἱοῦ καί Πνεύματος (Λόγος). Ἐκφωνήθηκε στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως, τόν Μάιο τοῦ 383.

PG 46, 553-576.
Μεταφράστηκε στήν κοπτική καί τήν γεωργιανή (*CPG* II 3192).

Λόγος ἀναιρετικός πρός τήν Εὐνομίου «Ἔκθεσιν». Γράφηκε τό 383 πρός ἀναίρεση *«Ὁμολογίας»*, τήν ὁποία ὁ Εὐνόμιος κατέθεσε τό ἴδιο ἔτος σέ σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη, ὡς λόγος ἐγκωμιαστικός καί παρηγορητικός μέ τόν θάνατο τῆς κόρης τοῦ Θεοδοσίου Πουλχερίας.

PG 45, 465-572. W. JAEGER, Opera II, σσ. 312-410.

Εἰς τό «ἐφ' ὅσον ἑνί τούτων ἐποιήσατε, ἐμοί ἐποιήσατε». Ἐκφωνήθηκε ἴσως τήν ἄνοιξη τοῦ 384.

PG 46, 472-489. A. VAN HECK, Opera IX, σσ. 111-127.

Εἰς Πουλχερίαν παραμυθητικός. Ἐκφωνήθηκε στίς 15 Αὐγούστου τοῦ 385 στήν Κωνσταντινούπολη ὡς ἐγκωμιαστικός καί παρηγορητικός μέ τόν θάνατο τῆς κόρης τοῦ Θεοδοσίου Πουλχερίας.

PG 46, 864-877. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 461-472. Λ. ΔΕΠΟΥΝΗ, Τοῦ... Γρηγορίου Νύσσης λόγος πρός Πουλχερίαν (εἰσαγ., μετάφρ.), Καρδίτσα 1940.

Εἰς Πλακίλλαν ἐπιτάφιος. Ἐκφωνήθηκε στίς 15 ἤ 16 Σεπτεμβρίου τοῦ 385, ὅταν πέθανε ἡ βασίλισσα Πλακίλλα.

PG 46, 877-892. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 475-490.

Περί τοῦ κατά Θεόν σκοποῦ καί τῆς κατά ἀλήθειαν ἀσκήσεως (ἤ Ὑποτύπωσις). Στά τελευταῖα ἔτη συζητήθηκε πολύ ἡ πατρότητα τοῦ ἔργου. Ὁ W. Jaeger ὑποστήριξε ὅτι ἡ περίφημη *«Μεγάλη ἐπιστολή»* τοῦ ψευδο-Μακαρίου (Μακαριανικά ἔργα) ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία τοῦ ἔργου τούτου. Ἀντίθετα ὁ R. Staats ἔδειξε τό 1968, μᾶλλον πειστικά, ὅτι ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐπεξεργάστηκε καί βελτίωσε, μετά τό 381, τήν *«Μεγάλη ἐπιστολή»* (βλ. *Makarios-Symposium über das Böse.* Ἐκδ. W. Strothmann: *Göttinger Orientforschungen*, Band 24, Wiesbaden 1982, σσ. 56-77), δίνοντας τό παρόν ἔργο. Οἱ διαφορές ὕφους μεταξύ τοῦ ἔργου τούτου καί τῶν ἄλλων ἔργων τοῦ Γρηγορίου μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν ἀπό τό ὅτι τό ἔργο ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία καί ὄχι τελείως προσωπικό δημιούργημα τοῦ Γρηγορίου. Δέν ἀποκλείεται καί ἡ σύνταξή του ἀπό μαθητή τοῦ Γρηγορίου.

PG 46, 288-305. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 40-89. R. STAATS, Makarios-Symeon, Epistola Magna..., Göttingen 1984.

Κατηχητικός Λόγος (40 κεφάλαια). Γράφηκε περί τό 386 γιά τούς δασκάλους τοῦ Εὐαγγελίου, πού ἀπευθύνονταν σέ ἰουδαίους, ἐθνικούς, γνωστι-

κούς καί μάλιστα σέ κακοδόξους. Πρόκειται γιά συνοπτικό κατηχητικό ἐγχειρίδιο, στό ὁποῖο ἐκτίθεται ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας σέ σημεῖα κυρίως πού ἐνδιέφεραν τήν ἐποχή. Τό ἔργο ἀποβαίνει καθρέπτης τῆς θεολογικῆς συμμετοχῆς καί συμβολῆς τοῦ Γρηγορίου στά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, χωρίς νά εἶναι συστηματικό ἔργο ἔρευνας τῆς πίστεως, κατά τό παράδειγμα τοῦ *«Περί ἀρχῶν»* τοῦ Ὠριγένη, ὅπως ὑποστηρίζεται. Χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα τήν μεταφυσική τῆς ἐποχῆς, ἀλλά κριτήριο ἀπόλυτο εἶναι ὁ ἐκκλησιαστικός διδάσκαλος (κεφ. 40).

PG 45, 11-105. J. BARBEL, Die grosse katechetische Rede, Stuttgart 1971. *ΕΠΕ* 46, 386-545.
Μεταφράστηκε στά συριακά (*CPG* II 3150).

Κατά εἱμαρμένης. Γράφηκε περί τά μέσα τοῦ 386, βάσει συζητήσεως πού ἔκανε ὁ Γρηγόριος τήν ἴδια ἐποχή στήν Κωνσταντινούπολη μέ κάποιον ἐθνικό φιλόσοφο. Ὑποστηρίζει τήν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως, ἡ ὁποία δέν ἐπηρεάζεται ἀπό τήν θέση καί τήν σύνθεση τῶν ἀστεριῶν, ὅπως δέχονταν οἱ κοσμολόγοι φιλόσοφοι.

PG 45, 145-174. P. C. JORDACHESKU-T. SIMENSCHY, S. Gr. Nyss. Contra Fatum, Chisinau 1938. *ΕΠΕ* 46, 160-209.

Κατά Ἀπολιναριστῶν πρός Θεόφιλον. Γράφηκε τό 386 γιά ν' ἀντικρούσει τήν κατηγορία ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι δέχονταν δύο Υἱούς τοῦ Θεοῦ καί νά κινήσει τόν Θεόφιλο Ἀλεξανδρείας σέ ἀντιαπολιναριστικό ἀγώνα.

PG 45, 1269-1277. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 119-128.
Μεταφράστηκε στήν συριακή (MÜLLER, σ. LX).

Εἰς τήν Γέννησιν τοῦ Χριστοῦ. Ἐκφωνήθηκε τά Χριστούγεννα τοῦ 386.

PG 46, 1128-1149.
Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (*CPG* II 3194).

Εἰς τόν ἅγιον Στέφανον. Ἐκφωνήθηκε στίς 26 Δεκεμβρίου τοῦ 386.

PG 46, 701-721. O. LENDLE, Gr. Nyssenus. Encomium in s. Stephanum protomartyrem, Leiden 1968.
Μεταφράστηκε στά συριακά, γεωργιανά καί σλαβικά (*CPG* II 3186).

Εἰς τόν ἅγιον Στέφανον. Ἐκφωνήθηκε στίς 27 Δεκεμβρίου τοῦ 386.

PG 46, 721-736.

Εἰς τόν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου. Ἐγκώμιο τῆς ἀρετῆς καί τῆς δράσεως τοῦ Γρηγορίου Θαυματουργοῦ, τόν ὁποῖο γνώρισαν οἱ πρόγονοί του καί τοῦ ὁποίου τήν παράδοση διέσωσε ὁ Βασίλειος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης.

PG 46, 893-957.

Μεταφράστηκε στήν λατινική, τήν συριακή, τήν κοπτική (βοχαϊρική καί σαχιδική), τήν γεωργιανή καί τήν σλαβική (*CPG* II 3184).

Εἰς τό «ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τά πάντα καί αὐτός ὁ Υἱός ὑποταγήσεται». Γράφηκε μετά τό 386.

PG 44, 1304-1325. *ΒΕΠ* 66, 427-440.

Πρός τά 'Απολιναρίου ἀντιρρητικός. Γράφηκε πιθανότατα τό 387 καί εἶναι τό πρῶτο ἀναλυτικό κι ἐκτεταμένο ἔργο, στό ὁποῖο σημασιολογοῦνται οἱ ἀπόψεις τοῦ 'Απολιναρίου καί ἀνατρέπονται βάσει τοῦ ἔργου τοῦ τελευταίου *«'Απόδειξις περί τῆς θείας σαρκώσεως»*. 'Επιχειρεῖται εὐρύτατη θεολογία τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

PG 45, 1124-1269. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 131-233.

Εἰς τό ἅγιον καί σωτήριον Πάσχα. 'Εκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 388.

PG 46, 681-684. E. CEBHARDT, Opera IX, σσ. 309-311.

Εἰς τήν 'Ανάληψιν τοῦ Κυρίου. 'Εκφωνήθηκε μᾶλλον τόν Μάιο τοῦ 388 καί ἀποτελεῖ τήν πρώτη σαφή διαμαρτυρία ἰδιαίτερου ἑορτασμοῦ τῆς *'Αναλήψεως* τοῦ Κυρίου. Ἴσως λοιπόν ὁ Γρηγόριος νά εἶναι καί ὁ εἰσηγητής τῆς ἑορτῆς.

PG 46, 689-693. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 323-327.

Εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα καί τήν Πεντηκοστήν. 'Εκφωνήθηκε μᾶλλον τήν Πεντηκοστή τοῦ 388.

PG 46, 696-701.

Περί τοῦ τί τό τοῦ χριστιανοῦ ἐπάγγελμα. Γράφηκε στό τέλος τοῦ βίου του, ἴσως περί τό 390, καί δείχνει γιατί καί πῶς ὁ χριστιανός καί ὁ χριστιανισμός πρέπει νά εἶναι «τῆς θείας φύσεως μίμησις» (*PG* 46, 244C), δηλαδή ἐνσάρκωση τῶν «ὀνομάτων» (=χαρακτηριστικῶν ἀρετῶν) τοῦ Χριστοῦ.

PG 46, 237-249. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 129-142. W. BLUM, Drei asketische Schriften, Stuttgart 1977. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Τό ὄνομα χριστιανός, 'Αθήνα 1977, σσ. 12-44 (μέ μετάφραση καί σχόλια).
Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3163).

Περί τῶν νηπίων πρό ὥρας ἀφαρπαζομένων. Γράφηκε μᾶλλον μετά τό 390 καί συνιστᾶ βαθυστόχαστη θεολογική ἀνθρωπολογία.

PG 46, 161-192. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Περί τῶν νηπίων..., 'Αθήνα 1984.

'Εξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων. Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του, μεταξύ 391 καί 394, στήν ἐποχή τῆς ἡσυχίας του, καί εἶναι

τό πλουσιότερο σέ πνευματικές ἐμπειρίες, πού ἐκφράζονται μέσω ἀναγωγικῆς ἑρμηνείας τοῦ βιβλικοῦ κειμένου καί γίνονται καταληπτές μέ βαθιές ἀνθρωπολογικές ἀναλύσεις. Κύριο θέμα του εἶναι ἡ χωρίς τέλος ἀγάπη τῆς ψυχῆς-νύμφης γιά τόν Θεό-Χριστό. Θεματολογικά ὁ Γρηγόριος ἐπηρεάστηκε ἀπό τήν ἀνάλογη προσπάθεια τοῦ Ὠριγένη, ἀλλά καί ἡ θεολογία καί ἡ ἑρμηνευτική του ἀκολουθοῦν νέο δρόμο. Τό κείμενο πού ἔχουμε εἶναι διόρθωση κι ἐπεξεργασία ἀπό τόν ἴδιο τόν Γρηγόριο 15 ὁμιλιῶν του.

PG 44, 756-1120. H. LANGERBECK, Opera VI, σσ. 3-469. *ΒΕΠ* 66, 107-326.
Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν κοπτική (*CPG* II 3158). Τό 1639 δημοσιεύτηκε παράφρασή του: Τοῦ... Θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρου, Ἑρμηνεία εἰς τό Ἆσμα τῶν ᾀσμάτων... Μετά καί τινων ἐξηγήσεων εἰς τήν αὐτήν ἑρμηνείαν κατά παράφρασιν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης..., Ἐνετίησιν ᾳχλθ'.

Περί ἀρετῆς, ἤτοι εἰς τόν βίον Μωυσέως. Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ἡσυχίας του, ἴσως περί τό 392. Σκοπός του εἶναι νά διδάξει *«τόν τέλειον βίον»*, προβάλλοντας ὡς πρότυπο τόν Μωυσῆ, τοῦ ὁποίου πρῶτα διηγεῖται κι ἐξηγεῖ τόν βίο καί τήν δράση (=ἱστορία). Ἔπειτα, στό κύριο μέρος τοῦ ἔργου (=τήν θεωρία), μέ ἀναγωγική ἑρμηνεία τῶν ἱστορικῶν δεδομένων τοῦ Μωυσῆ, περιγράφει καί ἀναλύει τίς ἀρετές, τήν εἴσοδο στόν θεῖο γνόφο, τήν θεοπτία καί τήν μακαρία ζωή, ὅλα ἐμπλουτισμένα μέ τίς προσωπικές ἐμπειρίες του καί δοσμένα μέ τήν μεταφυσική γλώσσα τῆς ἐποχῆς.

PG 44, 297-430. J. DANIÉLOU: *SCh* 1, 3η ἔκδ. H. MUSURILLO, Opera VII 1. C. BRIGATTI, La vita di Mosé, Alba 1967. M. SIMONETTI, La vita di Mosé, Milano 1984.
Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3159).

Περί τελειότητος. Γράφηκε περί τό τέλος τοῦ βίου του γιά νά διδάξει σέ κάποιον Ὀλύμπιο τόν τέλειο βίο τῆς ἀρετῆς, ἡ ὁποία πρότυπο ἔχει τόν Χριστό, ὅπως τόν περιγράφει ὁ ἀπ. Παῦλος, καί ἡ ὁποία δέν ἔχει τέρμα, εἶναι συνεχής «ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὔξησις».

PG 46, 252-285. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 173-214. W. BLUM, Drei asketische Schriften, Stuttgart 1977. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Ἡ χριστιανική τελειότητα, Ἀθήνα 1980, σσ. 43-100 (μέ μετάφραση καί σχόλια).
Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG* II 3164).

Ἐπιστολαί:

1. *Συλλογή 30 Ἐπιστολῶν*, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ 1η ἀνήκει μᾶλλον στόν Γρηγόριο Θεολόγο, ἡ 21η δημοσιεύεται ἐσφαλμένα ὡς *Ἐπιστολή* 10 τοῦ Βασιλείου καί οἱ 26-28 (πού δημοσιεύονται καί ὡς *Ἐπιστολές* 342, 347-348 τοῦ Βασιλείου) εἶναι μᾶλλον νόθες, ἐνῶ ἡ 30ή εἶναι τοῦ Πέτρου Σεβαστείας πρός τόν Γρηγόριο (βλ. καί *CPG* II 3167).

PG 46, 416-432. G. PASQUALI, Opera VIII 2.

2. *Πρός Λητόιον, Κανονική ἐπιστολή.* Γράφηκε τό Πάσχα τοῦ 383.

PG 45, 221-236. ΡΑΛΛΗ-ΠΟΤΛΗ, Σύνταγμα..., τ. 4, σσ. 295 ἑξ. P. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 203-226. H. POLACK, Opera III 2 (ἑτοιμάζεται).

3. *Ἐπιστολή πρός Φίλιππον μονάζοντα.* Σώζεται ὁλόκληρη σέ λατινική μετάφραση, ἐνῶ ἀπό τό πρωτότυπο ἔχουμε μικρά ἀποσπάσματα.

PG 46, 1112. G. MERCATI: *Studi e Testi* 75 (1938) 191-199.

4. *Περί τῆς ἐγγαστριμύθου, Ἐπιστολή πρός Θεοδόσιον.*

PG 45, 107-114. E. KLOSTERMANN: *Kleine Texte für Theol. u. Philol.* 83, Bonn 1912, σσ. 63-68.

Ἀποσπάσματα: Διασώθηκε μικρός ἀριθμός σύντομων ἀποσπασμάτων ἀπό ἄδηλα ἔργα τοῦ Γρηγορίου.

PG 46, 1109-1112 καί 96, 476-477. F. DIEKAMP, Analecta Patristica, Roma 1938, σσ. 13-15. R. DEVREESSE, Les commentateurs de l' Octateuque..., Vaticano 1959 (κατά τούς πίνακες) (*CPG* II 3200-3204). Νεώτερο ἀπόσπασμα ἀπό *Λόγο στόν Ἀβραάμ: AB* 91 (1973) 415-418.

Ἀμφιβαλλόμενα:
Εἰς τό ἅγιον Πάσχα. Ἐκδίδεται μεταξύ τῶν ψευδο-χρυσοστομείων ἔργων. Ὁ P. Nautin χρονολογεῖ τήν ὁμιλία στό Πάσχα τοῦ 387 καί τήν ἀποδίδει στόν Γρηγόριο (J. Daniélou: *RSRUS* 29 [1955] 368), ἐνῶ νεώτεροι ἀπορρίπτουν τήν ἄποψη αὐτή (L. Vanyó: *Augustinianum* 15 [1975] 225-228).

PG 69, 745-755.

Εἰς τήν φωτοφόρον καί ἁγίαν ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου. Ἴσως ἀνήκει στόν Ἀμφιλόχιο.

PG 46, 684-689. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 315-319.

Νόθα:
Ἐγκώμιον εἰς τόν ὅσιον Ἐφραίμ (τόν Σύρο). *PG* 46, 820-849. Βλ. *CPG* II 3193.
α) *Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως καί εἰς τό «κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν».* β) *Εἰς τό «ποιήσωμεν ἄνθρωπον».* Οἱ δύο ὁμιλίες ἀνήκουν ἴσως στόν Βασίλειο: *PG* 30, 9-61 καί 44, 257-297. A. Smets-M. Van Esbroeck: *SCh* 160, 166-278. H. Hörner, Opera, Supplementum (Leiden 1972), σσ. 2-72.
Περί τοῦ παραδείσου: PG 30, 61-72. H. Hörner, Opera, Supplementum, σσ. 75-84.
Περί ψυχῆς: PG 45, 188-221. Εἶναι τά κεφ. 1 καί 2 τοῦ «Περί φύσεως ἀνθρώπου» τοῦ Νεμεσίου Ἐμέσης.
Εἰς τόν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου. Ἔργο μεταγενέστερο: G. La Piana: *Rivista storico-critica d. scienze teologiche* 5 (1909) 548-563 καί D. Montagna: *Marianum* 24 (1962) 536-539. *CPG* II 3214.
Τί ἐστι τό «κατ' εἰκόνα Θεοῦ καί καθ' ὁμοίωσιν»: PG 44, 1328-1345.
Ἐκλογαί μαρτυριῶν πρός ἰουδαίους: PG 46, 193-233.

Λόγος κατά Μανιχαίων δέκα συλλογισμῶν: *PG* 46, 541.
Πρός Εὐάγριον μοναχόν περί θεότητος: *PG* 46, 1101-1108.
'Εκ τῆς βίβλου τῆς λεγομένης θεογνωσίας: *PG* 130, 27-30, 257-276, 311-318. *PG* 46, 1111-1126 (λατινική μετάφραση). Τμῆμα πολύ μεταγενέστερου (Θ' αἰ.) ὑπομνήματος στόν *'Ιωάννη*: K. Hausmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium, Paderborn 1930.
Εἰς τήν 'Υπαπαντήν τοῦ Κυρίου. Ἔργο μεταγενέστερο: *PG* 46, 1152-1181. R. Caro, La Homiletica Mariana Griega en el siglo V II,*Marian Library Studies 4*, Dayton (Ohaio) 1972, σσ. 600-603.

'Ανέκδοτα:
Στά χειρόγραφα παραδίδονται ὡς ἔργα τοῦ Γρηγορίου *«Βίος τοῦ 'Αλεξίου»*, «De visitatione» καί «Inventio imaginis in Camulianis» (*BHG* 56f, 79o, 79ob καί *BHG*n 1122x).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ἱστορικοφιλολογικά:
ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ἀρχιμ., 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης: *ΝΣ* 40 (1945) 110-124, 206-227. W. JAEGER, Two rediscovered Works of ancient Christian Literature. Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954. C. RICHARDSON, Introduction to G. of N.: *The Library of Christian Classics* III (1954) 233-325. W. VÖLKER, G. von N. als Mystiker, Wiesbaden 1955. J. DANIÉLOU, Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie: *REAug* 2 (1956) 71-78. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, G. de N. et le messalianisme: *RSR* 48 (1960) 119-134. Β. ΤΑΤΑΚΗ, 'Η συμβολή τῆς Καππαδοκίας στήν χριστιανική σκέψη, 'Αθήνα 1960, σσ. 201-268. A. KEMMER, Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius: *RB* 72 (1962) 278-306. M. AUBINEAU, Projet de lexique du vocabulaire de Gr. de Nysse: *REG* 75 (1962) XIX-XXI. J. E. PFISTER, A Biographical Note: the Brothers and Sisters of G.N.: *VC* 18 (1964) 108-113. J. DANIÉLOU, G. de N. à travers les lettres de s. Basile et de s. Grégoire de Nazianze: *VC* 19 (1965) 31-41. A. SPIRA, Rhetorik u. Theologie in der Grabreden G. von N.: *SP* 9 (1966) 106-116. G. MAY, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit: *JÖByz* 15 (1966) 105-132. J. GRIBOMONT, Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de G. de N.: *RAM* 43 (1967) 249-266. R. STAATS, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Berlin 1968. G. MAY, Die Datierung der Rede "In suam ordinationem" des G. von N.: *VC* 23 (1969) 38-57. M. CANÉVET, Le De instituto christiano est-il de Gr. de Nysse?: *REG* 82 (1969) 404-423. M. M. BERGADÁ, Contribucion bibliografica al estudio de G.N.: *Stromata* 25 (1969) 79-130. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Γρηγόριος Νύσσης. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία-βιβλιογραφία, 'Αθήνα 1970 (συνοπτικό) (ἀνάτυπο ἀπό τήν *ΝΣ*). ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Συμβολή εἰς τήν βιβλιογραφίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης (συμπληρώσεις καί διορθώσεις στά δύο προηγούμενα ἄρθρα): *ΕΕΒΣ* 39/40 (1972-1973) 545-559. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de G. de N.* Actes du Colloque de Chevétogne (22-26 Sept. 1969) (ἐκδ. M. Harl), Leiden 1971. J. DANIÉLOU, L' être et le temps chez G. de N. (συναγωγή μελετῶν του), Leiden 1970. *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou* (ἐκδ. J. Fontaine-Ch. Kannengiesser), Paris 1972 (ἐδῶ ὑπάρχουν πολλές μελέτες γιά τόν Γρηγόριο· δέν θά τίς ἀναφέρουμε μεμονωμένα). F. SORIA, Una bibliografica sobre G. de N.: *La Ciencia tomista* 63 (1972) 461-467. *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites internationales Kolloquium

über G. von N.) (ἔκδ. H. Dörries...), Leiden 1976 (τίς περιλαμβανόμενες μελέτες δέν τίς παραθέτουμε). L. ABRAMOWSKI, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei G. von N. u. das Problem seiner Echtheit: *ZKG* 87 (1976) 145-166. M. AUBINEAU, Recits... homélies de G. de N.: *RPh* 51 (1977) 25-37. F. MANN, G. N., rhetor et pastor. Interpretation des Proömius der Schrift G.'s von N. De infantibus...: *VC* 31 (1977) 126-147. P. J. FEDWICK, A commentary of G. of N. or the 38th letter of Basil of Caesarea: *OCP* 44 (1978) 31-51. E. BELLINI (note et trad.), Su cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo. Apollinare, Epifanio, G. di Nazianzo, G. di N., Milano 1978. A. CAIMI DANELLI, Sul genere letterario delle orazioni funebri di G. di N.: *Aevum* 53 (1979) 140-161. P. MARAVAL, Encore les frères et soeures de G. de N.: *RHPR* 60 (1980) 161-166. T. ORLANDI, Gregorio di Nissa nella letteratura copta: *VetChr* 18 (1981) 333-339. *Arché e Telos.* L' antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17-19-maggio 1979, ἔκδοση U. Bianci-H. Crouzel, Milano 1981. R. G. COQUIN-E. LUCCHESI, Une version copte du De anima et resurrectione (Macrinia) de Grég. de Nysse: *OLP* 12 (1981) 161-201. J. B. CAHILL, The date and setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs: *JThS* 32 (1981) 447-460. E. PIETRELLA, I pellegrinaggi ai luoghi santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa: *Aug* 21 (1981) 135-151. R. VAN DAM, Hagiography and history. The life of Gregor of Thaumaturgus: *ClAnt* 1 (1982) 272-308. E. GALLICET, Osservazioni sul De virginitate di Gregorio di Nissa: *CCC* 3 (1982) 119-151. M. SIMONETTI, Note sul testo della Vita di Mosè di Gr. di Nissa: *Orpheus* 3 (1982) 338-357. C. W. MACLEOD, The preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses: *JThS* 33 (1982) 182-191. H. R. DROBNER, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Leiden-Brill 1982. P. DEVOS, Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse: *Symposium Nazianzenum:* Louvain-la Neuve, 25-28 août 1981, ἔκδοση J. Mossay..., Paderborn 1983. H. U. VON BALTASAR, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes (τῆς ἑρμηνείας τοῦ Γρηγορίου), Einsiedeln 1984³. A. MOMIGLIANO, The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa: *The craft of the ancient historian...* in honor G. Starr, ἔκδ. J. Eadie-J. Ober, Lanham 1985, σσ. 443-458. E. PIETRELLA, Note al testo delle omelie pasquali di Gregorio di Nissa: *AFLM* 16 (1983) 521-540. R. STAATS, Basilius als lebende Mönchsregel in Gregor von Nyssa De virginitate: *VC* 39 (1985) 228-255. The biographical works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth international Colloquium on Gregory of Nyssa... (1982) (ἔκδ. A. Spira), Cambridge, Mass. Philadelphia Patristic Foundation 1984. P. MARAVAL-A. HANDRIOT, L' authenticité de la Lettre 1 de Grégoire de Nysse: *AC* 102 (1984) 61-70.

Σχέση μέ τό φιλοσοφικό περιβάλλον:

H. F. CHERNISS, The platonism of Gr. of N., Berkeley 1930. M. PELLEGRINO, Il platonismo di s. G. N. nel dialogo "Intorno all' anima e alla risurrezione": *Rivista Filosofia neoscolastica* 30 (1938) 437-474. E. VAN DEN BUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d' Eunomius le technologue: *RHE* 40 (1944/5) 47-72. A. ZOYMΠΟΥ, Eine Frage des Anaxagoras in der Anthropologie G. von N., 'Αθῆνα 1956. G. B. LADNER, The philosophical Anthropology of s. G. of N.: *DOP* 12 (1958) 59-94. E. VON IVÁNKA, Plato Christiannus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964. J. DANIÉLOU, Plotin et G. de N. sur le mal: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Rome 1974, σσ. 485-494. D. O' MEARA, À propos d' un témoignage sur l' expérience mystique de Plotin: *Mnemosyne* 27 (1974) 238-244. R. C. GREGG, Consolation philosophy. Greek and christian paideia in Basil and the two Gregories, Philadelphia 1975. J. M. RIST, Prohairesis. Proclus, Plotinus et alii: *De Jamblique à Proclus,* Genève Fond. Hardit 1975. L. A. TOWNSLEY, Parmenidis and Gr. of Nyssa: *Salesianum* 36 (1974) 641-646. F. M. YOUNG, Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the Bible

in two anthropological treatises of the fourth century: *VC* 37 (1983) 110-140. K. GAISER, Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi, Napoli 1985. B. SALMONA, Gregorio di Nissa e la cultura laica: *CCC* 6 (1985) 489-506.

Θεολογικά-γενικά:

E. VON IVÁNKA, Zur Erkenntnislehre G. von N.: *Scholastik* 11 (1936) 163-195. G. DE CASTRO, Die Trinitätslehre des hl Gr. von N., Freiburg 1938. H. U. VON BALTHASAR, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gr. de N., Paris 1942. E. MERSCH, Le corps mystique du Christ, Bruxelles-Paris 1951. R. LEYS, L' image de Dieu chez S. G. de N., Bruxelles 1951. J. TRINICK, St. G. of N. and the doctrine of the Image: *The Eastern Churches Quarterly* 9 (1951) 175-184. A. WEISWURN, The Nature of human knowledge according to s. G. N., Washington 1952. JÉR. GAITH, La conception de la liberté chez G. de N., Paris 1953. J. T. MUCKLE, The doctrine of G. of N. on man as the image of God: *Mediaeval Studies* 7 (1945) 55-84. J. P. CAVARNOS, St. Gr. of N. on the origin and destiny of soul, Massachusetts 1955. N. ΒΑΦΕΙΑΔΟΥ, Αἱ ὀντολογικαί καί γνωσιολογικαί θεωρίαι τοῦ... Γρ. Ν.: *ΓρΠ* 38 (1955) 128-137, 221-226. I. ΚΑΠΕΝΕΚΑ, Εἰσήγησις εἰς τόν «Κατηχητικόν λόγον τόν μέγαν» Γρ. Ν.: *ΝΣ* 50 (1955) 80-87, 183-190, 395-400, 51 (1956) 33-42, 129-135. I. ΚΟΡΝΑΡΑΚΗ, Ἡ πρός Λητόϊον κανονική Ἐπιστολή Γρ. Ν. ἐξ ἐπόψεως ποιμαντικῆς ψυχολογίας: *ΓρΠ* 42 (1959) 147-153, 219-231. J. DANIÉLOU, La notion de confins (μεθόριος) chez G. de N.: *RSR* 49 (1961) 161-197. C. VOICU, Probleme dogmatice in opera "Marela cuvînt catechetic" al sf. G. de N.: *Orthodoxia* 13 (1961) 214-219. A. GRILLMEIER, Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik...: *SP* 6 (1962) 390-408. J. LEBOURLIER, À propos de l' état du Christ dans la mort: *RSPh* 46 (1962) 629-649 καί 47 (1963) 161-180. A. DUNSTONE, The atonement in G. of N., London 1964. LE DES PLACES, Συγγένεια. La parenté de l' homme avec Dieu d' Homer á la Patristique, Paris 1964. H. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καί ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατά... Γρηγόριον Νύσσης, Ἀθήνα 1965. E. D. KONSTANTINOU, Die Tugendlehre G. von N. im Verhältnis zu der Antik-philosophischen u. Judisch-christlichen Tradition, Würzburg, 1966. E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gr. von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966. W. JAEGER, G. von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist (ἔκδ. καταλοίπων ἀπό τόν H. Dörries), Leiden 1966. J. R. BOUCHET, À propos d' une image christologique de Gr. de Nysse: *Revue thomiste* 67 (1967) 584-588. M. CANÉVET, Nature du mal et économie du salut chez Gr. de N.: *RSR* 56 (1968) 87-95. J. R. BOUCHET, Le vocabulaire de l' union et du rapport des natures chez Gr. de Nysse: *Revue thomiste* 68 (1968) 533-582. S. DE BOER, De anthropologie van Gr. van Nyssa, Assen van Gorcum 1968. K. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, «Μετεωροπορεῖν» καί «συμμετεωροπορεῖν» παρά τῷ Γρ. Ν.: *Θεολογία* 39 (1968) 425-439. L. F. MATEO-SECO, La teologia de la muerte en la Oratio catechetica magna de s. G. de N.: *Scripta theol.* 1 (1969) 453-473. J. VIVES, El pecato original en s. G. de N.: *EE* 45 (1970) 203-235. P. ZEMP, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei G. von N., München 1970. K. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Ἀθήνα 1969. J. DANIÉLOU, Salbung u. Taufe bei G. von N.: *Kyrios* 10 (1970) 1-7. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La θεωρία chez G. de N.: *SP* 11 (1967) 130-145. R. STAATS, G. von N. und das Bischofsamt: *ZKG* 84 (1973) 149-173. M. B. VON STRITZKY, Zum Problem der Erkenntnis bei G. von N., Münster i. W. 1973. R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei G. von N. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre, Leiden 1974. J. IBÁÑEZ IBÁÑEZ-F. MENDOZA RUIZ, Naturaleza de la εὐσέβεια en G. de N.: *RET* 33 (1973) 339-362, 423-448. K. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, Συνέπειαι τῆς πτώσεως καί λουτρόν παλιγγενεσίας (= βάσει Γρ.), Ἀθήνα 1973. D. BALÁS, The unity of human nature in Basil's and G. of N. polemics against Eunomius: *SP* 14 (1976) 275-281. L. GALLINARI, Il De instituto christiano di G. di N. e il suo significato educativo,

Univ. di Magist. di Cassino 1974. T. DI STEFANO, Dialettica e libertà secondo G. di N., Perugia 1975. A. MOUHANNA, La conception du salut universel selon s. Grég. de Nysse: *Wege in der Zukunft.* Festschrift für A. Antweiler..., Leiden 1975, σσ. 135-155. A. MEREDITH, Traditional apologetic in the Contra Eunomium of G. of N.: *SP* 14 (1976) 315-319. B. OTIS, G. of N. and the Cappadocian conception of time: *SP* 14 (1976) 327-357. B. KRIVOCHEINE, Simplicity of the divine nature and the distinctions in God, according to St. Gr. of Nyssa: *VladQ* 21 (1977) 76-104. E. MÜHLENBERG, Synergism in G. of N.: *ZNW* 68 (1977) 93-122. F. L. MARCOLUNGO, Immagine e signoria. Note sul De hominis opificio di G.N.: *SP* 15 (1978) 5-42. M. MEES, Mensch u. Geschichte bei G. von N.: *Aug* 16 (1976) 317-335. M. S. TROIANO, Il concepto di perichoresis in Gr. di N.: *Studi storicoreligiosi* 2 (1978) 81-92. L. F. MATEO-SECO, Estudios sobre la cristologia de S. G. de N., Navara 1978. TOY ΙΔΙΟΥ, La mariologia en S. Gr. de Nisa: *Scripta theologica* 10 (1978) 409-466. B. SALMONA, Ragione e libertà in G. di N.: *VetChr* 16 (1979) 251-258. J. J. VERHEES, Die ἐνέργειαι des Pneuma als Beweis für seine Transzedenz in der Argumentation des G. von N.: *OCP* 45 (1979) 5-31. J. J. LYNCH, Prosopon in Gr. of Nyssa: *TS* 40 (1979) 728-738. T. J. DENNIS, St. Gr. of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection of the Body: *ΕΦ* 60 (1978) 580-624· 61 (1979) 480-562 καί *ΕΘ* 1 (1980) 431-458. E. JEAUNEAU, La division des sexes chez Grég. de Nysse et chez Jean Scot Érigène: *Eriugena-Colloquiums...,* Heidelberg 1980, σσ. 33-54. P. PLASS, Transcendent Time and Eternity in Gr. of N.:*VC* 34 (1980) 180-192. M. NALDINI, Gr. Nisseno e Giovanni Scoto Eriugena: *Studi mediev.* s. III 20 (1979) 501-533. M. HARL, La croissance de l' âme selon le De infantibus de Gr. de N.: *VC* 34 (1980) 237-259. D. C. ABEL, The doctrine of synergism in Gregory of Nyssa's De instituto christiano: *Thomist* 45 (1981) 430-448. R. SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur physischen Erlösungslehre Gregors von Nyssa: *ZKT* 104 (1982) 1-24. A. QUACQUARELLI, L' antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea: *Arché e Telos*, μν. ἔργ., σσ. 217-230. E. CORSINI, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Grég. di Nissa: *Arché e Telos,* μν. ἔργ., σσ. 197-216. M. ALEXANDRE, Protologie et eschatologie chez Grég. de Nysse: *Arché e Telos,* μν. ἔργ., σσ. 122-169. B. KRIVOCHEINE, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon s. Grégoire de Nysse: *SP* 16 (1985) 389-411. H. OESTERLE, Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift De honinis opificio: *Hermes* 113 (1985) 101-114. V. RADUCA, Allotriosis. La chute et la restructuration de l' homme selon s. Grégoire de Nysse (διατριβή), Fribourg en Suisse 1985. W. M. GESSEL, Gregor von Nyssa und seine Psalmenhomelie Ὡς γλυκύς. Überlegungen zur sog. Himmelfahrtspredigt des Nysseners: *Liturgie und Dichtung. Ein interdiziplinäres Kompendium,* II, (πρός τιμήν τοῦ G. Duerig), ἔκδ. H. Becker-R. Kaczynski, St. Ottilien EOS Verlag 1983, σσ. 669-690. A. SPIRA, Le temps d' un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse...: *Le temps chrétien de la fin de l' Antiquité au Moyen Âge,* III^{e}-XIII^{e} siècles..., Paris 1984, σσ. 283-294. B. ADRIANA, Sangue e antropologia biblica in S. Gregorio Nisseno: *Atti della Settimana Sangue e antropologia Biblica nella Patristica...,* II, Roma 1982, σσ. 433-453. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155.

Νηπτική θεολογία:

A. NYGREN, Eros und Agape, II, Gütersloh 1937, σσ. 232-251. A. LIESKE, Die Theologie der Christusmystik G. von N.: *ZKTh* 70 (1948) 49-93, 129-168, 315-340. J. TRINICK, St. G. of N. and the rise of Christian mysticism, Kent 1950. H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei G. von N., Freiburg 1952 (διατριβή). J. DANIÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Gr. de N., Paris 1954². N. VORNICESCU, Invatatura st. G. de N. des pre "Chip si asemanare": *Studi theologica* II 8 (1956) 585-602. W. VÖLKER, G. von N. als Mystiker,

Wiesbaden 1955. R. LEYS, La théologie spirituelle de G. de N.: *SP* 2 (1957) 495-511. N. V. STANESKU, Progresul in conoasterea lui Dumnezeu, cu referire speciala la sf. G. de N.: *Studi theologice* 10 (1958) 14-37. W. JAEGER, Die asketisch-mystische Theologie des G. von N.: *Humanistische Reden u. Vorträge*, Berlin 1960, σσ. 266-286. R. GILLET, L' homme divinisateur cosmique dans la pensée de s. G. de N.: *SP* 6 (1961) 62-83. E. BAERT, Le thème de la vision de Dieu chez... s. G. de N.: *FZPT* 12 (1965) 439-497. D. L. BALÁS, Μετουσία Θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to S. Gr. of N., Rome 1966. J. M. DE LA TRINITÉ, Un témoin du progrès spirituel, s. Gr. de N.: *Carmel.* 2 (1966) 105-119. A. LEVASTI, La dottrina mistica di S. G. di Nissa: *Rivista di Ascet. e Mistica* 36 (1967) 548-562· 37 (1968) 44-61. E. FERGUSON, Progress in perfection. G. of N. Vita Moysis: *SP* 14 (1976) 307-314. R. E. HEINE, Perfection in the virtuous life. A study of relationship between edification and polemical theology in G. of N. De vita Moysis, Philadelphia 1975.

Ἑρμηνευτική:

J. DANIÉLOU, La typologie biblique de G. de N.: *Studi in onore di A. Pincherle-Studi e materiali di storia d. religioni* 38, 1 (1967) 185-196. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La θεωρία chez Grégoire de Nysse: *SP* 11, 2 (1972) 130-146. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὡς ἑρμηνευτής τῆς ἁγ. Γραφῆς, Ἀθήνα 1968 (σσ. 23). M. ALEXANDRE, La théorie de l' exégèse dans le "De hominis opificio" et l' "In Hexaemeron": M. Harle (ἐκδότρια), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Gr. de Nysse...*, Leiden-Brill 1971, σσ. 87-110. M. VAN PARYS, Exégèse et théologie trinitaire...: *Irénikon* 43 (1970) 362-379. C. W. MACLEOD, Allegory and mysticism in Origen and G. of N.: *JThS* 22 (1971) 362-379. D. F. WINSLOW, Christology and exegesis in the Cappadociens: *CH* 40 (1971) 389-396. M. NALDINI, Per una esegesi del De hominis opificio di G.N.: *SIFC* 45 (1973) 88-123. M. J. RONDEAU, D' où vient la technique exégétique utilisée par G. de N...: *Mélanges d' histoire des religions offerts à H. Ch. Puech*, Paris 1974, σσ. 263-287. K. BJERRE-ASPEGREN, Bräutigam, Sonne u. Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei G. von N., Leiden 1977. M. N. ESPER, Allegorie u. Analogie bei G. von N., Bonn 1979 (διατριβή). G. INN. GARGANO, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici..., Roma 1981. M. SIMONETTI, La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella Vita di Mose: *SSR* 6 (1982) 401-418. P. MIRRI, La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull' uso dell' allegoria: *AFLPer* 6, 1 (1982/3) 29-53. M. CANÉVET, Gr. de Nysse et l' hérméneutique biblique...., Paris 1983. R. E. HEINE, Gregory of Nyssa's apology for allegory: *VC* 38 (1984) 360-370. A. MEREDITH, Allegory in Porphyry and Gregory of Nyssa: *SP* 16 (1985) 423-427.

127. ΑΥΣΟΝΙΟΣ (+ περί τό 393/4)

ἐθνική ποίηση μέ χριστιανικά στοιχεῖα

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Αὐσόνιος (Magnus Decimus Ausone) συνέταξε μεγάλο ἀριθμό *ποιημάτων* (μέ σημαντικότερο τήν *Mosella), ἐπιγραμμάτων, ἐπιστολῶν* καί *λόγων*, μιμούμενος τούς κλασικούς λατίνους ποιητές, ὅπως τόν Βιργίλιο, ἀλλά καί τούς ἕλληνες. Ἔγραψε τά πολλά του ἔργα στήν λατινική, ἀλλά καί μερικά στήν ἑλληνική. Διαπιστώθηκε ὅτι στίχοι του εἶναι μετάφραση ἤ ἐλεύθερη ἀπόδοση ἑλληνικῶν. Γενικά ἡ πρωτοτυπία καί ἡ γενναία δημιουργία δέν ἀνήκει στά χαρακτηριστικά του. Χρησιμοποιεῖ ὅμως ἄνετα τόν λόγο καί κλασικά ποιητικά μέτρα κι αἰσθάνεται περισσότερο ρήτορας καί λιγότερο ποιητής.

Γεννήθηκε περί τό 310 στό Bordeaux (Burdigala) τῆς Γαλλίας, ὅπου δίδαξε ρητορική 30 περίπου χρόνια. Πρίν τό 365 κλήθηκε στά Τρέβιρα (Treviri), ἕδρα τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ, ὡς δάσκαλος τοῦ νεαροῦ γιοῦ του Γρατιανοῦ, ὁ ὁποῖος τό 379 ἀναγόρευσε τόν δάσκαλό του ὕπατο Γαλατίας καί ἄλλων ἐπαρχιῶν. Μετά τόν θάνατο τοῦ Γρατιανοῦ (383) συνέχισε στό Bordeaux τήν συγγραφική του δράση. Ἀπό τό 393 περίπου χάνονται τά ἴχνη του.

Κύριες πηγές τῆς ἐμπνεύσεως τοῦ Αὐσονίου ἦταν ὁ θύραθεν κόσμος, ἡ φύση καί τό αὐτοκρατορικό ρωμαϊκό περιβάλλον, στούς κόλπους τοῦ ὁποίου ἔζησε σχεδόν εἴκοσι χρόνια.

Τό γεγονός ὅτι, πρίν τό 365, ἔγινε χριστιανός ἀποτυπώθηκε στούς πολυπληθεῖς του στίχους τοῦ ἔτους 379, στούς ὁποίους ἐκφράζει ἀναμφισβήτητα τήν νέα του πίστη. Αὐτή, μολονότι ὀρθή-νικαϊκή, παραμένει στοιχειώδης κι ἐπιφανειακή. Ἐνίοτε ὁ Αὐσόνιος ἔχει τόσο συγκρητιστική διάθεση, ὥστε νά μή διακρίνεται ἡ χριστιανική πίστη ἀπό τήν νεοπλατωνική ἠθική καί θρησκευτικότητα. Εἶναι π.χ. χαρακτηριστικό ὅτι, ἐνῶ ἐπικαλεῖται τόν ἀληθινό Θεό τῆς ἐλπίδας, πού ἑτοιμάζει τήν αἰώνια βασιλεία (''Spes, Deus, aeterne stationis conciliator''), παρακαλεῖ ἀμέσως μετά καί τόν ρωμαϊκό θεό Ἰανό, νά ἔλθει γιά νά τόν ἀνανεώσει ὡς ἥλιος (''Iane veni, novus anne veni, renovate veni Sol'') (*Oratio* Cons. Ausonii versibus rhopalicis 3,3 καί 3,5,1). Πρόκειται γιά ποιητή καί ρήτορα, πού στράφηκε ἴσως στόν χριστιανισμό (τόν ὁποῖο εἶχε ἤδη ἐγκολπωθεῖ ὁ αὐτοκράτορας καί ἡ αὐλή του), γιατί ἀλλιῶς θά βρισκόταν στό περιθώριο τῶν ἐξελίξεων.

Κι ἐνῶ δέν μποροῦμε νά τοῦ ἀρνηθοῦμε λίγη ἤ πολλή εἰλικρίνεια, συνεχῶς μᾶς βεβαιώνει ὅτι ποτέ δέν ἀποξενώθηκε ἀπό τό ἐθνικό κλί-

μα, τό ὁποῖο νόμιζε ὅτι συμφιλίωνε μέ τό χριστιανικό πνεῦμα. Εἶχε ὀνομαστούς μαθητές (μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Παυλῖνος [+431], κατόπιν ἐπίσκοπος Nola, τόν ὁποῖο ἀπέτρεψε μέ *Ἐπιστολή* του νά ἱερωθεῖ) κι ἐπηρέασε τούς λίγο νεώτερούς του λατίνους ποιητές.

Τά **ποιήματά** του μέ περιεχόμενο ἤ στοιχεῖα χριστιανικά εἶναι:

Oratio matutina. Διαιρεῖται σέ δύο μέρη καί περιλαμβάνει 85 στίχους. Πρόκειται γιά προσευχητικό καί ὁμολογιακό κείμενο βάσει τοῦ *συμβόλου* τῆς Νίκαιας.

Versus Paschales (τῆς συλλογῆς Domestica). 31 στίχοι γραμμένοι τό 367.

Versus rhopalici. 15 δακτυλικά ἑξάμετρα, πού γράφηκαν τό 379. Ἀπό κάποιους ἀμφισβητεῖται ἡ πατρότητα τοῦ Αὐσονίου.

Ephemeris. 85 ἑξάμετρα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

PL 19,823-909. K. SCHENKL: *Monumenta Germanica Historica, Auct. Ant.*, V2 (1883). Ausonius. Opere, a cura di A. PASTORINO, Torino Utet 1971. J. MARTIN: *BAGB* 1971, σσ. 369-382, καί 1972, σσ. 503-512 (χριστιανικά κείμενα). CH. M. TERNES, Mosella..., Paris Presses Univ. 1972. S. PRETE, Ausonius Opuscula (Bibl. script. Graec. et Roman. Teubneriana), Leipzig Teubner 1978.

Μελέτες:

N. K. CHADWICK, Poetry and letters in early christian Gaul, London 1955. R. ÉTIENNE, Bordeaux antique, Bordeaux 1962, σσ. 355-372. C. RIGGI, Il cristianesimo di Ausonio: *Salesianum* 30 (1968) 642-695. P. LANGLOIS, Les poèmes chrétiens et le christianisme d' Ausone: *RPh* 43 (1969) 39-58. S. KOSTER, Vir Bonus et sapiens...: *Hermes* 102 (1974) 590-619. H. SZELEST, Die Spottepigramme des Ausonius: *Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum* 64 (1976) 33-42. F. CAPPONI, Ausonio teologo: *Helmántica* 28 (1977) 45-49. R. P. H. GREEN, The correspondence of Ausonius: *ACL* 49 (1980) 191-211. F. BENEDETTI, La tecnica del vertere negli epigrammi di Ausonio, Firenze 1980. J. FONTAINE, Le mélange des genres dans la littérature latine du IV^{e} siècle: Ausone, Ambroise, Ammien: *Entretiens sur l' antiquité classique* 23 (1977) 425-482. P. COURCELLE, Lectures païennes et chrétiennes de l' Éneide, Paris 1981. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien (...du III aux VI siècle), Paris études August. 1981, σσ. 106-109. L. BOLCHAZY-J. SWEENEY-M. ANTONETTI, Concordantia in Ausonium; with indices to proper nouns and Greek forms, Hildesheim Olms 1982. A.D. BOOTH, The academic career of Ausonius: *Phoenix* 36 (1982) 329-344. G. GUASTELLA, Non sanguine, sed vice; sistema degli appellativi e sistema degli affetti nei Parentalia di Ausonio: *MD* 7 (1982) 141-169. A. GRILLI, Ausonio, il mondo dell' impero e della corte: *AAAd* 23 (1982) 139-150. CH. M. TERNES, Ausone. Bibliographie objective et subjective, Luxembourg Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises 1983. S. PRICOCO, Sepositus μοναχῷ ἐνὶ rure (Auson. Epist. 6,23): *Orpheus* 4 (1983) 400-412. J. N. ADAMS, An epigram of Ausonius (87, p. 344 Peiper): *Latomus* 42 (1983) 95-109. R. P. H GREEN, The text of Ausonius. Fifty emendations and twelve suggestions: *RhM* 125 (1982) 343-361. M. ROBERTS, The Mosella of Ausonius. An

interpretation: *TAPhA* 114 (1984) 343-353. S. PRETE, Manuscripts of Ausonius' Caesares: *RPL* 1 (1978) 255-262. CH. M. TERNES, Études ausoniennes 1-10. Ausone historien 1-7, Luxembourg 1983. D. L. SIMMS, Water-driven saws, Ausonius, and the authenticity of the Mosella: *Technology and Culture* 24 (1983) 635-643. C. EGGER, De Decimi Magni Ausonii prosa oratione: *Latinitas* 31 (1983) 165-171. E. J. KENNEY, The Mosella of Ausonius: *G & R* 31 (1984) 190-202. R. P. H GREEN, Still waters run deep. A new study of the professores of Bordeaux: *CQ* 35 (1985) 491-506.

128. ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ

Ὁ Σωφρόνιος ὑπῆρξε μᾶλλον κληρικός ἤ μοναχός μέ πλούσια παιδεία καί βιβλική κατάρτιση κι ἔγραψε στίς δύο τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. Ζοῦσε στήν Παλαιστίνη καί μᾶλλον στήν Βηθλεέμ, ὅπου συχνά διαλεγόταν μέ Ἑβραίους, ἕνας τῶν ὁποίων τόν λοιδόρησε, διότι χρησιμοποιοῦσε κείμενο τῶν *Ο'*.

Ἔγραψε εἶδος *Ἐγκωμίων τῆς Βηθλεέμ* καί *Περί καταστροφῆς τοῦ Σεραπείου* (γεγονός τοῦ 391), κείμενα πού χάθηκαν. Ἀργότερα συνδέθηκε στήν Βηθλεέμ μέ τόν λατίνο Ἱερώνυμο (+420), τόν ὁποῖο πίεσε νά μεταφράσει στήν λατινική ἀπό τό ἑβραϊκό τούς *Ψαλμούς* καί τούς *Προφῆτες*, ἐνῶ ὁ Σωφρόνιος ὑποσχέθηκε νά τά μεταφέρει στήν ἑλληνική. Οἱ μεταφορές-μεταφράσεις ἔγιναν ἀλλά χάθηκαν. Ὅλ' αὐτά συνέβησαν πρίν τό 393, ὅταν ὁ Ἱερώνυμος ἔγραψε τό *De viris illustribus*, ὅπου (κεφ. 134) περιλαμβάνονται οἱ μόνες εἰδήσεις γιά τόν Σωφρόνιο καί ὅπου προστίθεται ὅτι μετέφρασε ἀκόμα στήν ἑλληνική καί τά ἔργα τοῦ Ἱερωνύμου *Πρός Εὐστόχιον* (Ἐπιστ. 22) καί *Vita Hilarionis monachi*. Σώζεται μόνο τοῦ δευτέρου ἔργου ἡ μετάφραση, μᾶλλον σ' ἐπεξεργασία νεώτερη (*BHG* 752 καί 753), ἐνῶ πιθανόν στόν ἴδιο μεταφραστή Σωφρόνιο ἀνήκει καί ἡ *Vita Malchi* (*BHG* 1015). Κακῶς τοῦ ἀποδόθηκε ἡ ἑλληνική μετάφραση τοῦ *De viris illustribus*, ἐκπονημένη μετά τόν Ζ' αἰ.

Βίος Ἱλαρίωνος: Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Ε', Πετρούπολη 1898, σσ. 82-86 καί 103-113. *Βίος Μαλχίωνος: Mu* 1(1900) 413-455 καί 2 (1901) 208-327.

129. ΕΥΑΓΡΙΟΣ «ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ» (+ περίπου 393/5)

Ὁ Εὐάγριος «Ἀντιοχείας», γέννημα καί θρέμμα τῆς πόλεως αὐτῆς, ἀπέκτησε καλή παιδεία, ἀνέλαβε ἀνώτερο κρατικό ἀξίωμα, συνδέθηκε μέ τόν σοφιστή Λιβάνιο καί τό 363/4, ἀκολουθώντας τόν Εὐσέβιο Vercelli, ταξίδεψε στήν Δύση. Ἐκεῖ ἀναμίχτηκε στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα ὑπέρ τῶν ὀρθοδόξων καί κατά τῶν ἀρειανῶν, βοήθησε τόν Ρώμης Δάμασο καί τό 373 ἐπανῆλθε στήν Ἀνατολή. Χειροτονήθηκε (375;) πρεσβύτερος, συνδέθηκε φιλικά καί συνεργάστηκε μέ τόν Ἱερώνυμο. Στήν Ἀντιόχεια προσχώρησε στήν μικρή ὁμάδα τοῦ ὑποστηριζόμενου ἀπό τήν Δύση ἐπισκόπου Παυλίνου, τόν ὁποῖο μάλιστα διαδέχτηκε τό 388, ἐνῶ ἡ Β΄ Οἰκουμ. Σύνοδος (381) εἶχε χειροτονήσει ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας τόν Φλαβιανό. Τό 393 ὁ Ἱερώνυμος τόν ἀναφέρει (*De vir. ill.* 125) ὡς ζῶντα καί συγγραφέα ἔργων, τά ὁποῖα ὅμως δέν εἶχε κυκλοφορήσει. Φαίνεται ὅτι πέθανε λίγο ἀργότερα, ἴσως μέχρι τό 395.

Ἀπό τήν γραφίδα τοῦ Εὐαγρίου «Ἀντιοχείας» ἔχουμε μόνο τήν λατινική μετάφραση τοῦ *«Βίου τοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου» (Vita Antonii)*, τόν ὁποῖο ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ ὁποῖος συνετέλεσε ἀποφασιστικά στήν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ, πρῶτα στήν Ἀνατολή κι ἔπειτα, μέ τήν μετάφραση τοῦ Εὐαγρίου, στήν Δύση. Ἡ μετάφραση, πού εἶναι συχνά διασκευή τοῦ πρωτοτύπου, ἔγινε περί τό 370, καί γρήγορα γνώρισε θαυμαστή κυκλοφορία, μέ ἀποτέλεσμα νά βοηθήσει καί στήν δημιουργία λατινικοῦ λεξιλογίου γιά τόν μοναστικό βίο.

Παλαιότερα ὁ G. Morin ταύτισε τόν Εὐάγριο μέ τόν περίφημο λατίνο *Ambrosiaster* καί πρόσφατα ὁ R. Weijenborg τοῦ ἀπέδωσε τήν *Ἐπιστολή* 364 τοῦ Βασιλείου, τό ἐργίδιο *«Ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περί Μελέτιον καί Εὐσέβιον τόν Σαμοσατέα κατά τοῦ ὁμοουσίου» (PG* 28, 85A-88D), τούς *Λόγους* 29-31 τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου καί ἄλλα χωρίς καθόλου πειστικά ἐπιχειρήματα.

Ἐκδόσεις: PL 73, 125-170. *PG* 26, 833-976.

Μελέτες: F. CAVALLERA, Le schisme d' Antioche (IVe-Ve s.), Paris 1905, σσ. 267-288. G. MORIN, Qui est l' Ambrosiaster? Solution nouvelle: *RB* 31 (1914) 1-34. B. KURTZ, From st. Antony to St. Guthlac..., Berkeley (Calif.) 1926, σσ. 103-146. J. LABOURT, S. Jérôme. Letters, III, Paris 1953 (βλ. Appendice I: Evagrius, la "petite église" d' Antioche et s. Jérôme), σσ. 248-259. R. WEIJENBORG, De authenticitate et sensu quarumdam epistularum s. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum: *Antonianum* 33 (1958) 387-413. G. J. M. BARTELINCK, Einige Bemerkungen über Evagrius' von Antiochien Übersetzung der Vita Antonnii: *RB* 82 (1972) 98-105. Καί εἰς *RHT* 11 (1981) 397-413. R. WEIJENBORG, Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d' Antioche: *Antonianum* 48 (1973) 476-507. N. MOINE, Melaniana: *RAug* 15 (1980) 3-79.

130. ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΣ ΙΚΟΝΙΟΥ (+396/400)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀμφιλόχιος ἀνήκει στό κλίμα τῶν καππαδοκῶν πατέρων Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Θεολόγου καί Γρηγορίου Νύσσης. Τοῦ πρώτου ἦταν πνευματικό τέκνο, τοῦ δευτέρου πρῶτος ἐξάδελφος καί τοῦ τρίτου φίλος. Δημιούργησε στήν θεολογική σκιά τῶν τριῶν αὐτῶν καί κατόρθωσε νά ὀρθοδοξεῖ σ' ἐποχή μεγάλων θεολογικῶν συζητήσεων καί ἀμφισβητήσεων. Ἀντιμετώπισε τόν ἀρειανισμό, ἐνδιαφέρθηκε γιά τήν οἰκοδομή τῶν νέων, καταπολέμησε ἐγκρατιτικές ἀσκητικές ὁμάδες, πού σχετίζονταν μέ τούς μεσσαλιανούς, καί μίλησε σαφῶς γιά τήν ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος ἀπό τόν Πατέρα. Τό κῦρος του καί ὁ εὐρύτερος ρόλος του στήν Ἐκκλησία ἀναγνωρίστηκαν στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο τοῦ 381.

Γεννήθηκε σέ πλούσια καί ἀριστοκρατική οἰκογένεια τῆς Διοκαισάρειας τοῦ Πόντου περί τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 330 καί τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 340. Μαθήτευσε πρῶτα στόν ρήτορα πατέρα του, τοῦ ὁποίου πῆρε τό ὄνομα, καί μετά στόν περίφημο Λιβάνιο, πού δίδασκε στήν Ἀντιόχεια ἀπό τό 354. Περί τό 360/1 ἦταν ἐγκαταστημένος στήν Κωνσταντινούπολη καί ἀσκοῦσε τό ἐπάγγελμα τοῦ συνηγόρου. Ἐκεῖ συνδέθηκε μέ κάποιον Ἡρακλείδη, μέ τόν ὁποῖο σχεδίαζαν νά ἀφιερωθοῦν στήν ἄσκηση ὡς ἀναχωρητές. Ἀτυχής ἀπό μέρους του ἀνάληψη ὑπερασπίσεως κάποιου ἐνόχου κατέστησε καί τόν ἴδιο ὑπόδικο, θέση ἀπό τήν ὁποία τόν ἀπάλλαξε ἡ ἐπέμβαση τοῦ ἐξαδέλφου του Γρηγορίου Θεολόγου. Ἀπογοητευμένος ἀπό τήν κοσμική δράση καί σαγηνευμένος ἀπό τόν μοναχικό βίο, ἀποσύρθηκε στά Ὀζίζαλα (Καππαδοκία), σέ πατρικό κτῆμα, ὅπου ζοῦσε ἀσκητικά, βοηθῶντας ὅσο περνοῦσαν τά χρόνια καί τόν γέροντα πατέρα του.

Μέ προτροπή τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου συνδέθηκε περί το 372/3 μέ τόν μητροπολίτη Καισαρείας Βασίλειο, πού τό 373 τόν χειροτόνησε ἐπίσκοπο Ἰκονίου, πρωτεύουσας τῆς Λυκαονίας.

Ὁ Ἀμφιλόχιος εἶχε ἀντιρρήσεις, διότι προτιμοῦσε τόν ἀναχωρητικό βίο καί διότι αἰσθανόταν ἀνέτοιμος, δεδομένου ὅτι δέν εἶχε μέχρι τότε παιδεία θεολογική καί καλή γνώση τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων.

Ἐν τούτοις ὁ Ἀμφιλόχιος ἐπέδειξε θαυμαστή φιλοπονία καί γρήγορα, μέ τήν βοήθεια τῶν ἔργων τῶν ἄλλων καππαδοκῶν, κατανόησε τήν θεολογική προβληματική τοῦ ἀρειανισμοῦ καί κάπως τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Βέβαια δέν ἔγραψε σπουδαῖα θεολογικά κείμενα οὔτε

ὀργάνωσε δικά του ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῶν αἱρέσεων αὐτῶν· δίδασκε ὅμως ὀρθόδοξα καί διαφώτιζε τούς πιστούς ἀποτελεσματικά μέ ὁμιλίες, μερικές τῶν ὁποίων σώθηκαν. Συγκάλεσε τοπική σύνοδο (μεταξύ 376 καί 378), γιά νά προβάλει τό κῦρος τῆς Α΄ Οἰκουμ. Συνόδου καί νά τονίσει τήν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τήν ὁποία ἀρνοῦνταν οἱ πνευματομάχοι.

Γενικά ἦταν πρακτικός νοῦς, πού ἀπέβλεπε στήν οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί ὄχι σέ βαθιά θεολογική ἀνάλυση τῶν προβλημάτων, τά ὁποῖα ἐνίοτε ἀντιμετώπιζε καί λίγο δικανικά.

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στήν πρώτη μᾶλλον περίοδο τῆς ἐπισκοπείας του ἔγραψε μακρό συμβουλευτικό ποίημα, τούς *Ἰάμβους*, στούς ὁποίους ἀποτυπώνεται ἡ κατήχηση πού ἀσκοῦσε γιά τούς νέους. Ἐκεῖ χρησιμοποίησε πολλά στοιχεῖα ἀπό τό ἀνάλογο ἔργο (πεζό ἐκεῖνο) τοῦ Μ. Βασιλείου *«Πρός τούς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων»*. Στούς στίχους 251 μέχρι 319 δίνει ἔμμετρα τόν πλήρη κατάλογο τῶν βιβλίων τῆς *Π* καί *ΚΔ*, σημειώνοντας μάλιστα καί τήν ἀμφισβήτηση πού ὑπῆρχε τότε γιά τήν *«Ἀποκάλυψη»* καί τίς ἐπιστολές *Β΄ Πέτρου, Β΄* καί *Γ΄ Ἰωάννου* καί *Ἰακώβου*. Ἔτσι γίνεται ἕνας ἀπό τούς μάρτυρες τοῦ *κανόνα τῆς ἁγ. Γραφῆς* καί γι᾽ αὐτό ἡ Πενθέκτη Οἰκουμ. Σύνοδος κατέταξε τόν κατάλογο τοῦτο στά *κανονικά-συμβολικά* κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (β΄ *Κανόνας)*. Ὁ προγενέστερος πλήρης κατάλογος τῶν βιβλίων τῆς Γραφῆς δόθηκε τό 367 ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο *(Ἐπιστολή* 39), ἀλλά ἐκεῖ δέν σημειώνονται οἱ παραπάνω ἀμφισβητήσεις. Ἐξάλλου ὁ Γρηγόριος Θεολόγος στόν δικό του κατάλογο παραλείπει τελείως τά βιβλία *«Ἐσθήρ»* καί *«Ἀποκάλυψη»*.

Περί τά μέσα πάλι τῆς ἐπισκοπείας του ἀναγκάστηκε νά γράψει γιά κακόδοξες ὁμάδες ἀσκητῶν, τούς ὁποίους ὀνομάζει ἐγκρατίτες καί ἀποτακτίτες. Καί πάλι πρόκειται γιά κείμενο πολύ πρακτικό, στό ὁποῖο, ἑρμηνεύοντας μέ ἱστορικογραμματικό τρόπο διάφορα βιβλικά χωρία, δείχνει πόσο ἀπέχουν ἀπό τό πνεῦμα τῆς *Γραφῆς* οἱ κακόδοξοι ἐγκρατίτες ἀσκητές. Περιφέρονταν ἀπό κωμόπολη σέ κωμόπολη, περιφρονοῦσαν τούς κληρικούς καί δή τό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας (διότι ἀπέρριπταν τήν χρήση καί τήν κοινωνία οἴνου, κρεάτων καί αὐγῶν), βδελύσσονταν τόν γάμο καί ὑπερηφανεύονταν γιά τήν ἁγιότητά τους, ἐνῶ δέν εἶχαν ἐνδοιασμό στό νά συγκατοικοῦν μέ γυναῖκες (συνεισάκτους) καί νά ἀποκτοῦν χρήματα.

Οἱ κακόδοξοι αὐτοί, πού γιά τόν Ἀμφιλόχιο εἶχαν μακρινό πρόγονο τόν Σίμωνα Μάγο, δέν αἰσθάνονταν τήν ἀνάγκη θεολογικῆς τους θεμελιώσεως οὔτε εἶχαν ἐνδιαφέροντα θεολογικά. Καί ὁ Ἀμφιλόχιος ἐνασμενίζεται σέ πολύ ἐμπειρική ἐπιχειρηματολογία ἐναντίον τους χωρίς θεολογικές ἀναλύσεις. Μεταξύ 384 καί 394 συγκάλεσε σύνο-

δο καί καταδίκασε τούς μεσσαλιανούς, οἱ ὁποῖοι πρέπει νά ταυτίζονταν ἤ νά σχετίζονταν μέ τούς παραπάνω ἐγκρατίτες καί ἀποτακτίτες, διότι εἶχαν σχεδόν τά ἴδια χαρακτηριστικά.

Ἡ ὀρθοδοξία καί ἡ σύνεση τοῦ Ἀμφιλοχίου πέρασε τά ὅρια τῆς Λυκαονίας καί ὁ ἐπίσκοπος Ἰκονίου ἀσκοῦσε γενικότερη ἐπιρροή στά ἐκκλησιαστικά πράγματα τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως φαίνεται ἀπό μαρτυρίες τῶν σύγχρονών του καππαδοκῶν, ἀπό τά αὐτοκρατορικά διατάγματα τοῦ 381 καί 384 καί ἀπό ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τοῦ Ε΄ αἰώνα. Ἡ τελευταία εἴδηση γιά τόν Ἀμφιλόχιο εἶναι τοῦ ἔτους 394. Φαίνεται ὅτι κοιμήθηκε πρίν τό 400.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου ὑπῆρξε ταλαντοῦχος χειριστής τοῦ λόγου καί ἄφησε ὁμιλητικά κυρίως κείμενα, τά ὁποῖα χαρακτηρίζει εὐαισθησία γλωσσική καί διάθεση ρυθμοῦ.

Ἡ ὀργάνωση τῆς ἐπιχειρηματολογίας του εἶναι ἐμπειρική, πολύ βιβλική καί μέ ἐπήρεια τῆς νομικῆς σκέψεως. Ἡ λογοτεχνική του διάθεση βρῆκε διέξοδο στό συμβουλευτικό ἰαμβικό του ποίημα *Πρός Σέλευκον*, πού ὅμως δέν ἀποτελεῖ ρωμαλέα ποιητική δημιουργία.

Ἡ συζήτηση, μέ σκοπό νά τοποθετηθεῖ ὁ Ἀμφιλόχιος στό ὕψος τῶν ἄλλων τριῶν καππαδοκῶν, δέν ἔχει κανένα νόημα, διότι ἡ θεολογική του προσφορά εἶναι συγκριτικά μικρή. Πάντως ἐάν δέν εἶχαν χαθεῖ μερικά ἔργα του, θά εἴχαμε πληρέστερη εἰκόνα τοῦ προσώπου του καί τῆς προσφορᾶς του. Ἡ χρονολόγηση τῶν ἔργων του εἶναι πολύ δυσχερής.

Ἴαμβοι πρός Σέλευκον. Ἰαμβικό ποίημα 340 στίχων, πού ἔστειλε ὡς ἐπιστολή στόν νεαρό Σέλευκο, μᾶλλον στήν ἀρχή τῆς ἐπισκοπείας του. Τό περιεχόμενο εἶναι κατηχητικό καί συμβουλευτικό. Ἐκδιδόταν μεταξύ τῶν ἔργων τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Ἐκπονήθηκε γεωργιανή καί ἀραβική μετάφραση *(CPG* II 3230).

PG 37, 1577-1600. E. OBERG, Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum, Berlin 1969, καί εἰς *JbAC* 16 (1973) 67-97 (καί γερμαν. μετάφραση μέ ὑπόμνημα).

Ὁμιλίες. Ἀπό τίς πολλές ἑρμηνευτικές, πρακτικές καί θεολογικές ὁμιλίες του σώζονται οἱ ἑξῆς, ἀλλά ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητα καί ἄλλων συνεχίζεται:

1. *Εἰς τά γενέθλια τοῦ... Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Μετά τό 380: *PG* 39, 36-44. C. Datema, Amphilochii Iconiensis Opera *(CCG* 3), Turnhout 1978, σσ. 5-9.
2. *Εἰς τήν Θεοτόκον καί εἰς τόν Συμεῶνα καί Ἄνναν: PG* 39, 44-60. Datema..., σσ. 37-73.

3. *Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον.* Προϋποθέτει μᾶλλον καί ἄλλες ὁμιλίες σέ χωρία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη: *PG* 39, 60-65. Datema..., σσ. 85-92.

4. *Εἰς τήν γυναῖκα τήν ἁμαρτωλόν, τήν ἀλείψασαν τόν Κύριον μύρῳ καί εἰς τόν Φαρισαῖον: PG* 39, 65-89. Datema..., σσ. 107-126.

5. *Τῷ ἁγίῳ Σαββάτῳ: PG* 39, 89-93. Datema..., σσ. 133-136.

6. *Κατά αἱρετικῶν εἰς τό «Πάτερ εἰ δυνατόν ἐστι παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τό ποτήριον τοῦτο»:* K. Holl, Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Leipzig 1904, σσ. 91-102. Datema..., σσ. 139-152. Τῆς ὁμιλίας ὑπάρχει μεταγενέστερη διασκευή-ἐπεξεργασία (στόν κώδ. Sinait. 592), τήν ὁποία ἐξέδωσε ὁ H. Gstrein (*JÖByz* 15 [1966] 136-144), ὑποστηρίζοντας ὅτι πρόκειται γιά τήν αὐθεντική ὁμιλία τοῦ Ἀμφιλοχίου.

7. *Περί τῶν νεοφωτίστων καί εἰς τήν Ἀνάστασιν τοῦ... Χριστοῦ.* Ἀντιευνομιανικό κείμενο, πού στό τέλος ἀπαριθμεῖ τά ὀνόματα τοῦ Χριστοῦ. Διαπιστώθηκαν παράλληλά της σέ ψευδο-χρυσοστομικές ὁμιλίες καί τό ἕνα ἀπό τά δύο ἑλληνικά χειρόγραφα πού τήν παραδίδουν τήν ἀποδίδουν στόν Χρυσόστομο, ἐνῶ στήν γεωργιανή μετάφραση θεωρεῖται ἔργο τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου: H. Gstrein, Unedierte Texte zur Geschichte der byzantinischen Osterpredigt, Wien 1968 (δακτυλ. διατριβή), σσ. 111-120. Datema..., σσ. 155-162. Γιά τήν ἀξιολόγησή της καί τήν ἀμφιλοχιανή προέλευσή της βλ. καί M. Van Esbroeck, πού ἐξέδωκε τήν γεωργιανή της μετάφραση: *Aug* 21 (1981) 517-539.

8. *Εἰς τόν Ζακχαῖον.* Μᾶλλον πρίν τό 379: Datema..., σσ. 165-171.

9. *Εἰς τό «οὐ δύναται ὁ Υἱός ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν».* Σώθηκε μόνο ἐκτενές ἀπόσπασμα σέ *σειρά* τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη: Datema..., σσ. 175-179.

10. *Εἰς τό «ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστιν».* Σώζεται ὁλόκληρη στήν συριακή καί ἀποσπάσματα ἀπό τό πρωτότυπο: C. Moss: *Mu* 43 (1930) 317-358 καί τά ἀποσπάσματα στίς σσ. 359-364. Datema..., σσ. 227-230 (ὡς ἀπόσπασμα II).

11. *Περί Ἀβραάμ τοῦ πατριάρχου (Γενέσ. 22).* Σώζεται μόνο στήν κοπτική καί χωρίς τό τέλος της. Datema..., σσ. 274-303 (μέ ἀγγλική μετάφραση).

Ἐπιστολή συνοδική. Τήν συνέταξε ὁ Ἀμφιλόχιος κι ἔγινε ἀπόφαση τοπικῆς συνόδου, πού συγκροτήθηκε λίγο πρίν τό 380 γιά τήν ἀντιμετώπιση κυρίως τῶν εὐνομιανῶν καί τῶν πνευματομάχων: *PG* 39, 93-97. Datema..., σσ. 219-221.

Κατά ἐγκρατιτῶν ("Contra haereticos"). Ἔργο ἀκέφαλο καί κολοβό, πού καταπολεμεῖ κατά κύριο λόγο κακόδοξους κύκλους, τούς ὁποίους ὁ ἴδιος καλεῖ ἐγκρατίτες, γιά τόν ὁποῖο λόγο κι ἐμεῖς δίνουμε τόν παραπάνω τίτλο. Οἱ χρησιμοποιούμενοι τίτλοι γιά τό παρόν κείμενο εἶναι "Contra haereticos" καί «Περί ψευδοῦς ἀσκήσεως» (ὁ δεύτερος ὀφείλεται στόν Κ. Μπόνη). Εἶναι τό ἐκτενέστερο ἔργο τοῦ Ἀμφιλοχίου.

G. FICKER, Amphilochiana, I, Leipzig 1906, σσ. 185-264. Κ. ΜΠΟΝΗ: *Θεολογία* 47 (1976) 420-429, 625-635· 48 (1977) 8-20, 217-224, 433-441, 641-657· 49 (1978) 22-29, 209-217, 417-422.

Περί τῆς ὀρθῆς πίστεως. Σύντομο σχεδίασμα ὁμολογίας τῆς ὀρθῆς πίστεως, πού σώζεται μόνο συριακά καί ἀποδίδεται στόν 'Αμφιλόχιο. Τῆς ἐποχῆς τοῦ 380.

R. ABRAMOWSKI: *ZNW* 29 (1930) 129-135. DATEMA..., σσ. 312-319 (μέ ἀγγλική μετάφραση).

'Αποσπάσματα. Σέ *σειρές* ἑρμηνευτικές καί ἀλλοῦ ἐπισημάνθηκαν πολλά ἀποσπάσματα μέ τό ὄνομα τοῦ 'Αμφιλοχίου. 'Ο Migne στήν *PG* 39, 97-117 περιέλαβε 22 ἀποσπάσματα, ἀπό τά ὁποῖα ἡ ἔρευνα δέχεται ὡς γνήσια τά 1,2,3,6,7,8 (γιά τό ὁποῖο ὑπάρχουν ἀμφιβολίες), 10,11,12,13,14,16,18,19α. Τό 2 εἶναι ἀπό τήν *ὁμιλία* 10. 'Ο Datema, ἐκδίδοντας τά γνήσια ἀποσπάσματα μέ δικό του αὔξοντα ἀριθμό (I-XVII στίς σσ. 227-241), παρουσιάζει γιά πρώτη φορά καί τά XII-XV.

'Απολεσθέντα. Ἔγραψε καί ἄλλα ἔργα, ὅπως *Περί Υἱοῦ, Κατά ἀρειανῶν* καί *'Επιστολές,* πού δυστυχῶς χάθηκαν ἤ ἀντιπροσωπεύονται ἀπό τά παραπάνω ἀποσπάσματα.

Νόθα. 'Η χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει ἐσφαλμένα στόν 'Αμφιλόχιο καί τά ἑξῆς κείμενα:

1. *'Ομιλία εἰς τόν παράλυτον τῇ ἡμέρᾳ τῆς Μεσοπεντηκοστῆς.* 'Αποδίδεται καί στόν ἱερό Χρυσόστομο: *PG* 39, 120-129. Datema..., σσ. 251-262 (μέ διαφορετική ἀρχή).
2. *Συλλογή 9* μεταγενέστερων *ὁμιλιῶν* σέ κώδικες, ὅπως Oxon. Bodl. Auct. T. III 12 (*CPG* II 3250).
3. *Εἰς τό Πάσχα:* S. Lilla: *B* 40 (1970) 67-74.
4. *Βίος Βασιλείου τοῦ Μεγάλου:* F. Combefis, S. Patrum Amphilochii Iconiensis..., opera omnia, Paris 1644, σσ. 155-225.
5. *Λόγος εἰς τήν Περιτομήν καί τόν Μ. Βασίλειον:* Combefis..., σσ. 10-12.
6. *'Αποσπάσματα.* 'Ο Datema (σσ. 263-266) ἐκδίδει πέντε νόθα ἀποσπάσματα, τό πρῶτο καί σπουδαιότερο τῶν ὁποίων προέρχεται ἀπό *'Επιστολή πρός Σέλευκον.*
7. *Βίος τοῦ 'Αγ. 'Αθανασίου 'Αλεξανδρείας.* 'Ανακαλύφθηκε πρόσφατα σέ συριακό χειρόγραφο καί εἶναι πολύ δύσκολο νά ἀποφανθεῖ κανείς γιά τήν γνησιότητά του. Βλ. A. Vööbus: *BZ* 71 (1978) 36-40.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Leipzig 1904. L. SALTET, La théologie d' Amphiloque: *BLE* (1905) 121-127. F. CAVALLERA, Amphilochiana: *RSR* 3 (1912) 68-74. J. RIVIÈRE, Contribution au dossier des "Cur Deus homo" populaires. Une homélie de s. Amphiloque d' Ikonium: *BLE* (1945) 129-138. Κ. ΜΠΟΝΗ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί ὁ πρός τόν 'Αμφιλόχιον 'Ικονίου συγγενικός αὐτοῦ δεσμός, 'Αθήνα 1953. I. ORTIZ DE URBINA, Mariologia Amphilochii Ikoniensis: *OCP* 23 (1957) 186-191. Κ. ΜΠΟΝΗ, Τίνες αἱ καταπολεμούμεναι αἱρέσεις ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ 'Αμφιλοχίου... «Περί ψευδοῦς ἀσκήσεως», 'Αθήνα 1961 (σσ. 1-24). C.

DATEMA, Amphiloque d' Iconium et Pseudo-Chrysostome: *JÖByz* 23 (1974) 29-32. E. OBERG, 'Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?: *ZKG* 85 (1974) 1-10. J. MUNITZ, A note on the Ps-Chrysostom sermon On not fearing death: *Συμπόσιον... Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 18, Θεσσαλονίκη 1973, σσ. 120-124. S. J. VOICU, L' edizione di Anfilochio nel *CChG: Aug* 19 (1979) 359-364. A. VÖÖBUS, Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athanasius von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfasste Vita: *BZ* 71 (1978) 36-40 (ἐνδιαφέρον κείμενο, πού ὅμως δύσκολα μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ στόν 'Αμφιλόχιο). R. DARRICAU, A hellenist of the grand siècle, the Dominican Fr. Combefis (1605-1676): *RPL* 1 (1978) 21-41 (ἐκδότης τοῦ 'Αμφιλοχίου). J. WORTLEY, An unpublished legend of an unworthy priest and saint Basil the Great *(BHG* 1449): *AB* 97 (1979) 363-371. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of saint Basil the Great: *Florilegium* 2 (1980) 217-239. F. J. THOMSON, The slavonic translation of the Oratio in Mesopentecosten, in paralyticum, et in illud...: *B* 54 (1984) 593-601.

131. «Η ΚΑΤ' ΑΙΓΥΠΤΟΝ ΤΩΝ ΜΟΝΑΧΩΝ ΙΣΤΟΡΙΑ» (394/395)

Τό 394 ἤ στίς ἀρχές τοῦ 395 ὁμάδα ἑπτά μοναχῶν, μέλη τῆς «ἀδελφότητος» τοῦ Ρουφίνου στό Ὄρος τῶν 'Ελαιῶν στά 'Ιεροσόλυμα *(Πρόλογος* καί Α' 14-15), ἐπισκέφτηκε ἀπό θαυμασμό αἰγυπτιακά κέντρα τοῦ μοναχισμοῦ καί δή τόπους ἀσκήσεως ἀναχωρητῶν καί ἡσυχαστῶν. Ἕνας ἀπό τούς ἑπτά ἀδελφούς (ὁ διάκονος;), «παρακληθείς» καί χάριν οἰκοδομῆς τῶν συμμοναστῶν του, διηγήθηκε τίς ἐντυπώσεις τοῦ ταξιδιοῦ. Ὑπῆρξε ὅμως ἐπιλεκτικός καί γι' αὐτό περιέγραψε μόνο 26 ὀνομαστές ἀσκητικές μορφές, πού ζοῦσαν ἤ κοιμήθηκαν πρόσφατα ὡς ἀναχωρητές ἤ κοινοβιάτες.

Τό ἔργο τιτλοφόρησε *«Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία».* Τό μεγαλύτερό του μέρος εἶναι ἀφιερωμένο στούς ἀσκητές 'Ιωάννη Λυκοπολίτη, 'Απολλώ, 'Αμούν, Κόπρη καί Παφνούτιο. Ὁ συντάκτης τοῦ ἔργου, πού δέν εἶναι γνωστός καί πού ἐνίοτε ταυτίζεται μέ κάποιον ἀλεξανδρινό (ἀρχιδιάκονο;) Τιμόθεο, ἐμφανίζεται πολύ ἐνθουσιασμένος ἀπ' ὅσα εἶδε καί ὅσα τοῦ διηγήθηκαν γιά ἀσκητές. Εἶναι ἀκούραστος ἐπισκέπτης ἐρήμων καί σπηλαίων, ἀλλά γίνεται ἁπλός καταγραφέας μόνο ἐξωτερικῶν φαινομένων καί πράξεων. Δέν ἔχει διάθεση ἐμβαθύνσεως στόν τρόπο ἀσκήσεως τῶν ἡρώων του οὔτε κι ἐπιχειρεῖ θεολογικές ἀποτιμήσεις. 'Αντίθετα, δέχεται ἀπερίεργα κάθε διήγηση θαύματος ἤ ἀσκητικοῦ κατορθώματος καί συστηματικά στρογγυλεύει τούς ἀριθμούς (ἔτη θανάτου, ἀσκήσεως, χειροτονίας κ.λπ. τῶν ἡρώων του) στά πολλαπλάσια τοῦ 10.

Τό ἔργο ἀποτελεῖ χρήσιμη ἱστορική μαρτυρία γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό, ἀλλά πολύ ἐνωρίς γνώρισε σοβαρές ἐπεμβάσεις, μέ ἀ-

ποτέλεσμα νά κυκλοφορεῖ στήν χειρόγραφη παράδοση μέ πολλές μορφές, δύο-τρεῖς τῶν ὁποίων ἐμφανίστηκαν ἴσως ἤδη στά τελευταῖα ἔτη τοῦ Δ΄ ἤ στίς ἀρχές τοῦ Ε΄ αἰ. Τό γεγονός δυσχεραίνει πολύ τήν προσέγγιση τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τοῦ ἔργου.

Μεταφράστηκε στήν λατινική ἀπό τόν Ρουφῖνο *(Historia monachorum in Aegypto)*, πού γιά μεγάλο διάστημα θεωρήθηκε ἀρχικός συντάκτης τοῦ ἔργου, καί ἀκολούθησαν γρήγορα συριακή, ἀρμενική, γεωργιανή καί παλαιοσλαβική μεταφράσεις *(CPG* III 5620).

Ἐκδόσεις:

PG 65, 441-456 (ἀποσπάσματα). E. PREUSCHEN, Palladius und Rufinus, Giessen 1897, σσ. 1-97. A. J. FESTUGIÈRE, Historia monachorum in Aegypto, Bruxelles 1971 *(Subsidia hagiografica* 53). S. FRANK, Mönche im frühchristlichen Ägypten, Düsseldorf 1967. Λατινική μετάφραση Ρουφίνου: *PL* 21, 387-462.

Μελέτες:

R. REITZENSTEIN, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916. A. J. FESTUGIÈRE, Le problème littéraire de l' Historia Monachorum: *Hermes* 83 (1955) 257-284. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l' Hagiographie primitive: *WSt* 73 (1960) 123-152. P. CANART: *Mu* 75 (1962) 267-273. P. DEVOS, Fragments coptes de l' "Historia Monachorum": *AB* 87 (1969) 428-430. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les nombres dans l' "Historia Monachorum in Aegypto": *AB* 92 (1974) 97-108. D. J. CHITTY, Et le désert devint une cité..., Bégrolles-en-Mauges 1980, σσ. 114-115 καί ἀλλοῦ.

132. ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (381-397)

Ὁ Νεκτάριος, πού καταγόταν ἀπό τήν Ταρσό τῆς Κιλικίας, κατεῖχε τό ἀξίωμα τοῦ συγκλητικοῦ καί εἶχε μεγάλη ἐπιρροή, ὅταν ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ πρότεινε τήν ὑποψηφιότητά του γιά τόν θρόνο Κωνσταντινουπόλεως, μόλις ὁ Γρηγόριος Θεολόγος παραιτήθηκε ἀπό τόν ἴδιο θρόνο καί ἀπό τήν προεδρία τῆς Β΄ Οἰκουμ. Συνόδου (381). Ἡ ἐκλογή του ἔγινε καί ἀμέσως προήδρευσε στήν Σύνοδο, τῆς ὁποίας τά κείμενα ὑπέγραψε. Ἀνέπτυξε περαιτέρω συνοδική δράση κι ἐργάστηκε μ' ἐπιτυχία πρός λύση ἐσωτερικῶν προβλημάτων τῆς ἐπαρχίας του, ἀλλά καί τῆς ὅλης Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς. Συνέβαλε στήν ἄρση τῶν παρεξηγήσεων μεταξύ ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, καί σύμφωνα μέ τόν κανόνα γ΄ τῆς Β΄ Οἰκουμ. Συνόδου, ἄσκησε πλήρη

ἐκκλησιαστικά δικαιώματα στίς περιοχές τῆς Θράκης, τοῦ Πόντου καί τῆς 'Ασίας.

Δέν ὑπῆρξε κυριολεκτικά συγγραφέας, ἀλλά ἦταν ὑπεύθυνος γιά τίς δογματικές, διοικητικές-ἐκκλησιαστικές ἀποφάσεις ἤ πράξεις πού ὑπέγραψε. Αὐτές, πλήν τῶν ἀποφάσεων τῶν συνόδων τῶν ἐτῶν 381, 382, 383, 384 καί 394 (γιά τίς ἀποφάσεις τῶν ὁποίων ἦταν ἁπλῶς συνυπεύθυνος) χάθηκαν, ἀλλά τίς γνωρίζουμε ἀπό μνεῖες ἤ περιγραφή τοῦ περιεχομένου τους. Βλ. V. Grumel, Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, I 1, Paris 1972^2, N° 1-12. Σώζεται μόνο στήν ἀρμενική «κανών» περί νηστείας καί περί τῆς ἑορτῆς τῶν 'Επιφανίων (αὐτόθι N° 12).

133. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΜΙΛΑΝΟΥ (ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ) (373/4-397)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

'Ο ἀνώτερος διοικητής τοῦ Μιλάνου 'Αμβρόσιος, ἕνας ἄριστος νομικός καί γραφειοκράτης, μόλις χειροτονήθηκε (373 ἤ 374) ἐπίσκοπος, ἔγινε κατηχητής, προστάτης καί ποιμένας τῶν πιστῶν. Εἶχε ὅμως τόση δύναμη ἐσωτερική καί τόσο ταλέντο νά ἐπιβάλλεται, ὥστε σύντομα ἀναδείχτηκε ὁ κατ' ἐξοχήν ἐπίσκοπος στήν Δύση. Ἔγινε ἐκκλησιαστική κεφαλή, πρός τήν ὁποία ἑκόντες ἄκοντες στρέφονταν οἱ δυτικοί χριστιανοί καί ἀπό τήν ὁποία περίμεναν ὅλοι τροφή πνευματική.

'Ο 'Α. ἔγινε σημεῖο προσανατολισμοῦ, φρονήματος καί δράσεως ἐκκλησιαστικῆς, ὅπως ἦταν στήν 'Ανατολή ὁ Βασίλειος καί παλαιότερα ὁ 'Αθανάσιος. 'Εδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται τό μεγαλεῖο καί ἡ προσφορά τοῦ 'Α. καί γι' αὐτό τιμήθηκε καί τιμᾶται ὡς μέγας διδάσκαλος στήν Δύση, ἀλλά καί στήν 'Ανατολή.

Κριτήριο ἀξιολογήσεως τοῦ 'Α. δέν πρέπει νά εἶναι τό τί νέο προσέφερε στήν θεολογία, ἀλλά πόσο ἔθρεψε τήν πεινασμένη τότε πνευματικά Δύση, ἄν ἔδωσε στήν Δύση τό πρότυπο ἐπισκόπου καί ἄν ἔπεισε τήν κρατική ἐξουσία νά μήν ἐπεμβαίνει στά ἐκκλησιαστικά πράγματα. Ἔχει καθοριστική σημασία γιά τήν πορεία τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ ὅτι ὁ 'Α. ἀνταποκρίθηκε στίς παραπάνω ἀπαιτήσεις μέ θαυμαστή ἐπιτυχία καί ὀρθοδοξία, χωρίς ἀξιόλογη θεολογική προ-

παιδεία καί χωρίς μεγάλα ὀρθόδοξα πρότυπα στήν περιοχή. Καί αὐτά σέ μιά ἐποχή φοβερῶν πολιτικῶν, κοινωνικῶν καί θρησκευτικῶν ἀνακατατάξεων.

Οἱ ἐξωτερικοί παράγοντες πού ὅρισαν τό φαινόμενο Ἀ. ὑπῆρξαν: ἡ ἄριστη γνώση τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κλασικοῦ κόσμου (νομικοῦ καί ἠθικοφιλοσοφικοῦ), ἡ μύησή του στήν ἑλληνική θεολογία, ἡ χρήση τοῦ Μιλάνου ὡς ἕδρας τῶν αὐτοκρατόρων καί ἡ στροφή τῶν αὐτοκρατόρων πρός τήν ὀρθόδοξη πίστη (Γρατιανοῦ καί Μ. Θεοδοσίου). Οἱ ἐσωτερικοί παράγοντες ἔχουν σχέση μέ τήν θεία καί φυσική χαρισματικότητα τοῦ ἄνδρα, μέ τόν θεληματικό του χαρακτήρα, μέ τόν ἀσκητικό του βίο, μέ τήν ἀγάπη καί τήν αὐστηρότητα (ὅταν χρειαζόταν) πρός τούς πιστούς καί τούς ἄρχοντες καί μέ τήν ὀρθοδοξία του.

Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἀ. στούς σύγχρονους καί τούς μεταγενέστερούς του ὑπῆρξε μεγάλη κι εὐεργετική, ἀρκεῖ νά σημειώσουμε, ὅτι τήν συναντᾶμε στά ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου, τό μέγα κῦρος τοῦ ὁποίου ὅμως ἐπισκίασε ἄδικα τήν παρουσία τοῦ Ἀ. Ὁ Ρώμης Ἀγάθων (678-682), ἐκφράζοντας τό κοινό φρόνημα Ἀνατολῆς καί Δύσεως, τόν ὀνόμασε ὀρθά «μέγαν διδάσκαλον». Στήν δυτική Ἐκκλησία ὁ Ἀ., μέ τούς Αὐγουστῖνο, Ἱερώνυμο καί Γρηγόριο τόν Μέγα, ἰσχύει ὡς κατ' ἐξοχήν doctor Ecclesiae.

Τό κλίμα τῆς ἐποχῆς καί ἡ προετοιμασία τοῦ Ἀμβροσίου

Τό κλίμα στό ὁποῖο ἀναπτύχτηκε ὁ Ἀ. ἦταν πολύ ταραγμένο. Ἡ οἰκογένειά του ἀνῆκε στήν ρωμαϊκή ἀριστοκρατία, ἀλλά ὁ πατέρας του, ἔπαρχος τῆς Γαλλίας, πέθανε πολύ ἐνωρίς. Στήν Ρώμη ὁ Δάμασος (366-384) ἐπικράτησε τοῦ ἀντιπάλου του Οὐρσίνου μέ βιαιοπραγίες, ἀλλά, μολονότι πολύ δημιουργικός, δέν ἦταν ἱκανός θεολόγος καί μόλις περί τό 377 ἄρχισε νά ἀποδέχεται τήν τριαδολογία τοῦ Μ. Βασιλείου. Ὁ μεγάλος λατίνος ἀμύντορας τῆς ὀρθοδοξίας, ὁ Ἱλάριος Poitiers (367), προσέφερε πολλά στόν ἀγώνα κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί γιά τόν ἐμπλουτισμό τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς γραμματείας. Ἐλάσσονες λατίνοι χριστιανοί, ἀπό τό 370, ἔδωσαν ἁπλῶς μερικά χρήσιμα ἐξηγητικά πρακτικά ἔργα, ἐκεῖ πού τά κενά τῆς θεολογίας ἦταν τεράστια καί οἱ πιστοί χρειάζονταν θεμελίωση. Ὁ ἀρειανισμός εἶχε θεολογικά νικηθεῖ στά μεγάλα κέντρα, ἀλλά διατηροῦσε τήν ὁρμή του στό Ἰλλυρικό, στίς ἐπαρχίες πρός τόν Δούναβη καί δή στό Μιλάνο, τοῦ ὁποίου ὁ ἐπίσκοπος, ὁ Αὐξέντιος, ἦταν ἀρειανός (+373). Οἱ αὐτοκράτορες τῆς Δύσεως καί δή ὁ Γρατιανός καί ὁ Μ. Θεοδόσιος ἦταν φιλορθόδοξοι ἤ ὀρθόδοξοι καί ὁ Ἀ. τούς ἐπηρέαζε ἀποφασιστικά.

Τό οἰκογενειακό πνευματικό κλίμα ἦταν πολύ εὐνοϊκό. Ἡ μεγάλη του ἀδελφή Μαρκελλίνα, τό 353, ἀφιερώθηκε στόν μοναχισμό. Μία μάρτυς, ἡ Soteris, ἀνῆκε στήν οἰκογένεια. Ὁ Ἀ. μετά τά Τρέβιρα συνέχισε σπουδές ρητορικῆς, δικαίου καί ἑλληνικῆς γλώσσας στήν Ρώμη, ἀλλά μέχρι τόν Δεκέμβριο τοῦ 373 ἦταν μόνο κατηχούμενος. Ὅλοι ὅμως γνώριζαν ὅτι ὁ Ἀ., διοικητής ἀπό τό 370 τῶν ἐπαρχιῶν Αἰμιλίας καί Λιγουρίας μέ ἕδρα τό Μιλάνο, εἶχε ψυχικά δεχτεῖ τόν χριστιανισμό. Ἤδη ὡς σύμβουλος τοῦ προστάτη του Πρόβου, ὑπάρχου τῆς αὐλῆς (πρωθυπουργοῦ), καί ὡς διοικητής Μιλάνου θήτευσε στήν συγγραφή, ἔχοντας ἀναστροφή μέ τούς λατίνους ρήτορες καί ποιητές, τούς λατίνους στωικούς καί μέ τό ρωμαϊκό δίκαιο. Ἴσως μάλιστα νά εἶχε μελετήσει καί τόν ἰουδαῖο ἐξηγητή καί φιλόσοφο Φίλωνα, πού σέ λίγο ἔγινε ὁ μεγάλος του δάσκαλος καί πρότυπο στήν ἑρμηνεία τῆς *ΠΔ*.

Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ

Στό τέλος τοῦ 373 (ἤ ἀρχές τοῦ 374) ὁ Ἀ. διαδέχτηκε ἀπρόσμενα τόν ἀρειανό Αὐξέντιο καί ἄρχισε τήν δράση του μέ ἤπιο ἀγώνα κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ, τόν ὁποῖο ἀργότερα πολέμησε σφοδρά, ἀφοῦ εἶχε ὁ ἴδιος ἐξασφαλίσει ἐρείσματα στόν λαό καί σέ γείτονες ἐπισκόπους.

Ἀπό τό 375 μάλιστα, ὅταν αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως ἔγινε ὁ νεαρός Γρατιανός, τόν ὁποῖο ἐπηρέαζε ὁ Ἀ., ἄμεσα πέτυχε μέσω συνόδου στό Σίρμιο νά καταδικάσει τούς ἰλλυρούς ἀρειανούς καί νά ἐπαναφέρει στήν περιοχή νικαϊκούς ἐπισκόπους. Τό ἴδιο ἔργο συνέχισε ἀργότερα μέ σύνοδο στήν Ἀκυληία (381).

Γενικά ὁ Ἀ. ἔβλεπε τόν ἀρειανισμό ὄχι τόσο ὡς πρόβλημα θεολογικό ὅσο ὡς πρόβλημα ἐκκλησιαστικῆς τακτικῆς κι ἐπιβολῆς τῶν ὀρθοδόξων. Γι' αὐτό κι ἐργάστηκε γιά τήν ἐξασφάλιση τοῦ συσχετισμοῦ τῶν δυνάμεων καί τῆς κρατικῆς πρός τήν Ἐκκλησία βοήθειας, ἡ ὁποία ἔπρεπε νά δοθεῖ, διότι στό πνεῦμα τοῦ Ἀ. οἱ ἀρειανοί ἀποτελοῦσαν κίνδυνο γιά τό ρωμαϊκό κράτος ὅσο οἱ βάρβαροι. Ἔτσι κατανοεῖται καί ἡ πληροφορία ὅτι ὁ Ἀ., περί τό 379, ἔπεισε τόν Γρατιανό ν' ἀκυρώσει τό διάταγμα Σιρμίου (edictum) τοῦ προηγούμενου ἔτους, μέ τό ὁποῖο κήρυσσε ἀνεξιθρησκεία, ἴση μεταχείριση, τῶν κάθε εἴδους ὁμολογιῶν καί θρησκειῶν *(Cod. Theodos.* 16, 5, 5). Τά γεγονότα μπορεῖ ὡς πρός τόν Ἀ. νά μήν ἦταν ἀκριβῶς ἔτσι, ἀλλά εἶναι σαφές ὅτι γιά τόν ἐπίσκοπό μας ἡ πολιτεία ὡς χριστιανική, ὅπως τήν θέλει, δέν μπορεῖ νά ἔχει οὐδετερότητα, νά προστατεύει στόν ἴδιο βαθμό τήν Ἐκκλησία (τήν ἀλήθεια) καί τούς αἱρετικούς ἤ τούς ἐθνικούς (τό ψεῦδος). Οἱ τελευταῖοι, τούς ὁποίους θεωροῦσε Ρω-

μαίους, μόνο ἀνοχή τῆς πολιτείας δικαιοῦνται νά ἔχουν, ὄχι καί τήν φροντίδα της. Ἐκκλησία καί ρωμαϊκό κράτος καθῆκον ἔχουν νά ἐργαστοῦν γιά τήν ἔνταξη αἱρετικῶν κι ἐθνικῶν στήν Ἐκκλησία. Συνεπής πρός τίς ἀντιλήψεις του αὐτές ὁ Ἀ., δέν δίστασε ν' ἀγωνιστεῖ γιά τήν ἀπομάκρυνση τοῦ βωμοῦ τῆς θεᾶς Νίκης (Victoria) ἀπό τήν αἴθουσα τῆς ρωμαϊκῆς συγκλήτου, γιά τήν μή ἀνοικοδόμηση μέ κρατικά χρήματα συναγωγῆς (στό Καλλίνικο Μεσοποταμίας), τήν ὁποία εἶχαν καταστρέψει χριστιανοί τό 388, καί γιά τήν μή παραχώρηση ναῶν (Basilica portiana καί Basilica nova Μιλάνου) στούς ἀρειανούς (385/6). Στήν τελευταία περίπτωση μάλιστα εἶχε ἀντιπάλους τήν πανίσχυρη μητέρα τοῦ νεαροῦ αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Οὐαλεντινιανοῦ Β΄, τήν Ἰουστίνα, πολλούς αὐλικούς ἀρειανούς καί τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα, τοῦ ὁποίου διάταγμα (386) ἐξασφάλιζε δικαιώματα στούς *ὁμοίους* (ἀρειανούς). Τότε ὁ Ἀ. κυριολεκτικά ὀργάνωσε ἀντίσταση τῶν πιστῶν, πού συγκεντρωμένοι στήν Basilica portiana ἀρνοῦνταν νά τήν παραδώσουν στίς ἀρχές κι ἔψελναν ὕμνους ἀντιφωνικά, πού τότε συνέταξε καί μελοποίησε πρόχειρα ὁ Ἀ.

Θεολογία κατηχητική

Εὐθύς ὡς ἔγινε ὁ Ἀ. ἐπίσκοπος (τέλος 373 ἤ ἀρχές 374) ἄρχισε τό κηρυκτικό καί δή τό κατηχητικό ἔργο, πού ἔκτοτε κατεῖχε πρωτεύουσα θέση στήν ὅλη ποιμαντική του φροντίδα. Τό ἔργο αὐτό ἦταν ἐξαιρετικά ἐπίπονο γιά τόν ἀρχιερέα Ἀ., διότι ἔπρεπε συγχρόνως νά διδάσκει, ἀλλά καί νά διδάσκεται μελετώντας καί ἀκούοντας (φαίνεται ὅτι ὁ Σιμπλικιανός ἦταν αὐτός πού τόν εἰσήγαγε στά θεολογικά πράγματα). Καί αὐτό διότι ἀπό πρίν δέν εἶχε ἀξιόλογη θεολογική προπαιδεία. Πρίν γίνει ἐπίσκοπος τόν συγκινοῦσε κυρίως τό ἠθικό μέρος τῶν λατίνων στωικῶν καί ἀπό χαρακτήρα δέν εἶχε θεωρητικά καί φιλοσοφικά ἐνδιαφέροντα. Τοῦτο φαίνεται καί ἀπό τό ὅτι τό περιεχόμενο τῆς κατηχήσεώς του ἀλλά καί τῶν ἔργων του ὑπῆρξε θεολογικά μόνο ἐνημερωτικό καί πολύ οἰκοδομητικό καί ἠθοπλαστικό. Ὑπῆρξε ἀριστοτέχνης στήν παρουσίαση τῶν καιρίων στοιχείων τῆς τριαδολογίας καί στήν ἀνάπτυξη τῶν προβλημάτων τοῦ πνευματικοῦ βίου. Ἀκόμη καί τά ἑρμηνευτικά του ἔργα εἶναι περισσότερο οἰκοδομητικά-προτρεπτικά καί λιγότερο ἐξηγητικά. Ἐνίοτε, πρόσωπα τῆς *ΠΔ* ἀποτελοῦν ἁπλές ἀφορμές γιά σύνταξη μικρῶν διατριβῶν μέ θέματα τοῦ πνευματικοῦ βίου.

Στήν πρώτη ἐποχή τῆς δράσεώς του ὁ Ἀ. ἐπηρεαζόταν ἀμεσότερα ἀπό τούς στωικούς γιά τήν ἠθική καί ἀπό τόν Φίλωνα γιά τήν ἑρμηνεία. Δέν ἄργησε ὅμως νά μυηθεῖ στήν ἑλληνική θεολογία. Τό γεγονός ἀπέβη ἀποφασιστικό γιά τόν ἐμπλουτισμό τῆς λατινικῆς χρι-

στιανικῆς γραμματείας μέ τήν ἐξαιρετικά πλούσια θεολογική παράδοση τῶν ἑλλήνων θεολόγων καί Πατέρων, ὅπως ἦταν οἱ Ὠριγένης, Ἱππόλυτος, Εὐσέβιος Καισαρείας, Ἀθανάσιος, Βασίλειος, Δίδυμος Τυφλός, Κύριλλος Ἱεροσολύμων καί Γρηγόριος Θεολόγος. Ἔτσι γιά πρώτη φορά ἡ Δύση γνώρισε τόσο ἐκτεταμένα τήν ἀνατολική θεολογία.

Ἐπειδή μάλιστα ὁ Ἀ. ἦταν ἔξοχος ἐκλαϊκευτής καί ταλαντοῦχος δάσκαλος, ἔδωσε τήν θεολογία αὐτή μέ ἐνάργεια, πειστικότητα καί πληρότητα, διατηρώντας τά καίρια ἐπιχειρήματα καί καταλείποντας τήν λεπτολόγο ἐπιχειρηματολογία καί τίς δύσκολες θεολογικές ἀναλύσεις, τίς ὁποῖες ὁ ἴδιος δέν ἀγαποῦσε καί οἱ ὁποῖες τότε δέν θ' ἀφομοιώνονταν ἀπό τό ἀκροατήριό του. Τό γεγονός ὅτι στά θεολογικά κυρίως θέματα ἀκολουθοῦσε τά ἑλληνικά του πρότυπα, ἐνίοτε κατά λέξη, τοῦ στερεῖ τό προσόν τῆς πρωτοτυπίας, ἀλλ' ὄχι καί τό χάρισμα τῆς προσαρμογῆς στά δεδομένα τοῦ πνευματικοῦ του χώρου.

Ὅπως μυήθηκε στήν ἑλληνική θεολογία, ἔτσι μυήθηκε καί στόν νεοπλατωνισμό, μελετώντας τόν ἴδιο τόν Πλωτῖνο *(Ἐννεάδες)*, πού τόν βοήθησε νά ξεπεράσει τήν στατική *ἀπάθεια* τῶν στωικῶν καί νά συνδέσει τήν ἄσκηση μέ τήν χριστολογία καί τήν σωτηριολογία. Δέν ἔπαυσε ὅμως νά αἰσθάνεται καί ἀπολογητής, ἐπαναφέροντας λίγο τό κλίμα τῶν ἀπολογητῶν τοῦ Β' αἰ., πού στήν Δύση ἦταν οἰκεῖο ἀκόμα καί στό τέλος τοῦ Δ' αἰ. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι ἐπαναλαμβάνει τό ἀφελές ἐπιχείρημά τους, ὅτι οἱ Ἕλληνες ἔκλεψαν τίς ἀλήθειές τους ἀπό τήν *ΠΔ*, πού ἦταν ἀρχαιότερή τους. Χρησιμοποιεῖ ἄνετα τήν φιλοσοφική σκέψη καί ὁμολογεῖ, συγχρόνως, ὅτι γι' αὐτόν «ἡ ἀλήθεια τῶν ψαράδων» εἶναι σπουδαιότερη ἀπό «τά ἐπιχειρήματα τῶν φιλοσόφων» (ἡ veritas piscatorum ἀπό τά argumenta philosophorum: *De incarnat.* 9, 89).

Θεολογικά του ἔργα

Στά πλαίσια αὐτά κατανοοῦνται τά ἔργα τοῦ Ἀ. *De fide* (378), *De Spiritu Sancto* (381) καί *De incarnationis.* Τά δύο πρῶτα ἔγραψε μέ αἴτηση τοῦ αὐτοκράτορα Γρατιανοῦ. Ἐπιχειρεῖ σ' αὐτά σύντομη τριαδολογία καί πνευματολογία μέ στόχο τόν ἀρειανισμό καί μία στοιχειώδη χριστολογία. Ἡ διερεύνηση καί ἡ ἀνάλυση τῶν προβλημάτων δέν φθάνουν στόν βαθμό πού αὐτά εἶχαν ἐρευνηθεῖ στήν Ἀνατολή, π.χ. ἀπό τόν Ἀθανάσιο, τόν Βασίλειο καί τόν Δίδυμο. Ἔχει ὅμως μεγάλη σημασία τό γεγονός ὅτι ὁ Ἀ. μεταφέρει εὐρέως στήν Δύση τήν θεολογική διεργασία, πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή καί δή τήν ὀρθόδοξη θεμελίωση τῶν προβλημάτων. Ἰδιαίτερα μέ τό *De Spiritu Sancto* ὁ Ἀ. γίνεται ὁ πρῶτος πνευματολόγος τῆς Δύσεως,

ἡ ὁποία τώρα πλέον διαθέτει ἕνα συγκροτημένο σχετικό ἔργο (πού ἀκολουθεῖ πιστά τόν Δίδυμο, ἀλλά καί τούς Βασίλειο καί Ἀθανάσιο), στό ὁποῖο θά στηριχτοῦν οἱ μεταγενέστεροι λατίνοι θεολόγοι.

Στό ἔργο αὐτό κηρύττει τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος, θεωρεῖ τόν Πατέρα πηγή, ἀπό τήν ὁποία τό Πνεῦμα πηγάζει ὡς ποταμός, καί χρησιμοποιεῖ τήν ἔκφραση "Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio" (I 11, 20). Ἡ φράση ὅμως ἀναφέρεται στήν θεία οἰκονομία (ad extra κίνηση καί ὄχι ad intra τῆς ἁγ. Τριάδας), στήν ἀποστολή τοῦ Πνεύματος καί ὄχι στήν πηγή του, ἡ ὁποία εἶναι μόνο ὁ Πατέρας.

Μέ τό ἔργο *De incarnationis* (τοῦ ἔτους 382), πού ἔχει ὡς πηγή τήν *Πρός Ἐπίκτητο* ἐπιστολή τοῦ Ἀθανασίου καί τό *Κατά Εὐνομίου Α΄-Β΄* τοῦ Βασιλείου, εἰσέρχεται στήν χριστολογία, ἀλλά γιά νά δώσει μόνο τίς ἀναγκαῖες βάσεις τῆς ὀρθῆς πίστεως καί ὄχι γιά νά μελετήσει τά προβλήματα, πού ἔθεταν τότε ὁ Ἀπολινάριος καί οἱ ἀντίποδές του, οἱ ἀντιοχειανοί δηλ. μέ τόν Διόδωρο Ταρσοῦ καί τούς μαθητές του. Ποτέ δέν προχωρεῖ σέ τομές θεολογικές, ἀκόμη καί ὅταν τά προβλήματα εἶναι τελείως ἐπίκαιρα. Στήν προκειμένη ὅμως περίπτωση πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι στήν Δύση τότε δέν εἶχε ἀνακύψει ἄμεσα τό χριστολογικό ζήτημα, ὅπως συνέβαινε στήν Ἀνατολή.

Μέ τό περίφημο ἔργο *De officiis* δίνει στούς λατίνους τό πρῶτο χριστιανικό *ἐγχειρίδιο ἠθικῆς*, πού ἐπηρέασε ἀφάνταστα τήν ἠθικολογική σκέψη τῶν δυτικῶν, μολονότι ἀποτελεῖ εὐφυή προσαρμογή στά δεδομένα τοῦ χριστιανισμοῦ ἑνός ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Κικέρωνα. Ὁ Ἀ. ἀκολουθεῖ πιστά τήν δομή τοῦ κικερώνειου ἔργου, ἀλλά ἔχει τήν δύναμη νά διακρίνει τήν στωική ἀπό τήν χριστιανική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Ἀ. δέν περιορίστηκε στήν σύνταξη ἐγχειριδίου ἠθικῆς οὔτε στήν διαπίστωση ὅτι ὁ χριστιανισμός ἔχει δική του ἀντίληψη γιά τόν ἄνθρωπο. Μέσω τῶν ἑρμηνευτικῶν καί τῶν *Περί παρθενίας* ἔργων του προχώρησε μέ θαυμαστή ἐπιτυχία στήν οἰκοδόμηση καί παρουσίαση τοῦ καινοῦ ἀνθρώπου. Μίλησε μέ πάθος γιά τήν ἄσκηση καί τήν ἀρετή τῆς παρθενίας, τήν ὁποία θεμελίωνε στήν θεολογικά πολυσήμαντη παρθενία τῆς Θεοτόκου, καί περιέγραψε μέ τήν βοήθεια τοῦ Ὠριγένη καί τοῦ Πλωτίνου τήν ἀνοδική πορεία τῆς ψυχῆς σέ τέσσερα στάδια. Ἀκόμη, ἔθεσε τίς θεολογικές βάσεις γιά τήν τιμή τῶν μαρτύρων, τῶν ἁγίων καί τῶν λειψάνων τους στήν Δύση, ὑποστηρίζοντας, λίγο περίεργα φυσικά, ὅτι ἡ Ἐκκλησία συνεχίζει νά εἶναι ἁγία, ἐπειδή τιμᾶ τούς μάρτυρές της. Ἰδιαίτερα τόν ἀπασχόλησε τό προπατορικό ἁμάρτημα καί ἡ μετάνοια, τήν ὁποία ὅμως, ἐφόσον πρόκειται γιά βαρειά ἁμαρτήματα, δέχεται ἅπαξ τελούμενη καί μάλιστα δημόσια.

Ἑρμηνεία οἰκοδομητική

Τά ἐξηγητικά του ἔργα, πού εἶναι καί τά περισσότερα, συνιστοῦν ἀπέραντο πεδίο, στό ὁποῖο καλοῦνται οἱ πιστοί νά βροῦν πνευματική τροφή. Αἰτία συντάξεώς τους εἶναι ἡ ποιμαντική φροντίδα τοῦ ἐπισκόπου. Κηρύττει, γιά νά οἰκοδομήσει, καί ὁμιλεῖ, γιά νά κατηχήσει καί ν' ἀπολογηθεῖ ὑπέρ τοῦ χριστιανισμοῦ.

Πολλά ἑρμηνευτικά του ἔργα εἶναι ἤ αὐτούσια κηρύγματα ἤ ἐπεξεργασία κηρυγμάτων. Τούτων ὅμως ἔχει συχνά προηγηθεῖ ἐμβριθής ἔρευνα φιλολογική τῶν παλαιοδιαθηκικῶν κειμένων, γιά τά ὁποῖα διέθετε καί κώδικες ἑλληνικούς, τήν γραφή τῶν ὁποίων προτιμοῦσε ἀπό γραφές λατινικῶν κωδίκων. Ἐκτιμοῦσε τόσο πολύ τό ἑλληνικό κείμενο τῆς *Π* καί τῆς *ΚΔ*, ὥστε στήν ρύμη τοῦ λόγου του νά χρησιμοποιεῖ λέξεις ἑλληνικές πρός διευκρίνιση τοῦ νοήματος. Πρόσωπα ἤ γεγονότα τῆς *ΠΔ*, ἀλλά καί τῆς *ΚΔ*, γίνονται ἀφορμή καί πρῶτο ὑλικό γιά νά κτίσει τόν χριστιανό μέ τίς ποικίλες ἀρετές καί νά διδάξει τόν πνευματικό ἀγώνα. Ὁ σκοπός αὐτός καί τό γεγονός ὅτι ἐνωρίτατα μελέτησε τόν ἰουδαῖο Φίλωνα καί μετά τόν Ὠριγένη, κάνει τόν Ἀ. ἔντονα ἐπιρρεπή στήν ἀλληγορική ἑρμηνεία, τήν ὁποία ἀπό ἐλάχιστα γνωστή τήν ἔκανε κτῆμα τῆς δυτικῆς ἑρμηνευτικῆς. Ἀκολουθώντας τόν Ὠριγένη καί ἄλλους ἀνατολικούς, ἀναζητεῖ ὁ Ἀ. τριπλή ἔννοια στήν *ΠΔ*: τήν *φυσική* (ἤ ἱστορική), τήν *μυστική* καί τήν *ἠθική* (βλ. *In Psalm.* 1,2).

Οἱ Φίλωνας καί Ὠριγένης, πού ἀναφέραμε καί πού εἶναι οἱ μεγαλύτεροι ἀλληγοριστές (ὁ ἕνας γιά τόν ἰουδαϊσμό καί ὁ ἄλλος γιά τόν χριστιανισμό), ἀποτελοῦν συγχρόνως τά πρότυπα καί τίς κύριες πηγές τοῦ Ἀ. Ἐνίοτε ὅμως ὁ Ἀ. ἀφομοίωνε καί διασκεύαζε τόσο ριζικά τά πρότυπά του, ὥστε νά ἀδυνατοῦμε νά ἐπισημάνουμε τά συγκεκριμένα δάνεια καί ἄς γνωρίζουμε πλῆθος ἀπηχήσεων. Τότε πρέπει νά μιλᾶμε γιά κείμενα, ἀπό τά ὁποῖα ἐμπνεύστηκε καί ὄχι γιά πηγές, τίς ὁποῖες ἀναπαρήγαγε. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τά φιλοσοφικά του πρότυπα, ἰδιαίτερα τῆς λατινικῆς γλώσσας. Ἄλλοτε ὅμως καί δή ὄχι σπάνια ἡ ἐξάρτηση τοῦ Ἀ. ἀπό τόν Φίλωνα, τόν Ὠριγένη ἤ τόν Βασίλειο (π.χ. γιά τήν *Ἑξαήμερον)* ἀρχίζει ἀπό τήν δομή τοῦ ἔργου καί φθάνει μέχρι τίς λεπτομέρειες, τίς λέξεις. Τελευταῖα, οἱ φιλώνειες πηγές τῶν παλαιοδιαθηκικῶν ἐξηγητικῶν ἔργων τοῦ Ἀ. μελετήθηκαν τόσο πολύ, ὥστε μέρη ὁλόκληρα τῶν ἔργων του π.χ. *De paradiso*, *De Cain et Abel* καί *De Abraham* νά θεωροῦνται ἀποσπάσματα ἀντίστοιχων ἔργων τοῦ Φίλωνα. Καταβάλλεται μάλιστα ἡ φιλόδοξη προσπάθεια ἀποκαταστάσεως χαμένων φιλώνειων ἔργων μέσω ἀνάλογων ἔργων τοῦ Ἀ. Γιά εὐρύ δανεισμό προσφεύγει ὁ Ἀ. καί στόν Δίδυμο Τυφλό, τοῦ ὁποίου τό *ὑπόμνημα* στόν *Ψαλμό* 50 ὑπάρχει στίς § 3-8, 41-42 καί 44-85 τοῦ ἀμβροσιανοῦ ἔργου *De apologia David*. Οἱ δανει-

σμοί αὐτοί ἐξηγοῦνται ἀπό τήν βιασύνη τοῦ ᾿Α. νά δώσει πνευματική τροφή στούς λατίνους χριστιανούς, πού διέθεταν πτωχότατη σχετική γραμματεία, καί ἀπό τό ὅτι μυήθηκε στήν θεολογία, ἔγινε μεγάλος ἐπίσκοπος κι ἔγραψε τόσα πολλά σέ διάστημα μόλις 23 ἐτῶν, ἀπό τό 374 μέχρι τό 397. Πάντως τά δάνεια δέν ἐξηγοῦν τό ἔργο τοῦ ᾿Α., ἀπό τόν ὁποῖο δέν ἔλλειψε καί ἡ αὐτονομία, πού διαπιστώνουμε στήν ἐπιλογή ἑρμηνειῶν τῆς *ΠΔ* καί προπαντός στό *ὑπόμνημά του* στό *Εὐαγγέλιο* τοῦ Λουκᾶ. ᾿Εδῶ, ἐπειδή δέν εἶχε πρότυπο ἑλληνικό, αὐτενέργησε μέ πολλή ἐπιτυχία, χωρίς βέβαια νά λησμονεῖ τόν ᾿Ωριγένη.

Συμβολή στόν λειτουργικό βίο

῾Η παράδοση γνωρίζει *«᾿Αμβροσιανή Λειτουργία»* (ἤ «᾿Αμβροσιανό λειτουργικό τύπο») καί πολλούς ἀμβροσιανούς *ὕμνους*. ῾Η ἔρευνα ἔδειξε ὅτι ὁ ᾿Α. δέν συνέταξε νέο τύπο *Λειτουργίας*. Δέχτηκε αὐτόν πού ὑπῆρχε στό Μιλάνο, ἀλλά πραγματοποίησε κάποιες ἐπεμβάσεις ἤ προσθῆκες καί συνετέλεσε στήν ἐξάπλωσή του. ῾Η μεγάλη συμβολή τοῦ ᾿Α. στήν λειτουργική ζωή ἔχει σχέση μέ τήν σύνταξη καί μελοποίηση ὕμνων κατά τήν Μ. ῾Εβδομάδα τοῦ 386. Αὐτό συνέβη ὅταν μέ κρατική διαταγή στρατιῶτες περικύκλωσαν τήν Basilica portiana, γιά νά τήν καταλάβουν καί νά τήν παραδώσουν στούς ἀρειανούς (ὁμοίους). Οἱ ὀρθόδοξοι πιστοί, μέ τόν ἐπίσκοπο ᾿Α. ἐπικεφαλῆς, ἀντέδρασαν κι ἔμειναν κλεισμένοι στόν ναό. Οἱ πιστοί ἐκεῖ χρειάζονταν θάρρος, ὑπομονή καί πνευματική ἀναψυχή, πού ἐνίσχυσε ὁ ᾿Α. μέ ὕμνους, τούς ὁποίους ἐκεῖνες τίς ὧρες ἔγραψε πρόχειρα, μελοποίησε ἁπλά καί ὁ λαός ἄρχισε νά τούς ψέλνει ἀντιφωνικά (ὅπως γινόταν ἤδη μέ τούς *Ψαλμούς)*. Εἴκοσι καί πλέον χρόνια ἐνωρίτερα ὁ ῾Ιλάριος Poitiers προσπάθησε νά εἰσαγάγει ἀνάλογη ὑμνωδία στήν ᾿Εκκλησία, χωρίς ὅμως ἀξιόλογο ἀποτέλεσμα. ῾Επομένως ὁ ᾿Α. μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὁριστικός εἰσηγητής τῶν λειτουργικῶν ὕμνων στήν ὅλη δυτική ᾿Εκκλησία.

Οἱ ὕμνοι, τούς ὁποίους ἀρχικά συνέταξε ὁ ᾿Α. κατά τό παράδειγμα τῆς ᾿Ανατολῆς (καθώς πληροφορεῖ ὁ Αὐγουστῖνος: *Confessiones* 9,7,15), βελτιώθηκαν ἀσφαλῶς ρυθμικά καί μουσικά καί ἐντάχτηκαν ὀργανικά ἀπό τόν ἴδιο τόν ᾿Α. στό ὑπάρχον λειτουργικό τυπικό, πού ὀνομάστηκε «ἀμβροσιανό». Πολύ γρήγορα συντάχτηκαν καί ἄλλοι ὕμνοι ἀπό ἄλλους γιά τούς λοιπούς λειτουργικούς τύπους τῆς Δύσεως. ῾Ως πρότυπα τῶν ὕμνων του ὁ ᾿Α. εἶχε κυρίως τήν ἐθνική θρησκευτική ποίηση καί κάποιο λαϊκό χριστιανικό τραγούδι.

Οἱ ὕμνοι, ἀπό ἄποψη δομῆς καί μέτρου, ἦταν δύο στροφές μέ τέσσερες στίχους ἡ κάθε μία, σέ ἰαμβικά δίμετρα:

___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___
Ae te rne re **rum** con di tor

Ἔχουμε αὐστηρή δομή, κάποιο λυρισμό καί ἀμεσότητα, διάθεση οἰκοδομητική καί κάποτε περιεχόμενο δογματικό. Ὁ Ἀ. δέν ὑπῆρξε ἀξιόλογος ποιητής, ἀλλά μέ τούς ὕμνους του συγκίνησε πολύ τούς πιστούς καί ἰδιαίτερα τόν μανιχαῖο ἀκόμη Αὐγουστῖνο, πού ἔτσι τό ἑπόμενο ἔτος (387), ἀκούοντας καί κηρύγματα τοῦ Ἀ., ἔγινε χριστιανός ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἀ. Ἡ γλώσσα τους εἶναι εὔληπτη – ὄχι διανοητική – ἐπηρεασμένη ἀπό τήν θρησκευτική ἐθνική καί δή τήν λαϊκή ποίηση.

Ἐκκλησία καί αὐτοκράτορας

Στήν προσπάθειά του ν' ἀντιμετωπίσει τούς ἀρειανούς καί τούς ἐθνικούς, πού συχνά πετύχαιναν εὐνοϊκή γιά τά σχέδιά τους ἐπέμβαση τοῦ αὐτοκράτορα, καθόρισε μέ τρόπο σαφή καί ὀρθό τά ὅρια τῆς δικαιοδοσίας τοῦ αὐτοκράτορα καί τό πεδίο δράσεως τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ πρῶτος δέν μπορεῖ νά ἐπεμβαίνει στά ζητήματα πίστεως. Γι' αὐτά μόνο οἱ ἐπίσκοποι ἀποφασίζουν, ἀκόμη καί ἄν πρόκειται νά κρίνουν τήν πίστη τοῦ αὐτοκράτορα. Αὐτός δέν ἐπιτρέπεται, ὡς χριστιανός πλέον, νά φέρει τόν τίτλο pontifex maximus, τόν ὁποῖο πράγματι ὁ Γρατιανός δέχτηκε νά ἐγκαταλείψει. Στήν *Ἐπιστολή* του 20,19, ὁ Ἀ. γίνεται ἐπιγραμματικός: στόν αὐτοκράτορα ἀνήκουν τά παλάτια, στόν ἐπίσκοπο οἱ οἶκοι τοῦ Θεοῦ (οἱ ναοί). Βέβαια οἱ ἀντιλήψεις αὐτές δέν εἶναι νέες. Τίς διατύπωσαν σ' ἐποχές πιό δύσκολες γιά τήν Ἐκκλησία στήν Δύση ὁ Κορδούης Ὅσιος (+357/8) καί στήν Ἀνατολή ὁ Ἀθανάσιος (+373). Τώρα ὅμως ὁ Ἀ. εἶχε τίς κατάλληλες συνθῆκες καί τήν ἐσωτερική δύναμη νά τίς ἐπιβάλει, ὥστε νά δημιουργηθεῖ καί στήν Δύση σχετική παράδοση, τήν ὁποία οἱ ἐπίσκοποι Ρώμης χρειάζονταν πολύ, χωρίς καί ν' ἀπαλλαγοῦν μερικοί ἀπό αὐτούς ἀπό ἐνδιαφέροντα πολιτικά καί κρατικιστικά.

Πρωτεῖο «ὁμολογίας» τοῦ Πέτρου

Ὁ θεληματικός χαρακτήρας τοῦ Ἀ. καί ἡ ἀποφασιστική του στάση ἔναντι τῶν ἀρειανῶν καί τῶν αὐτοκρατόρων ὁδήγησε πολλούς νά μιλήσουν γι' αὐταρχισμό τοῦ Ἀ. καί κυριαρχικές ἐπιδιώξεις, πού ὅμως δέν ἔχουν ἐρείσματα στίς πηγές. Ἦταν ἐξαιρετικά ταπεινός καί ἀγνοοῦσε κάθε εἶδος κυριαρχικῶν ἀξιώσεων ἔναντι ὁποιουδήποτε ἐπισκόπου. Μέ τήν ἐπιρροή του σέ αὐτοκράτορες μποροῦσε νά ἐπεκτείνει τά δικαιώματά του. Δέν τό ἔκανε. Ἀντίθετα, βοηθοῦσε τόν Ρώμης Δάμασο, τόν ὁποῖο πολεμοῦσε ὁ ἀντίπαπας Οὐρσῖνος, καί

ἀναγνώριζε ὅτι ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἦταν κεφαλή τῆς ὅλης ρωμαϊκῆς-δυτικῆς Ἐκκλησίας *(Epist.* 11,4), ἀλλ' ἀγνοοῦσε κάθε εἶδος πρωτείου ἐξουσίας. Στό ἔργο του *De incarnationis* (4,32) ἐξηγεῖ τί ἀποκόμισε ὁ ἀπόστολος Πέτρος μέ τήν ὁμολογία του καί τούς λόγους τοῦ Κυρίου πρός αὐτόν (*Ματθ.* 16,17 ἑξ.). Ὁ Ἀ. μιλάει πρῶτος καί μέ ἀπόλυτη σαφήνεια γιά πρωτεῖο, τό ὁποῖο ὅμως δέν εἶναι οὔτε τιμῆς οὔτε τάξεως-ἐξουσίας, ἀλλά μόνο ***πρωτεῖο ὁμολογίας καί πίστεως*** ("Primatum egit, primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, n o n o r d i n i s").

Ἡ σαφήνεια τῶν λόγων τούτων καί ἡ δήλωση ὅτι τό πρωτεῖο δέν εἶναι τάξεως διοικητικῆς-ἐξουσίας ("ordinis") προϋποθέτει τόν Ἀ. γνώστη καί δέκτη σχετικῶν ἀξιώσεων τοῦ Ρώμης Δαμάσου, τίς ὁποῖες ὅμως ὁ μεγάλος ἐπίσκοπος τοῦ Μιλάνου ἀπέκρουσε ρητά.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἀ. γεννήθηκε ἀπό ἀριστοκράτες χριστιανούς μεταξύ 337 καί 339 στά Τρέβιρα τῆς Γαλλίας, ὅπου ὁ πατέρας του ἦταν ἔπαρχος πού πέθανε πολύ ἐνωρίς. Τό 353 ἐγκαταστάθηκε μέ τήν οἰκογένειά του στήν Ρώμη, ὅπου συνέχισε σπουδές, ἰδιαίτερα στήν ρητορική, τά νομικά καί τήν ἑλληνική γλώσσα. Στράφηκε στίς κρατικές ὑπηρεσίες γιά σταδιοδρομία καί ἀπό τό 368 ἀσκοῦσε τό ἐπάγγελμα τοῦ δικηγόρου στό Σίρμιο (σήμερα: Γιουγκοσλαβία). Ὁ ἔπαρχος τοῦ πραιτωρίου (πρωθυπουργός) Πρόβος διέκρινε τίς μεγάλες του ἱκανότητες, τόν προσέλαβε σύμβουλο καί τό 370 τόν διόρισε consularis (ἀνώτερο διοικητή) τῶν ἐπαρχιῶν Αἰμιλίας καί Λιγουρίας μέ ἕδρα τό Μιλάνο. Ἤδη μελετοῦσε πολύ λατίνους ποιητές, ρήτορες καί ἕλληνες φιλοσόφους καί ἀσφαλῶς θήτευε στήν συγγραφή. Ἔδειξε σύνεση καί γνώση τῶν διοικητικῶν πραγμάτων, μέ ἀποτέλεσμα νά γίνει σεβαστός ἀπό τόν πληθυσμό, δηλ. ἀπό ἐθνικούς, ἀρειανόφρονες, πού κυριαρχοῦσαν μέ τόν ἐπίσκοπο Μιλάνου Αὐξέντιο, καί ἀπό τούς παραγκωνισμένους ὀρθοδόξους.

Μετά τόν θάνατο τοῦ Αὐξεντίου, στά τέλη τοῦ 373 (ἄλλοι προτιμοῦν τό 374), δημιουργήθηκε μεγάλη ταραχή γιά τήν ἐκλογή νέου ἐπισκόπου. Τότε παρουσιάστηκε ὁ διοικητής Ἀ. γιά νά κατευνάσει τά πνεύματα, ἀλλά, κατά τήν παράδοση, ἀκούστηκε μιά φωνή: «Ἀμβρόσιον ἐπίσκοπον»! Ὅλοι, ἀρειανοί καί ὀρθόδοξοι, τήν ἐπανέλαβαν, ἐλπίζοντας ὅτι θά ἔχουν τόν Ἀ. μέ τό μέρος τους. Ὁ Ἀ., πού ἦταν ἀκόμη μόνο κατηχούμενος, ἀποχώρησε νά σκεφτεῖ καί ν' ἀποφασίσει. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ προστάτης του Πρόβος καί ἄλλοι αὐλικοί ἔπαιξαν σημαντικό ρόλο στήν ἐκλογή. Γρήγορα βαπτίστηκε καί στίς 7 Δεκεμβρίου χειροτονήθηκε ἀπευθείας ἐπίσκοπος.

Ὅταν ἀνέλαβε τά ἐπισκοπικά του καθήκοντα, εἶχε ν' ἀντιμετωπίσει τήν ἔντονη παρουσία τῶν ἀρειανῶν στό Μιλάνο καί σέ ὅλο τό Ἰλλυρικό, ὅπου ἐνωρίς ἐξέτεινε τήν δράση του μόνο καί μόνο γιά νά μειώσει τήν ἐκεῖ πίεση

τῶν ἀρειανῶν. Συνετέλεσε στήν σύγκληση συνόδων (ὅπως στό Σίρμιο τό 380, στήν 'Ακυληία τό 381 καί στήν Ρώμη τό 382), στίς ὁποῖες ἐργάστηκε γιά τήν ἐπιβολή τῆς ὀρθοδοξίας καί τῶν ὀρθόδοξων ἐπισκόπων. Συγχρόνως ὁ 'Α., ἐπειδή δέν εἶχε θεολογική προπαιδεία, δέχτηκε τήν βοήθεια τοῦ πρεσβυτέρου Σιμπλικιανοῦ, πού τόν εἰσήγαγε στήν ἑλληνική θεολογική γραμματεία. Κήρυττε κάθε Κυριακή κι ἑορτή, διατηροῦσε σχέσεις ὑψηλοῦ ἐπιπέδου μέ τήν αὐτοκρατορική αὐλή καί μάλιστα εἶχε τόσο κῦρος κι εὐστροφία πού ἔγινε – μοναδική περίπτωση – σύμβουλος τριῶν αὐτοκρατόρων: Γρατιανοῦ, Οὐαλεντινιανοῦ Β' καί Θεοδοσίου τοῦ Μεγάλου. Τήν δύναμη αὐτῶν προσπάθησε νά χρησιμοποιήσει γιά τήν ἐπιβολή τῆς 'Ορθοδοξίας, ἐνῶ παράλληλα δέν δίσταζε ν' ἀντιτεθεῖ στίς ἐνέργειές τους, ὅταν αὐτές ἀντέβαιναν ἐπικίνδυνα στό πνεῦμα τῆς 'Εκκλησίας. Ἔτσι π.χ. τό 390, ὅταν ὁ Θεοδόσιος διέταξε φοβερή σφαγή στήν Θεσσαλονίκη, γιά νά ἐκδικηθεῖ τόν θάνατο στρατιωτῶν κατά τήν διάρκεια λαϊκῆς ἐξεγέρσεως, ὁ 'Α. ἀπέφυγε νά συναντήσει τόν αὐτοκράτορα καί, ἀφοῦ ἐξασφάλισε τήν συναίνεση ὁμόρων ἐπισκόπων, τόν ὑποχρέωσε νά δείξει δημόσια τήν μετάνοιά του καί τότε τόν δέχτηκε στήν Θεία κοινωνία.

Στήν προσωπική του ζωή ἦταν ἀσκητικός καί ὀλιγαρκής. Τήν μεγάλη του περιουσία διέθεσε γιά τούς πτωχούς καί τίς ἀνάγκες τῆς 'Εκκλησίας. Ἔκτισε πολλούς ναούς, ἀνέπτυξε πλούσιο φιλανθρωπικό ἔργο (ἐξαγοράζοντας π.χ. αἰχμαλώτους) καί φρόντιζε γιά τήν παιδεία τῶν κληρικῶν. Ἔλαβε μέρος σέ πολλές συνόδους χάριν τῆς πίστεως καί τῆς εἰρήνης τῆς 'Εκκλησίας, γιά μερικές τῶν ὁποίων εἶχε τήν πρωτοβουλία ὁ ἴδιος. Ἔσφαλε ὅμως στίς ἐκτιμήσεις του προκειμένου γιά τό θέμα τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος καί ἀντιτέθηκε, μέ τούς περισσότερους δυτικούς, στήν ἀπόφαση τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (381) νά χειροτονήσει τόν Νεκτάριο ἐπίσκοπο στήν Κωνσταντινούπολη καί νά δεχτεῖ τόν Φλαβιανό (380-403) ὡς κανονικό ἐπίσκοπο 'Αντιοχείας.

'Επιστρέφοντας ἀπό ταξίδι στήν Pavia τόν Φεβρουάριο τοῦ 397, ἀρρώστησε καί στίς 4 'Απριλίου κοιμήθηκε. Τάφηκε στήν Βασιλική πού ὀνομάζεται 'Αμβροσιανή. 'Η μνήμη του στήν δυτική καί τήν ἀνατολική 'Εκκλησία τιμᾶται στίς 7 Δεκεμβρίου.

ΕΡΓΑ

'Ο 'Α. ὑπῆρξε πληθωρικός συγγραφέας. Τά θέματά του ὁρίζονταν ἀπό τίς ἀνάγκες τῶν πιστῶν τῆς ἐποχῆς. Πολλά του ἔργα συνιστοῦν ἁπλή βελτίωση κηρυγμάτων πρός κατηχουμένους καί πιστούς, κάτι πού ἔχει ἐπιπτώσεις στήν δομή καί τήν ἐρευνητικότητά τους. Πηγές του ὑπῆρξαν κυρίως οἱ ἕλληνες Πατέρες μέ τόν Φίλωνα, ἀλλά καί οἱ λατίνοι χριστιανοί συγγραφεῖς, ὅπως ἀκόμη φιλοσοφικά κείμενα ἑλλήνων καί λατίνων. Στά ἐξηγητικά καί τά δογματικά του ἔργα δέν ἐμφανίζει πρωτοτυπία, τήν ὁποία ὅμως βρίσκουμε στά ἀσκητικοοικοδομητικά. 'Η γλώσσα του εἶναι αὐστηρή (τοῦ ἀνώτερου κρατικοῦ ὑπαλλήλου), ἀλλά ἐνίοτε ἔχει ἐξάρσεις, ἀμεσότητα καί

λυρισμό. Ἄλλοτε πάλι ὁ λόγος γίνεται ἐλλειπτικός καί σκοτεινός, ἐπειδή προϋποθέτει στοιχεῖα πού ἀγνοοῦμε σήμερα.

Βάσει τοῦ περιεχομένου τους τά ἔργα τοῦ Ἀ. διακρίνονται συμβατικά σέ:

Δογματικά, *De fide-De Sriritu sancto-De incarnationis dominicae sacramento- De paenitentia* κ.ἄ.

Ἐξηγητικά-οἰκοδομητικά, *Hexaemeron-De paradiso-De Cain et Abel-De Noe, De Abraham-De Isaak vel anima. De bono mortis-De Joseph. De Patriarchis-De apologia David-Expositio de Psalmo 118-Expositio evang. secundum Lucam* κ.ἄ.

Ἠθικοασκητικά, *De officiis ministrorum-De virginibus-De virginitate* κ.ἄ.

Κατηχητικά, *De mysteriis-De sacramentis-Explanatio Symboli ad initiandos.*

Λόγους καί ὁμιλίες, *Ἐπιτάφιους-ἐπικήδειους-ἐπίκαιρους.*

Ὕμνους κι ἐπιγράμματα κι ἐπιστολές.

Πολλῶν ἔργων ἡ χρονολόγηση εἶναι πολύ δύσκολη καί οἱ σχετικές συζητήσεις συνεχίζονται. Ὁ ἀναγνώστης θά μπορεῖ νά παρακολουθήσει μέσω τῶν ἀκριβῶς ἤ τῶν κατά προσέγγιση χρονολογημένων ἔργων τήν πνευματική ἀνέλιξη καί δημιουργία τοῦ Ἀ.

De paradiso (Περί τοῦ παραδείσου). Γράφηκε μᾶλλον μεταξύ 375 καί 378. Ὑπομνηματίζει τήν σχετική μέ τόν παράδεισο καί τήν πτώση διήγηση τῆς *Γενέσεως*, δανειζόμενος πολλά στοιχεῖα τοῦ Φίλωνα, τόν ὁποῖο κι ἐνίοτε παρερμηνεύει.

PL 14, 291-332. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 265-336.

De virginibus (Περί τῶν παρθένων). Τοποθετεῖται στό 377, εἶναι ἀπό τά πρῶτα ἔργα του καί ἀποτελεῖ καταγραφή κηρυγμάτων. Διαιρεῖται σέ τρία μέρη (βιβλία) καί εἶναι τό πρῶτο σημαντικό ἔργο περί παρθενίας στήν λατινική γλώσσα.

PL 16, 197-244. E. CAZZANIGA, S. Ambrosii... de virginibus libri tres, Torino 1948. M. SALVATI, Sant' Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 15-163.

De fide (Περί πίστεως). Γράφηκε γιά ἐνημέρωση τοῦ αὐτοκράτορα Γρατιανοῦ στήν ὀρθόδοξη πίστη. Τά δύο πρῶτα μέρη (βιβλία) συντάχτηκαν τέλος 377 μέ ἀρχές 378. Τά τρία ἄλλα περί τό 380. Καταγραφή τῆς νικαϊκῆς τριαδολογίας μέ πηγές τούς Ἱλάριο, Ἀθανάσιο, Βασίλειο καί Δίδυμο Τυφλό.

PL 16, 549-726. J. VIZZINI, De fide... Liber primus, Roma 1905. O. FALLER: *CSEL* 78,8 (1962).

De viduis (Περί χηρῶν). Μεταξύ 377 καί 378. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ χηρεία εἶναι κατώτερη ἀπό τήν παρθενία καί ἀνώτερη ἀπό τόν γάμο, τόν ὁποῖο πάντως δέν περιφρονεῖ.

PL 16, 247-276.

De excessu fratris Satyri (Περί τοῦ θανάτου τοῦ ἀδελφοῦ του Σατύρου). Δύο ρητορικοί καί παρηγορητικοί λόγοι στόν ἀδελφό του Σάτυρο, τό 378.

PL 16, 1345-1414. O. FALLER: *CSEL* 73,7 (1955) 207-325.

De virginitate (Περί παρθενίας). Γράφηκε περί τό 378. Ὑπερασπίζει τίς ἀπόψεις τοῦ *De virginibus*. Στήν σημερινή του μορφή οἱ παράγραφοι 14-23 δέν προέρχονται ἀπό τόν Ἀβρόσιο.

PL 16, 279-316. E. CAZZANIGA, S. Ambrosii... de virginitate liber unus, Torino 1954. M. SALVATI, Sant' Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 169-237.

De Cain et Abel (Περί τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἄβελ). Γράφηκε μετά τό *De paradiso*, μᾶλλον μέχρι τό 378. Διακρίνεται σέ δύο μέρη, στά ὁποῖα ἐξετάζεται ἡ θυσία τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἄβελ.

PL 14, 333-380. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 339-409.

De officiis ministrorum (Περί καθηκόντων τῶν λειτουργῶν). Ἡ χρονολόγησή του εἶναι πολύ δυσχερής. Τοποθετεῖται ἀπό τό 377 μέχρι τό 391. Σκοπός τοῦ Ἀ. ἦταν νά βοηθήσει τούς κληρικούς ἀλλά καί τούς λαϊκούς χριστιανούς μ' ἕνα ἐγχειρίδιο ἠθικῆς, ὡς ἀπάντηση μάλιστα στήν ἠθική τῶν ἐθνικῶν (στωικῶν). Πρότυπο εἶχε τό ὁμώνυμο τοῦ Κικέρωνα ἔργο, τοῦ ὁποίου ἀκολούθησε τήν τριμερή δομή. Ἀναπτύσσει τά καθήκοντα, πού τά διακρίνει σέ ὑποχρεωτικά καί εὐαγγελικά. Τά δεύτερα εἶναι πνευματικότερα. Τό ἔργο δέν ἔχει τήν καλλιέπεια τοῦ Κικέρωνα καί εἶναι πολύ πρακτικότερο. Προσπαθεῖ νά ὑπερβεῖ, ἐνίοτε μ' ἐπιτυχία, τήν στωική ἠθική καί χρησιμοποιεῖ πολλά παραδείγματα ἀπό τήν *ΠΔ*.

PL 16, 25-194. G. TAMIETTI, S. Ambrogius, De officiis libri tres, Torino 1906[4]. A. CAVASIN, S. Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici, Torino 1938. G. BANTERLE, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XIII, I, Roma-Milano 1977. M. TESTARD, Les devoires (τοῦ Ἀμβροσίου), 1: Introduction, Livre 1, Paris Budé 1984.

De Noe et archa (Περί τοῦ Νῶε καί τῆς κιβωτοῦ). Ἡ σύνταξή του τοποθετεῖται ἀπό ἄλλους στό 378/9 καί ἀπό ἄλλους στό 383/4. Τό σωζόμενο κείμενο ἔχει κενά καί ἀποτελεῖ ἕνα βιβλίο τῆς σειρᾶς βιβλίων, πού ἀφιέρωσε στούς πατριάρχες τῆς *ΠΔ*. Ἀρχίζοντας ἀπό τό *Γενέσ.* 6, ἀσχολεῖται κυρίως μέ τήν κατασκευή τῆς κιβωτοῦ καί τόν κατακλυσμό, ἀκολουθώντας τόν Φίλωνα.

PL 14, 381-438. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 413-497.

De Tobia (Περί Τωβίτ). Τοποθετεῖται μεταξύ 380 καί 390. Ἀσχολεῖται λιγότερο μέ τό πρόσωπο τοῦ Τωβίτ καί περισσότερο μέ τούς τοκογλύφους κι αἰσχροκερδεῖς, ἀντλώντας ἀπό τήν *Γραφή*, τόν Βιργίλιο καί ἀπό ψευδοβασιλειανό ἔργο (*Ὁμιλία εἰς Ψαλμ.* 14, 2).

PL 14, 797-832. C. SCHENKL: *CSEL* 32,2 (1897) 519-573. L. M. ZUCKER, De Tobia: *PSt* 25 (1933). M. GIACCHERO, De Tobia. Saggio introduttivo, Γενεύη 1965.

De Spiritu Sancto (Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος). Γράφηκε τό 381 ὡς συνέχεια τοῦ *De fide*. Ἀκολουθεῖ δομή καί περιεχόμενο τοῦ ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Διδύμου, ἐνῶ ἐκμεταλλεύεται καί τά ἔργα τοῦ Βασιλείου *Κατά Εὐνομίου Γ'* καί *Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος*.

PL 16, 731-850. J. VIZZINI, De Spiritu Sancto (Bibl. Sanct. Patrum), Roma 1905-1906. O. FALLER: *CSEL* 79,9 (1964) 15-222. C. MORESCHINI -E. BELLINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XVI, Milano-Roma 1979.

De incarnationis Dominicae Sacramento (Περί τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Κυρίου). Γράφηκε στίς ἀρχές τοῦ 382. Ἐκθέτει μέ συντομία τήν χριστολογία βάσει τῆς ἐπιστολῆς *Πρός Ἐπίκτητον* τοῦ Ἀθανασίου καί τοῦ *Κατά Εὐνομίου Α'-Β'* τοῦ Βασιλείου. Ἀποβλέπει στήν ἀντίκρουση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ καί τοῦ πρισκιλλιανισμοῦ, ἀλλά καί τοῦ ἀρειανισμοῦ.

PL 16, 853-884. O. FALLER: *CSEL* 79,9 (1964) 223-281. C. MORESCHINI-E. BELLINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XVI, Milano-Roma 1979.

De apologia prophetae David (Περί τῆς ἀπολογίας τοῦ προφήτου Δαυίδ). Ὡς χρόνος συντάξεώς του ἔχουν προταθεῖ τά ἔτη 383, 386 καί 387. Ἀναλαμβάνει, μέ ἀφορμή συμβάντα στήν αὐτοκρατορική αὐλή, νά δείξει ὅτι ὁ Δαυίδ, μολονότι ἁμάρτησε κι ἐγκλημάτησε, ἔδειξε μετάνοια καί πολλές ἀρετές. Οἱ παράγραφοι 3-8, 41-42 καί 44-85 ἀποτελοῦν παράφραση τοῦ προλόγου καί τοῦ *Ὑπομνήματος* τοῦ Διδύμου Τυφλοῦ στόν *Ψαλμό* 50.

PL 14, 891-960. C. SCHENKL: *CSEL* 32,2 (1897) 299-355. P. HADOT: *SCh* 239 (1977).

De Abraham libri duo (Περί Ἀβραάμ βιβλία δύο). Ὡς χρόνος συντάξεώς του προτείνονται τά ἔτη 382/3, 387 καί μετά τό 388. Πρόκειται γιά δύο διαφορετικά μεταξύ τους ἔργα. Τό πρῶτο ἔχει περισσότερο οἰκοδομητικό χαρακτῆρα. Τό δεύτερο εἶναι φιλολογικότερο καί χρησιμοποιεῖ ἀλληγορική ἑρμηνεία μέ τήν ἐπίδραση τοῦ Φίλωνα.

PL 14, 441-524. C. SCHENKL: *CSEL* 32,1, (1897) 501-638.

De Jacob et de vita beata (Περί Ἰακώβ καί τῆς μακαρίας ζωῆς). Οἰκοδομητικό ἔργο σέ δύο βιβλία, γραμμένα μεταξύ 386 καί 388. Περιγράφει τήν ἐπίγεια εὐτυχία καί τήν οὐράνια μακαριότητα (Α' βιβλίο), τήν ὁποία διαπιστώνει στήν ζωή τοῦ Ἰακώβ (Β' βιβλίο).

PL 14, 627-670. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 3-70. R. PALLA, εἰς *Opera omnia* di Sant' Ambrogio, Milano-Roma 1982, σσ. 228-333.

De interpellatione Job et David (Περί παραπόνων Ἰώβ καί Δαυίδ). Ὡς χρόνος συντάξεώς του ἔχουν προταθεῖ τά ἔτη 383, 387 καί 394. Πρόκειται γιά

τέσσερα κηρύγματα, στά ὁποῖα ἐκτίθεται τό πρόβλημα τῆς εὐτυχίας τῶν κακῶν ἀνθρώπων καί τῆς δυστυχίας τῶν ἀγαθῶν.

PL 14, 835-890. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 211-296.

De paenitentia (Περί μετανοίας). Οἱ προτάσεις χρονολογήσεώς του κυμαίνονται μεταξύ 384 καί 390 ἤ 394. Ἀντικρούει τήν σκληρότητα τῶν νοουατιανῶν, πού ἀρνοῦνται τήν δυνατότητα συγχωρήσεως τῶν μετά τό βάπτισμα ἁμαρτιῶν, καί ὀρθά ἐξηγεῖ ὅτι οἱ κληρικοί μποροῦν νά συγχωροῦν ὁποιαδήποτε ἁμαρτία, κάτι πού εἶχε πρῶτος διδάξει ὁ Διονύσιος Κορίνθου ἤδη στόν Β' αἰ.

PL 16, 485-546. O FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 117-206. R. GRYSON: *SCh* 179 (1971).

Ὕμνοι. Ἡ γέννηση τῆς ἀμβροσιανῆς καί γενικά τῆς λατινικῆς λειτουργικῆς ποιήσεως καί ὑμνωδίας τοποθετεῖται στό ἔτος 386. Τότε ὁ Ἀμβρόσιος συνέταξε καί μελοποίησε στίχους, πού ψάλθηκαν ἀντιφωνικά. Ὁ σκοπός του εἶναι μέ εἰκόνες καί σχήματα, μέ γλώσσα λαϊκή καί συναισθηματική νά θερμάνει τήν πίστη τῶν ὀρθόδοξων χριστιανῶν. Πολλοί ὕμνοι χαρακτηρίζονται ἀμβροσιανοί, ἀλλά δέν εἶναι ὅλοι αὐθεντικοί. Ἀδιαμφισβήτητοι εἶναι μόνο 4, τούς ὁποίους ἀναφέρει ὁ Αὐγουστῖνος: *Aeterne rerum conditor - Deus creator omnium - Jam surgit hora tertia - Intende qui regis Israel.* Ὁ Dreves θεωρεῖ αὐθεντικούς 14, ὁ Walpole 18, ἐνῶ ὁ M. Simonetti 8. Ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητά τους θά συνεχιστεῖ γιά πολύ. Ἡ δομή τῶν ὕμνων εἶναι ἁπλή. Ἀποτελοῦνται ἀπό δύο στροφές τεσσάρων στίχων σέ ἰαμβικά δίμετρα. Ὁ γνωστός ὕμνος *Te Deum* δέν ἀνήκει στόν Ἀ. (ἴσως ἀνήκει στόν Νικήτα Remesiana).

PL 16, 1409-1412. A. STEIER: *Jahrb. für klas. Philol., Suppl.* 28 (1903) 651-660. KL. BLUME-G. M. DREVES: *Analecta hymnica medii aevi*, τ. 50, Leipzig 1907, σσ. 10-21. A. S. WALPOLE, Early Latin hymns, Cambridge 1922, σσ. 16-114. M. SIMONETTI, Innologia ambrosiana, Albe 1956. L. SOLLAZZO, Inni di sant' Ambrogio, Parma 1964.

Ἐπιγράμματα. Ὁ Ἀ. συνέταξε καί τρία δίστιχα *ἐπιγράμματα*. Συζητεῖται ἡ γνησιότητα 21 *Tituli*, δηλαδή 21 δίστιχων ἑξαμέτρων γιά πρόσωπα τῆς *ΠΔ*.

E. DIEL, Inscriptiones latinae christianae veteres, I, Berlin 1925, σ. 352 (n. 1800-1), σ. 362 (n. 1841), σ. 424 (n. 2165). *PLS* 1, 585-587. *Tituli:* S. MERKLE, Die ambrosianische Tituli: *RQ* 10 (1896) 185-222. *PLS* 1, 587-589.

Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis (Λόγος κατά Αὐξεντίου περί τῶν παραδοτέων Βασιλικῶν). Ἐκφωνήθηκε τό 386 καί εἶναι ἀντιαρειανικοῦ περιεχομένου.

PL 16, 1049-1053.

Expositio Psalmi 118 (Ἐξήγησις τοῦ Ψαλμοῦ 118). Εἶναι ἀπό τά ἐκτενέ-

στερα ἔργα τοῦ 'Α., γραμμένο μεταξύ 386 καί 390. Ἑρμηνεύει γιά νά οἰκοδομήσει τούς πιστούς ἠθικά, χωρίς νά λησμονεῖ καί τήν τυπολογική ἑρμηνεία, τήν ὁποία συνδέει μέ τήν ἐκκλησιολογία.

PL 15, 1261-1604. M. PETSCHENIG: *CSEL* 62, 5 (1913).

Exaemeron (Εἰς τήν ἑξαήμερον). Γράφηκε μεταξύ 386 καί 390. Πρόκειται γιά ἐννέα ὁμιλίες στήν δημιουργία (*Γένεσ.* 1, 1-26), πού εἶχαν ὡς πρότυπο τό ὁμώνυμο ἔργο (*Ὁμιλίες* ἐπίσης) τοῦ Μ. Βασιλείου, τόν ὁποῖο ἀκολουθεῖ στήν δομή, ἀλλά στήν ἐπεξεργασία δείχνει καί αὐτονομία. Πηγές ἀκόμα εἶχε ἀνάλογα ἔργα τῶν 'Ωριγένη καί 'Ιππολύτου.

PL 14, 133-288. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 3-261. G. BENTELE, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, I 1, Milano-Roma 1979.

De Isaac et anima (Περί 'Ισαάκ καί ψυχῆς). Τοποθετεῖται στά ἔτη 386, 388 καί 391. 'Αλληγορεῖται ἡ γαμιαία ἕνωση τοῦ 'Ισαάκ καί τῆς Ρεβέκκας πρός τήν ἕνωση τῆς ψυχῆς μέ τόν Χριστό. Εἶχε ὡς πηγές χαμένο ὑπόμνημα τοῦ 'Ωριγένη στό *Ἆσμα ἀσμάτων* καί ὑπόμνημα τοῦ 'Ιππολύτου στό ἴδιο βιβλικό κείμενο. Ὁ 'Α. ἔχει χρησιμοποιήσει τόν Πλωτῖνο.

PL 14, 527-560. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 641-700. C. MORESCHINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano-Roma 1982, σσ. 32-125 (μέ ἰταλική μετάφραση).

De Helia et jejunio (Περί 'Ηλία καί νηστείας). Ὁμιλητικό κείμενο. Τοποθετεῖται μεταξύ 387 καί 390. Μέ ἀφορμή τό παράδειγμα τοῦ προφήτη 'Ηλία μιλάει γιά τήν νηστεία, λαμβάνοντας ἰδέες καί δομή ἀπό τόν Μ. Βασίλειο.

PL 14, 731-764. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 411-465. M. J. BUCK: *PSt* 19 (1929).

De fuga saeculi (Περί φυγῆς ἐκ τοῦ αἰῶνος-κόσμου). Εἶναι συναγωγή ὁμιλιῶν, πού τοποθετοῦνται στά ἔτη 387 μέχρι 394. Προσπαθεῖ νά πείσει τούς ἀκροατές του γιά τήν φιληδονία καί τήν ματαιότητα τοῦ κόσμου, τόν ὁποῖο πρέπει ν' ἀποφεύγουν.

PL 14, 597-624. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 163-207.

De Joseph (Περί τοῦ πατριάρχου 'Ιωσήφ). Γράφηκε μᾶλλον περί τό 388 καί τονίζει τήν σωφροσύνη τοῦ 'Ιωσήφ, χαρακτηριστικά τοῦ ὁποίου προτυπώνουν στοιχεῖα τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ.

PL 14, 673-704. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 73-122. R. PALLA, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano - Roma 1982, σσ. 344-409.

Expositio Evangelii secundum Lucam ('Εξήγησις τοῦ κατά Λουκᾶν Εὐαγγελίου). Τό 389 ἔλαβαν τήν τελική τους ἐπεξεργασμένη μορφή 25 περίπου κηρύγματα πού ἐκφωνήθηκαν παλαιότερα. Χωρίζεται σέ 10 βιβλία. Εἶναι τό ἐκτενέστερο ἀπό τά ἔργα τοῦ 'Α. καί τό μόνο ἀφιερωμένο στήν *ΚΔ*. Σκο-

πός του εἶναι νά ἐξηγήσει τίς διαφορές μεταξύ τῶν εὐαγγελικῶν διηγήσεων, νά διασαφηνίσει πολλά χωρία (καί τῶν ἄλλων *Εὐαγγελίων)* καί νά πολεμήσει τούς αἱρετικούς. Χρησιμοποιεῖ τήν ἠθική, τήν ἀλληγορική καί τήν ἱστορική ἑρμηνεία. Πηγές του εἶναι ὁ Εὐσέβιος (βιβλίο III), ὁ Ὠριγένης (βιβλία I-II) καί ὁ Ἱλάριος.

PL 15, 1607-1944. C. καί H. SCHENKL: *CSEL* 32, 4 (1902). M. ADRIAEN: *CCL* 4 (1957). G. TISSOT: *SCh* 45 bis (1971) καί 52 bis (1976). G. COPPA, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XI, IX 1, Roma-Milano 1978.

De Nabuthae historia (Περί τῆς ἱστορίας τοῦ Ναβουθαί). Πιθανότατα γράφηκε τό 389/390. Μέ ἀφορμή τήν διήγηση *(Γ' Βασιλ. 21)* τοῦ Ναβουθαί στηλιτεύει τήν φιλαργυρία τῶν πλουσίων, στηριζόμενος στόν Μ. Βασίλειο καί χρησιμοποιώντας κλασικούς συγγραφεῖς.

PL 14, 765-792. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 469-516. M. G. MARA, Ambrogio. La storia di Naboth..., L' Aquila 1975.

De mysteriis (Περί μυστηρίων). Γράφηκε περί τό 390. Ἀναλύει σέ νεοφωτίστους τά μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος καί τῆς Εὐχαριστίας.

PL 16, 405-426. O. FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 78-116. B. BOTTE: *SCh* 25 bis (1961) 156-192.

De sacramentis (Περί τῶν μυστηρίων). Στενογράφηση καί μεταγενέστερη (μᾶλλον) ἀποκρυπτογράφηση ἕξη ὁμιλιῶν πού ἔκανε περί τό 390, γιά νά μυήσει τούς κατηχουμένους στά μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας. Ὁ Gamber ἀμφιβάλλει ἀκόμα γιά τήν γνησιότητα τοῦ ἔργου, πού ἔχει κάποιες μορφολογικές διαφορές ἐν σχέσει πρός τά λοιπά ἔργα τοῦ Ἀ.

PL 16, 435-482. O. FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 13-85. H. CHADWICK, On the sacraments, London 1960. B. BOTTE: *SCh* 25 bis (1961) 60-136.

De bono mortis (Περί τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ θανάτου). Τοποθετεῖται στό ἔτος 390. Συνεχίζει σκέψεις πού ἔκανε στό *De Isaac et anima*, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ θάνατος εἶναι ἀγαθό, διότι τότε τό σῶμα ἀναπαύεται καί ἡ ψυχή ἐλευθερώνεται, καί διακρίνει τόν θάνατο σέ πνευματικό, ἕνεκα τῆς ἁμαρτίας, σέ μυστικό, ἕνεκα τῆς ἑνώσεως μέ τόν Χριστό, καί σέ φυσικό.

PL 14, 567-596. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 1 (1897) 703-753. W. T. WIESNER, De bono mortis, *(PSt)*, Washington 1970. C. MORESCHINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano-Roma 1982, σσ. 128-211 (καί ἰταλ. μετάφραση).

De Patriarchis ἤ De benedictionibus Patriarcharum (Περί πατριαρχῶν ἤ Περί τῶν εὐλογιῶν τῶν πατριαρχῶν). Γράφηκε μᾶλλον λίγο μετά τό 390 καί ἐπιχειρεῖ ἀλληγορική ἑρμηνεία τῶν εὐλογιῶν, πού ὁ Ἰακώβ ἔδωσε στά τέκνα του.

PL 14, 707-728. C. SCHENKL: *CSEL* 32, 2 (1897) 125-160.

De institutione virginis (Περί διδασκαλίας παρθένου). Γράφηκε μεταξύ 391 καί 392, γιά νά διδάξει μία νέα, τήν 'Αμβροσία, ἀφιερωμένη στόν Χριστό, καί νά ἀναιρέσει ἀπόψεις πού ἀμφισβητοῦσαν τήν ἀειπαρθενία τῆς Θεοτόκου.

PL 16, 319-348. M. SALVATI, S. Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 303-397.

De obitu Valentiniani (Περί τοῦ θανάτου τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ). 'Επιτάφιος στόν αὐτοκράτορα Οὐαλεντινιανό, τό 392. 'Αναφέρεται καί στίς σχέσεις 'Εκκλησίας (ἐπισκόπου) καί αὐτοκράτορα.

PL 16, 1417-1444. O. FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 327-367.

Exhortatio virginitatis (Προτροπή εἰς παρθενίαν). 'Εκφωνήθηκε ὡς ὁμιλία τό 393 στήν Φλωρεντία.

PL 16, 351-380. M. SALVATI, S. Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 403-499.

De obitu Theodosii (Περί τοῦ θανάτου τοῦ Θεοδοσίου). 'Επιτάφιος λόγος καί ἐγκώμιο στόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο (Φεβρ. 395). 'Η προσφυγή στόν 'Ωριγένη εἶναι κι ἐδῶ σαφής.

PL 16, 1447-1488. O FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 369-401.

Explanatio Symboli ad initiandos ('Εξήγησις τοῦ *Συμβόλου* πρός ἀρχαρίους). Πρόσφατα καταδείχτηκε ἡ γνησιότητα τοῦ ἔργου ἀπό τούς R. Connolly, O. Faller κ.ἄ. 'Ο Gamber ὅμως τήν ἀρνεῖται: *EL* (1965) 109-116. B. Botte: *SCh* 25 bis (1961) 46-59.

PL 16, 1193-1196. R. H. CONNOLY, The Explanatio Symboli ad initiandos..., Cambridge 1952. O. FALLER: *CSEL* 73, 7 (1955) 1-12.

Expositio Esaiae prophetae ('Εξήγησις 'Ησαΐου τοῦ προφήτου). Σώζονται μόνον ἀποσπάσματα σέ ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου.

P. A. BALLERINI: *CCL* 14 (1957) 403-408.

Epistulae ('Επιστολαί). Συλλογή πού περιλαμβάνει 91 ἐπιστολικά κείμενα. Τήν ἔκδοση τῶν περισσοτέρων φρόντισε ὁ ἴδιος ὁ 'Α., τό 394 μᾶλλον, σέ ἐννέα βιβλία. Τό δέκατο μέ τίς λοιπές ἐπιστολές ἐκδόθηκε ἀμέσως μετά τόν θάνατό του. 'Η *'Επιστ.* 23 εἶναι νόθος, ἐνῶ ἡ συλλογή περιλαμβάνει κι ἐπιστολές πρός τόν 'Α. 'Αποδέκτες εἶναι αὐτοκράτορες, ἐπίσκοποι, ἀξιωματοῦχοι καί ἄλλα σύγχρονα πρόσωπα. 'Η σημασία τους εἶναι μεγάλη γιά τήν γνώση τῆς θρησκευτικῆς, ἐκκλησιαστικῆς, πολιτικῆς καί κοινωνικῆς καταστάσεως τῆς ἐποχῆς. 'Η *'Επιστ.* 8 εἶναι τά *Gesta concilii Aquileiensis* (Πρακτικά συνόδου 'Ακυληίας, τοῦ ἔτους 381).

PL 16, 913-1342. O. FALLER: *CSEL* 82, 1 (1968) (βιβλία I-VI). M. ZELZER: *CSEL* 3 (1982) (βιβλίο X, οἱ ἐκτός συλλογῆς τοῦ 'Α. ἐπιστολές καί τά Gesta τῆς συνόδου 'Ακυληίας). L. MACHIELSEN: *SEJG* 12 (1961) (ἀπόσπ. 'Επιστ. πρός Γρατιανό).

Enarrationes in XII Psalmos Davidicos ('Εξηγήσεις εἰς 12 δαυϊδικούς Ψαλμούς). Πρόκειται γιά 12 ὁμιλίες πού ἀντιστοιχοῦν στούς ἑξῆς 12 *Ψαλμούς:* 1, 35-40, 43, 45, 47-48 καί 61. 'Εκφωνήθηκαν σέ διαφορετικές ἡμερομηνίες, ἀλλά στήν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς τοῦ 'Αμβροσίου. Τήν 'Ομιλία στόν Ψαλμό 43 ὑπαγόρευε ἄρρωστος καί ὁ θάνατος τόν πρόλαβε πρίν τήν τελειώσει. Μετά τόν θάνατό του κάποιος σύναξε τίς 'Ομιλίες καί τίς συνεξέδωκε. Περιέχουν ἴχνη κειμένων τοῦ 'Ωριγένη καί τοῦ Βασιλείου.

PL 14, 963-1238. M. PESCHENIG: *CSEL* 62, 6 (1919).

'Απολεσθέντα:

α) *De sacramento regenerationis sive de philosophia* (σώζονται ἀποσπάσματα: P. A. **Ballerini, S. Ambrosii Opera Omnia, IV, Milano 1879, σσ. 905-908).**

β) *Libellus ad Pansophium.* γ) *Commentarii adversus nonnullos Platonicos.* δ) *'Επιστολαί* **κ.ἄ.**

'Αμφιβαλλόμενα:

Praeconium pascale "Exultet": B. Capelle: *Miscellanea G. Mercati,* I, Roma 1946, σσ. 219-246.

Apologia David altera: C. Schenkl: *CSEL* 32, 2 (1897) 359-408.

Carmen de termini numeri excellentia: C. Weyman, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, München 1926, σσ. 43-46.

Symbolum "Quicumque": C. H. Turner: *JTS* 10 (1910) 401-411.

Ἔκθεσις πίστεως (Expositio fidei). 'Απόσπασμα διέσωσε ὁ Θεοδώρητος Κύρου στόν *'Ερανιστή* Β': *PL* 16, 847-850. *PG* 83, 181-188. Πρόκειται γιά ὕμνο χριστολογικό.

Νόθα:

1) *Altercatio contra eos, qui animam non confitentur esse...* 2) *De xlii mansionibus filiorum Israel.* 3) *De Trinitate ἤ Tractatus in Symbolum Apostolorum.* 4) *Libellus de dignitate sacerdotali.* 5) *De Spiritu Sancto.* 6) *De fide ad Hieronymum.* 7) *Libellus fidei.* 8) *Versus de naturis rerum.* 9) *De pudicitia et castitate.* 10) *De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi.* 11) *Sermo in Lucam V 1.* 12) *Exhortatio ad neophytos de Symbolo.* 13) *Epistula de monacho energumeno.* 14) *Sermones* (τοῦ ἀποδόθηκαν δεκάδες 'Ομιλίες). Βλ *CPL* 170-183.

Μέ τό ὄνομα τοῦ 'Αμβροσίου συνδέθηκε ἀπό παρεξήγηση καί τό περίφημο *«'Υπόμνημα εἰς τάς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου»,* ὁ συντάκτης τοῦ ὁποίου ἔμεινε στήν ἱστορία τῆς ἔρευνας μέ τό ἀνεπιτυχές ὄνομα Ambrosiaster, γιά τόν ὁποῖο βλ. ἰδιαίτερο κεφάλαιο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἡ σχετική μέ τό πρόσωπο, τό ἔργο καί τήν καθόλου δράση τοῦ Ἀμβροσίου βιβλιογραφία εἶναι τεράστια καί γι' αὐτό θά παραθέσουμε λήμματα μέ τρόπο ἐπιλεκτικό καί μέ προτίμηση στίς μονογραφίες, τά γενικά καί συλλογικά ἔργα.

Γενικά-συλλογικά:
Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascità, Milano 1940. Ambrosiana. Scritti di storia, archeologia ed arte publicati nel XVI centenario della nascità di Sant' Ambrogio, Milano 1942. G. PICCOLO, Saggio di Bibliografia Ambrosiana, ambiente, fonti e spiritualità (1930-1970): *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 187-207 καί 187*-207*. Y. M. DUVAL, Ambroise de Milan. XVI^e centénaire de son élection episcopale *(Études August.)*, Paris 1974 (10 μελέτες). G. LAZZATI (ἐκδότης), Ambrosius Episcopus, I-II, Milano 1976. A. Sant' Ambrogio nel XVI centenario della ordinazione episcopale: *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 371-532. Στίς σσ. 515-532 βλ. καί A. Rimoldi: Publicazioni recenti su Sant' Ambrogio. L. KAESTAN, Wortindex zu den Schriften des hl. Ambrosius, nach der Sammlung von O. Faller (Beiheft τῆς *CSEL*), Wien 1979. Cento anni bibliografia Ambrosiana (1874-1974), a cura di P. F. BEATRICE, R. CANTALAMESSA, A. PERSIC, L. PIZZOLATO, C. SCAGLIANI, G. TIBILETTI καί G. VISONA, Milano 1981.

Γενικά-Ἱστορικοφιλολογικά:
P. DE LABRIOLLE, S. Ambroise, Paris 1908. R. WIRTZ, Der hl. Ambrosius und seine Zeit, Trier 1924. U. MORICCA, Sant' Ambrogio, Torino 1928. H. VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin-Leipzig 1929. M. D. DIEDERICH, Vergil in the works of St. Ambrose, Washington 1931. J. R. PALANQUE, S. Ambroise et l' Empire Romain..., Paris 1933. F. H. DUDDEN, Life and times of St. Ambrose, I-II, Oxford 1935. F. PROBST, Les élements cicéroniens dans le "De officiis" de s. Ambroise, Paris 1936. A. QUEIROLO, Ambrogio di Milano, console di Dio, Roma 1939. I. SCHUSTER, Sant' Ambrogio vescovo di Milano, Milano 1940. G. GHEDINI, L' innologia ambrosiana, Milano 1940. A. PAREDI, Sant' Ambrogio e la sua età Milano 1941 (καί 1960). P. GORLA, Vita di Sant' Ambrogio dottore della Chiesa, Milano 1944. R. H. CONNOLLY, St. Ambrose and the Explanatio Symboli: *JThS* (1946) 185-196. M. PELLEGRINO, La poesia cristiana latina delle origini a s. Ambrogio, Torino 1947. W. J. DOOLEY, Marriage according to St. Ambrose, Washington 1948. E. CAZZANIGA, Note ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle Omelie verginali, Varese 1948. U. PESTALOZZA, La religione di Ambrogio, Milano 1949. O. PERLER, L' inscription du baptistère de s. Thècle à Milan et le De Sacerdotis de s. Ambroise: *RAC* 27 (1951) 145-166. M. SIMONETTI, Studi sull' innologia popolare cristiani dei primi secoli: *Atti Acc. Naz. Liucei Roma, Memorie Sez. 8*, vol. 4, 1952, σσ. 339-485 (376-430). A. ALFÖLDI, A conflict of ideas in the Late Roman Empire, Oxford 1952. W. BULST, Hymni latini antiquissimi LXXV, Psalmi III, Heidelberg 1956. E. MONETA-CAGLIO, Dettagli cronologici su S. Ambrogio: *Ambrosius* 32 (1956) 275-290. M. JOURJON, Ambroise de Milan, Paris 1956. H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961. G. HANDLER, Wulfila und Ambrosius, Stuttgart 1961. H. LEEB, Die Psalmodie bei Ambrosius, Wien 1967. S. RUIZ, Investigationes historicae in Sancti Ambrosii de obitu Valentiniani et de obitu Theodosii... orationes funebres, München 1969. K. GAMBER, Nochmals zur Frage der Autorschaft von De Sacramentis: *ZKTh* 91 (1969) 586-589. R. KLEIN, Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichug: *Athenaeum* 48 (1970) 335-371. F. CANFORA, Simmaco e Ambrogio, Bari 1970. R. KLEIN, Der Streit um den Victoriaaltar, die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des... Ambrosius, Darmstadt 1972. P. COURCELLE, Recherches

sur s. Ambroise, "vies" anciennes, culture, iconographie *(Études August.)*, Paris 1973. C. CALCATERA, La catechesi pasquale di Ambrogio di Mil., Milano 1973. V. MONACHINO, S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV, Milano 1973. G. GOTTLIEB, Ambrosius... und Kaiser Gratian, Göttingen 1973. E. ALETTI, I ritràtto di s. Ambrogio, Roma 1974. A. M. BRIGIO, Sant' Ambrogio nell' arte del Duomo di Milano, Milano 1974. T. TESTARD, Étude sur la composition dans le "De officiis ministrorum" de s. Ambroise: *EAug* (1974) 155-197. G. COPPA, S. Ambrosius, De mysteriis, Civitas Vaticana 1974. E. CATTANEO, La religione a Milano nell' età di s. Ambrogio, Milano 1974. J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand, Bonn 1975. M. ZELZER, Die Briefbücher des Hl. Ambrosius und die Briefe Extra collectionem: *Anzeiger phil. hist. Klasse Oesterreich. Akad. Wissensch.* 112, Wien 1975. M. CAGIANO DE AZEVEDO, La cultura artistica di s. Ambrogio: *SP* 6 (1976) 316-334. A. CAPRIOLI, Battesimo e confirmazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di s. Ambrogio, Roma 1977. KL.-P. SCHNEIDER, Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius... (διατριβή), Köln 1977. G. BARTELINK, Sprachliche und stilistische Bemerkungen in Ambrosius' Schriften: *WSt* 13 (1979) 175-202. G. GOTTLIEB, Das Konzil von Aquileia (381): *AHC* 11 (1979) 287-306. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981, σσ. 127-141. S. SAGOT, Le Cantique des cantiques dans le De Isaac d' Ambroise...: *RechAug* 16 (1981) 3-57. A. RIMOLDI, La figura di Ambrogio nella tradizione occidentale dei secoli IV-X: *La Scuola Cattolica* 109 (1981) 375-416. A. PAREDI, Ambrogio, Graziano, Teodosio: *Antichità altoadriatiche* (Udine) 22 (1982) 17-49. A. F. NAZZARO-P. SANTORELLI, Quae orthographica in codicibus ad tres s. Ambrosii sermones edendos adhibitis reperta sint: *VetChr* 20 (1983) 241-303. F. DE CAPITANI, Studi su Sant' Ambrogio e i Manichei...: *RFN* 74 (1982) 593-610· 75 (1983) 3-29. M. ZELZER, Mittelalterliche Editionen der Korrespondenz des Ambrosius als Schlüssel zur Überlieferung der Briefbücher: *WS* NF 17 (1983) 160-180. G. BERNT, Ambrosius von Mailand: "Hic est dies verus Dei". Ein patristischer Paschahymnus: *Liturgie und Dichtung...*, πρός τιμήν τοῦ G. Duering, I, S. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 509-545. F. GORI, Emendazioni ambrosiane, I, De Abraham: *Studi Urbinati di storia...* Urbino Univ. 58 (1984) 31-39. F. E. CONSOLINO, Il significato dell' inventio crucis nel De obitu Theodosii: *AFLS* 5 (1984) 161-180. W. STEIDLE, Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift De officiis: *VC* 38 (1984) 18-66. F. GORI, Emendazioni ambrosiane, II, De Helia, De Nabuthai, De Tobia: *VetChr* 22 (1985) 121-140. W. STEIDLE, Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von Ambrosius De officiis: *VC* 39 (1985) 280-298. G. GOTTLIEB, Der Mailänder Kirchenstreit von 385-386. Datierung, Verlauf, Deutung: *Mus. Helveticum* 42 (1985) 37-55. S. REBENICH, Gratian, a son of Theodosius, and the birth of Galla Placida: *Historia* 34 (1985) 372-385.

Θεολογικά:

T. SCHERMANN, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in Lib. III. De Spiritu sancto, München 1902. J. HUHN, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928. TOY ΙΔΙΟΥ, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Ambrosius, Fulda 1933. H. FRANK, Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand, Münster 1938. J. GAPP, La doctrine de l' union hypostatique chez s. Ambroise, Issoudun 1938. M. DRZECNIK, Doctrina s. Ambr. de Christo deo-homine, Maribor 1938. J. RINNA, Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambr., Roma 1940. F. MEYER, Die Seelsorge des hl. Ambros. durch Formung christliches Bewusstseins..., Roma 1941. G. ODOARDI, La dottrina della penitenza in sant' Ambrogio, Roma 1941. L. CASARIL, L'attributione dei nomi div. al filio in sant' Ambrogio, Roma 1943. R. H. CONNOLLY, The De Sacramentis a work of st. Ambrose, Downside Abbey near Bath 1943. D. LÖPFE, Die Tugendlehre des hl. Ambrosius, Sarnen 1951. R. D' IZARY, La virginité selon s. Ambroise, I-II (διατρ.), Lyon 1952. J. HUHN, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter

Maria nach Ambr., Fulda 1954. W. SEIBEL, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius, München 1958. J. MESOT, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius..., Schöneck-Beckenried 1958. CH. W. NEUMANN, The virgin Mary in the works of s. Ambrose, Napoli 1962. C. MORINO, Chiesa e stado nella dottrina di s. Ambrogio, Roma 1963. R. MORGAN, Light in the theology of s. Ambrose, Roma 1963. E. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster 1965. B. MAES, La loi naturelle selon Ambroise de Milan, Rome 1967. P. SEGALA, La conversione eucaristica in s. Ambrogio, Padova 1967. S. PASQUETTO, Morte di Adamo e novità di vita in Cristo nella dottrina di s. Ambrogio, Venezia 1967. J. J. MARCELIC, Ecclesia sponsa apud s. Ambrosium, Roma 1967. L. BEATO, Teologia della malattia in s. Ambr., Torino 1968. R. JOHANNY, L' Éucharistie, centre de l' histoire du salut chez S. Ambroise, Paris 1968. R. GRYSON, Le prêtre selon s. Ambroise, Louvain 1968. P. COURCELLE, Recherches sur les Confessions des saint Augustin, Append. IV: Aspects variés du platonisme ambrosien, Paris 1968. F. SZABÓ, Le christ créateur chez s. Ambr., Rome 1968. G. MATT, Jesus Christus fons vitae. Ein Verständnis der Vermittlung des Lebens in der Theologie des hl. Ambrosius, Roma 1968. P. COURCELLE, Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio à s. Ambrogio: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV, Torino 1968. J. ROMER, Die Theologie der Sünde und der Busse beim hl. Ambrosius, St. Gallen 1968. C. MORINO, Church and state in the teaching of St. Ambrose, Washington 1969. G. PICCOLO, Per lo studio della spiritualità ambrosiana...: *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 32-74. M. OBERTI-SOBRERO, L' etica sociale in s. Ambrogio di Mil., Torino 1970. M. S. DUCCI, Senso della tipologia mariana in s. Ambrogio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale, Bogotà 1971. N. J. BELVAL, The Holy Spirit in st. Ambrose, Roma 1971. B. SEMPLICIO, Mistero pasquale e spiritualità del sacerdote nelle lettere di s. Ambrogio, Piacenza 1972. G. L. PAPISARDA, La personalità di Ambrogio nelle Epistole 17 e 18: *Orpheus* 20 (1973) 5-143. G. MADEK, S. Ambroise et la philosophie, Paris 1974. R. MARCHIORO, La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo s. Ambrogio, Roma 1975. A. NAZZARO, Simbologia e poesia dell' acqua e del mare in Ambrogio..., Napoli 1977. R. CH. CLARK, S. Ambrose's theory of church. State relations. Ann. Arbor, Michigan: Univ. Microfilms Intern. 1978. C. GRANADO BELLIDO, El Espíritu Santo y los profetas an san Ambrosio..., Granada 1979. G. TOSCANI, Teologia della chieza in sant' Ambrogio, Milano 1974. R. IACOANGELI, La catechesi escatologica di S. Ambrogio: *Salesianum* 41 (1979) 403-417. C. RIGGI, La verginità nel pensiero di s. Ambrogio: *Salesianum* 42 (1980) 789-806. A. L. FENGER, Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius..., Bern 1981. G. FRANCESCONI, Storia e simbolo. Mysterium in figura, la simbolica storicosacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio, Roma 1981. V. R. VASEY, The social ideas in the works of st. Ambrose. A study on the De Nabuth, Roma 1982. R. SAUER, Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius (διατριβή), Würzburg 1982. M. WACHT, Privateigentum bei Cicero und Ambrosius: *JAC* 25 (1982) 28-64. U. FAUST, Christo servire libertas est; zum Freiheitsbegriff des Ambrosius..., Salzburg 1983. S. HABYARIMANA, La dottrina pneumatologica nel De spiritu Sancto di s. Ambrogio: *Spirito santo e catechesi patristica...*, ἐκδ. S. Felici, Roma 1983, σσ. 47-58. G. H. KRAMER, Ambrosius van Milaan en de geschiedenis, Amsterdam 1983. R. IACOANGELI, Sacramentum incarnationis e sacramentum sanguinis in Sant' Ambrogio: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana...*, Roma 1983, σσ. 1231-1265. E. LAMIRANDE, Âges d' homme et âges spirituels selon s. Ambroise. Le commentaire du psaume 36: *Science et esprit* 35 (1983) 211-222. R. MARINGER, Der ambrosianische Lobgesang. Bibeltheologische Aspekte zur Interpretation des Hymnus: *Liturgie und Dichtung...*, πρός τιμήν τοῦ G. Duering, I, S. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 275-301. F. E. CONSOLINO, L' optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperatorie et virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio: *RSI* 96 (1984) 1025-1045.

'Ερμηνευτικά:

M. KLEIN, Meletemata Ambrosiana, Königsberg 1927. G. M. ROLANDO, Ricostruzione teologico-critica del testo latino del Vangelo de san Luca usato da Ambrogio. *Bi* 26 (1945) 238-276 καί 27 (1946) 3-17. P. ROLLERO, La Expositio Evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte dell' esegesi agostiniana, Torino 1958. H. C. PUECH-P. HADOT, L' entretien d' Origène avec Héraclide et le Commentaire de s. Ambroise sur l' Évangile de s. Luc: *VC* 13 (1959) 204-234. R. W. MUNCEY, The New Testament text of st. Ambr., Cambridge 1959. J. PEPIN, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise Hexaemeron I, 1,1-4), Paris 1964. L. F. PIZZOLATO, La "Explanatio Psalmorum XII". Studio letterario sull' esegesi di sant' Ambrogio: *Archivio Ambrosiano*, XVII, 1965. M. MARZOLA, Bibbia ambrosiana neotestamentaria. Riconstruzione teologicocritica, I-II, Torino 1965-1971. V. HAHN, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambr... vom Verhältnis der beiden Testamente, Münster i. W. 1968. T. BLÄTTLER, Die christologische Auslegung von Psalm 23, 7-10 bei Ambrosius... in seinem Werk "Über den Glauben", Rom 1969. M. SIMONETTI, Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi: *Annali Facol. Let. Cagliari* 28 (1970) 1-71. G. LAZZATI, Il valore letterario dell' esegesi ambrosiana, Milano 1960. M. Mc. GUIRE-L. ROSODONI, Clement di Alessandria, Basilio..., Crisostomo, Ambrogio di Milano: il buono uso del denaro, Torino 1971. M. G. MARA, Ambrogio. La storia di Naboth, L' Aquila 1975. P. HADOT, Une source de l' Apologia David... les commentaires de Didyme et d' Origène sur le Ps. 50: *RSPh* 60 (1976) 205-225. E. LUCCHESI, L' usage de Philon dans l' oeuvre exégétique de s. Ambroise, Leiden 1977. H. SAVON, S. Ambroise devant l' exégèse de Philon le juif, Paris 1977. H. AUF DER MAUR, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand, Leiden 1977. L. F. PIZZOLATO, La dottrina esegetica di s. Ambrogio, Milano 1978. L. J. SWIFT, Basil and Ambrose on the six days of creation: *Aug* 21 (1981) 317-328.

134. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΤΥΦΛΟΣ (313;-398)

ὁ ἐγκυκλοπαιδικός ἑρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

῾Ο Δίδυμος γεννήθηκε καί πέθανε (π. 313-398) στήν ᾿Αλεξάνδρεια, ὅπου ἔδρασε ὡς ἑρμηνευτής τῆς *ΠΔ* κυρίως καί διδάσκαλος στήν ἐκεῖ κατηχητική Σχολή. ῾Υπῆρξε φυσιογνωμία θαυμαστῆς φιλοπονίας καί σπάνιας μνήμης. ῎Εζησε τελείως ἀθόρυβα καί ἀπέφευγε στήν κρίσιμη ὥρα ὀξεῖες ἀντιπαραθέσεις, πρός τούς ἀρειανούς πρῶτα καί τούς ἀντιωριγενιστές ἔπειτα. ῏Ηταν ἀπό χαρακτήρα πράος καί συμπαθής, γι' αὐτό καί ὅλοι τόν ἀγαποῦσαν, ἀλλά καί ὅλοι σιώπησαν γιά τήν δράση καί τό ἔργο του. ᾿Εάν ἔλειπαν οἱ σύντομες – κι ἐνίοτε ὄχι ἀκριβεῖς – ἀναφορές τῶν ῾Ιερωνύμου *(De viris ill.* 109 καί *Χρονι-*

κόν 8, 812), Ρουφίνου (*Hist. eccles.* II 7) καί Παλλαδίου (*Λαυσαϊκόν* 4), πού γιά κάποιο διάστημα ἔγιναν καί ἀκουστές τοῦ Διδύμου, δέν θά γνωρίζαμε γι' αὐτόν ἀπό συγχρόνους του σχεδόν τίποτα. Ἄλλωστε τά ἔργα του δέν περιέχουν καθόλου βιογραφικά στοιχεῖα, πλήν τῆς μνείας δικῶν του, προγενέστερων ἑκάστοτε, ἔργων.

Ὁ Δίδυμος εἶχε ἀξιόλογη ἐγκυκλοπαιδική μόρφωση, μικρή φιλοσοφική κατάρτιση καί μεγάλη συγγραφική δράση χωρίς ὁ ἴδιος νά μπορεῖ νά διαβάζει. Σέ ἡλικία τεσσάρων ἐτῶν, πρίν μάθει ἀνάγνωση καί γραφή, τυφλώθηκε (Παλλάδιος). Τόν Ε' αἰ. ὁ Σωζομενός (*Ἐκκλησ. ἱστ.* Γ' 15) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Δίδυμος τυφλώθηκε, ἀφοῦ εἶχε ἤδη μάθει τά πρῶτα γράμματα. Καί αὐτό ἄν εἶχε συμβεῖ, δέν μειώνει τό γεγονός ὅτι ὁ νεαρός Δίδυμος ἀπέκτησε τήν παιδεία του μόνο ἀκούοντας δασκάλους καί προπαντός εἰδικό διαβαστή, πού τοῦ ἐξασφάλιζε ἡ εὔπορη οἰκογένειά του.

Οἱ παράγοντες πού συνετέλεσαν στήν διαμόρφωση τῆς σκέψεως τοῦ Διδύμου καί πού ἑρμηνεύουν τό ἔργο του εἶναι τρεῖς:

α. Ἀναπτύχτηκε σέ περιβάλλον στό ὁποῖο κυριαρχοῦσε ἡ ὀρθόδοξη θεολογία καί μάλιστα ἡ μορφή τοῦ Μ. Ἀθανασίου, γι' αὐτό στίς κρίσιμες δεκαετίες 330-380, ὅταν δηλ. ἐπικρατοῦσε ὁ ἀρειανισμός, ὁ Δίδυμος δέν γνώρισε ἀμφιταλαντεύσεις, ἄν κρίνουμε ἀπό τά ἔργα του, ἀλλά καί δέν ἀντιμετώπισε διώξεις ἀπό τούς ἀρειανούς.

β. Ἀγάπησε τήν ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν, ἔργο στό ὁποῖο ἀφιέρωσε ὁλόκληρη τήν ζωή του μέ ἀδιαμφισβήτητο δάσκαλο τόν Ὠριγένη. Τά ἔργα καί οἱ ἀντιλήψεις τοῦ τελευταίου συγκρότησαν τήν πρώτιστη πηγή τῆς θεολογικῆς του σκέψεως καί τῶν θεωρητικῶν-μεταφυσικῶν του ἀναλύσεων, πρός τίς ὁποῖες ἔδειχνε ἰδιαίτερη κλίση. Ἡ ἑρμηνεία ἦταν τό πιό δύσκολο ἀπ' ὅσα θά μποροῦσε νά κάνει ὡς τυφλός, διότι ἀπαιτοῦσε λεπτομερή γνώση πολλῶν συγχρόνως κειμένων.

γ. Ἐνωρίς ἀποσύρθηκε σέ ἀπομονωμένη κατοικία ἤ κελλί ἔξω ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου ἔζησε ὡς μοναχός μέ ἄσκηση καί μελέτη. Δέν ἀνῆκε σέ κάποιο ἀπό τά πλησίον τῆς Ἀλεξάνδρειας εὑρισκόμενα σπουδαῖα τῆς ἐποχῆς του ἀσκητικά-μοναστικά κέντρα τῶν Κελλίων, τῆς Σκήτης ἤ τῆς Νιτρίας. Ἴσως γι' αὐτό δέν μιλάει γιά τόν μοναχισμό τῆς ἐποχῆς του. Φαίνεται ὅμως ὅτι σχετιζόταν μέ μοναστικούς κύκλους, πού μελετοῦσαν καί τιμοῦσαν πολύ τόν Ὠριγένη. Ὁ Δίδυμος, σέ ἀντίθεση μέ τά πλήθη τῶν ἀπαίδευτων μοναχῶν, καλλιεργοῦσε καί πρόβαλλε ἕνα πρότυπο *θεωρητικῶν* καί μορφωμένων μοναχῶν (τόν «θεωρητικόν» καί «γνωστικόν» ἄνθρωπον: *Εἰς Ζαχαρ.* II 29· IV 112· I 269), πού θά ὀργανώσει ἀργότερα, μετά τό 383, ὁ Εὐάγριος σέ ὁμάδα γνωστικῶν μοναχῶν ἤ «παρεμβολήν τῶν γνωστικῶν», ὅπως τήν ὀνόμαζαν. Αὐτή θά ἐξελιχτεῖ σέ παράταξη ὠριγενιστῶν.

Αὐτονόητα καί οἱ τρεῖς αὐτοί παράγοντες προσδιόρισαν καί τό διδακτικό ἔργο τοῦ Διδύμου, ὅταν, σέ ἄγνωστο γιά μᾶς χρόνο, τόν διόρισε ὁ 'Αθανάσιος διευθυντή στήν κατηχητική Σχολή. 'Εκεῖ ἀπέκτησε φήμη σπουδαίου δασκάλου, ὥστε νά σπεύσουν νά τόν ἀκούσουν μεταξύ ἄλλων καί οἱ λατίνοι ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς Ρουφῖνος καί 'Ιερώνυμος, πού μέ τόν Κασσιόδωρο καί τόν 'Επιφάνιο Σχολαστικό μεταφύτευσαν τόν Δίδυμο στήν Δύση, μεταφράζοντας ἔργα του στήν λατινική. Βέβαια, στήν μεταφύτευση αὐτή προηγήθηκε ὁ 'Αμβρόσιος Μιλάνου, πού γιά τό ἔργο του π.χ. *De apologia David* καί δή τό *De Spiritu sancto* κύρια πηγή του εἶχε κείμενα τοῦ Διδύμου. Τά ἔργα του, ἑρμηνευτικά ἤ διατριβές, εἶναι κυρίως μαθήματα-ὁμιλίες ἀπό τήν ἕδρα, πού ἔπειτα – χωρίς ἤ μέ ἐπουσιώδεις ἐπεμβάσεις – ἀποτέλεσαν ἑνότητες.

'Η ἑρμηνεία του

Τό ἑρμηνευτικό ἔργο τοῦ Διδύμου εἶναι τεράστιο γιά τήν ἐποχή του, δεδομένου μάλιστα ὅτι τό δημιούργησε ὄντας τυφλός. Τό ἔργο αὐτό ἔγινε κυρίως γνωστό μετά τόν β' παγκόσμιο πόλεμο, ἀφοῦ μόλις τό 1941 ἀνακαλύφτηκαν στήν Toura τῆς Αἰγύπτου (στήν μονή τοῦ ἁγίου 'Αρσενίου) πάπυροι περίπου 2000 σελίδων μέ ἔργα τοῦ 'Ωριγένη καί τοῦ Διδύμου. 'Η τυχαία ὅσο καί περιπετειώδης αὐτή ἀνεύρεση ἀπέδωσε πέντε ὑπομνήματα τοῦ Διδύμου (στήν *Γένεση*, τούς *Ψαλμούς*, τόν *'Ιώβ*, τόν *'Εκκλησιαστή* καί τόν *Ζαχαρία)*, ἐνῶ παλαιότερα γνωρίζαμε μόνο ἀποσπάσματα ὁρισμένων ἐξηγητικῶν του ἔργων, πού σώζονται σέ διάφορες «*Σειρές*». Ἤδη ἔχουν ἐκδοθεῖ ὅλα τά ὑπομνήματα καί συνεχίζεται ἡ ἑρμηνευτική καί θεολογική τους ἀποτίμηση.

Βάσει λοιπόν τῶν παλαιῶν καί τῶν νέων ἔργων ὁ Δίδυμος ἀποδεικνύεται ἀξιόλογος, ἀλλά ὄχι πολύ πρωτότυπος ἑρμηνευτής τῆς *ΠΔ*. Μέ τήν *ΚΔ* ἀσχολήθηκε πολύ λίγο. Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα *Σχολίων* του σέ καινοδιαθηκικά κείμενα καί λατινική μετάφραση σύντομου ὑπομνήματος στίς *Κανονικές* (= Ποιμαντικές) *'Επιστολές*. Γιά τόν *Κανόνα* τῆς *ΚΔ* εἶχε συγκεχυμένη ἀντίληψη καί μεγάλη ἀνοχή γιά τά ἀπόκρυφα, διότι θεωρεῖ κανονικά βιβλία τίς *Πράξεις 'Ιωάννου*, τόν *Ποιμένα τοῦ 'Ερμᾶ*, τήν *'Επιστολή Βαρνάβα*, τήν *Διδαχή* καί τήν *'Επιστολή Α' Κλήμη Ρώμης (Εἰς Ζαχαρίαν* καί *Εἰς 'Εκκλησιαστήν)*. Προϋποθέτει εὐρύτατη γνώση τῆς μεθόδου καί τῶν ἀνάλογων ἑρμηνευτικῶν ἔργων τοῦ 'Ωριγένη, τόν ὁποῖο δέν μνημονεύει γιά νά μήν προκαλεῖ τούς ἀντιωριγενιστές, ἀλλά δέν γνωρίζει ὁλόκληρη τήν ἑρμηνευτική διεργασία τῆς 'Ανατολῆς. Δείχνει ἐξαιρετική φροντίδα γιά τό βιβλικό κείμενο πού χρησιμοποιεῖ, ἀλλά δέν εἶναι στούς σκοπούς του ἡ ἀποκατάσταση τοῦ κειμένου, ἐφόσον ἀγνοοῦ-

σε τήν ἑβραϊκή καί ἡ ἔλλειψη ὁράσεως τόν δυσκόλευε νά ἐλέγχει συγχρόνως πολλές γραφές χωρίων. Γιά τό κείμενο τῶν *Ο΄* χρησιμοποιοῦσε καί ἔκδοση πού δέν μᾶς εἶναι γνωστή.

Ἐπειδή παρακολουθοῦσε τό βιβλικό κείμενο μόνο μέ τήν ἀκοή, ἔκανε διάφορα λάθη, ὅπως π.χ. ὅταν ἐξηγοῦσε τό *Γενέσ.* 16,5. Ἐκεῖ ἀντί «ἀδικοῦμαι ἐκ σοῦ» ἄκουσε ἤ θυμόταν «ἀδικοῦμαι ἐξ οὗ» καί συζητάει τήν ἑρμηνεία του. Ἄλλοτε πάλι ἑρμηνεύει λέξεις πού δέν ὑπάρχουν στό ἑρμηνευόμενο χωρίο.

Ἡ ἑρμηνευτική μέθοδος τοῦ Διδύμου ἀποτελεῖ συνέχεια τῆς ἑρμηνευτικῆς ἀντιλήψεως τοῦ Ὠριγένη, πού διέκρινε τριπλή ἔννοια στίς Γραφές, δηλ. τήν σωματική, τήν ψυχική καί τήν πνευματική *(Περί ἀρχῶν* IV 2,2). Ὁ Δίδυμος διασαφήνισε μέ ἀκρίβεια τήν ἴδια μέθοδο, διακρίνοντας τέσσερα στάδια ἑρμηνείας:

α) «πρός ρητόν», δηλαδή ὅ,τι ἁπλῶς δίνει τό γράμμα τοῦ χωρίου·

β) «καθ' ἱστορίαν», δηλ. ὅ,τι μᾶς δίνουν τά ἱστορικά δεδομένα καί συμβάντα, τά ὁποῖα προκάλεσαν ἤ ἐντός τῶν ὁποίων ὑπάρχει τό κείμενο·

γ) «κατ' ἀλληγορίαν», δηλ. ἐπισήμανση λέξεων ἤ εἰκόνων πού σημαίνουν κάτι διαφορετικό ἀπό αὐτό πού δηλώνει τό γράμμα τους·

δ) «κατ' ἀναγωγήν», δηλ. ἀνεύρεση τῆς βαθύτερης σημασίας ἤ τοῦ νοήματος πού ἔχουν οἱ ἀλληγορικές λέξεις ἤ εἰκόνες (π.χ. ἡ λέξη Ἱερουσαλήμ σημαίνει Ἐκκλησία), κάτι πού συνιστᾶ τήν πεμπτουσία τῆς ἑρμηνείας.

Βέβαια ἡ γ΄ καί δ΄ περιπτώσεις τελικά ταυτίζονται καί ἀπορροφοῦν τό ἐνδιαφέρον τοῦ Διδύμου, ἐνῶ ἡ α΄ καί ἡ β΄ πού τόν ἀπασχολοῦν σχετικῶς λίγο ἐκφράζουν τήν πολύ γνωστή γραμματικοϊστορική ἑρμηνεία, πού ἀσκήθηκε μερικῶς ἀπό τόν Ὠριγένη καί κυριάρχησε στόν ἀντιοχειανό χῶρο.

Τίς διαδοχικές αὐτές φάσεις στήν ἑρμηνεία διατυπώνει σέ ὅλα τά ὑπομνήματά του καί ἰδιαίτερα εἰς τό *εἰς τόν Ζαχαρία,* χρησιμοποιώντας μάλιστα καί γλωσσικούς τύπους παράλληλους πρός τούς παραπάνω ἤ παράγωγους.

Ἡ «ἰδεατή» Ἐκκλησία καί οἱ θεωρητικοί

Ἀφότου ἡ ἀμφισβήτηση τῆς γνησιότητας τοῦ ἔργου *«Περί Τριάδος»* ἐντάθηκε, ἡ ἀποτίμηση τῆς θεολογίας τοῦ Διδύμου πρέπει νά στηρίζεται μόνο στά λοιπά γνήσια ἔργα του, στά ὁποῖα ἡ τριαδολογία, ἡ χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιολογία ἔχουν στοιχειώδη παρουσία. Ὁ Δίδυμος ἀναπτύχτηκε σέ περιβάλλον ὀρθόδοξο καί στόν ἀγῶνα τῆς Ἐκκλησίας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ ἀπολιναρισμοῦ στάθηκε στό πλευρό τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ ὁποίου ἐπανέλαβε τά θεμελιώδη θεολογικά ἐπιχειρήματα κατά τῶν αἱρέσεων τούτων. Πα-

ράλληλα ὅμως ἐμποτίστηκε ἀπό τήν νοοτροπία τοῦ Ὠριγένη. Γι' αὐτό ἐμφανίζει διάθεση ἐλιτιστική, κατανοεῖ τόν ἑαυτό του (ὅπως ὁ Ὠριγένης) ὡς διδάσκαλο θεωρητικό, ὁ ὁποῖος μποροῦσε νά βλέπει τήν «ἰδεατή» Ἐκκλησία, τήν ἐπάνω καί πέρα ἀπό τήν ἱστορική Ἐκκλησία. Πολεμᾶ τούς ἐχθρούς τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἀποφεύγει νά περιγράψει τήν δράση, τούς ἀγῶνες καί τήν ἱστορική δομή της, τήν ὁποία ὅμως γνωρίζει, ἐφόσον ἀναφέρει ὅτι «εὐπρέπεια τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ ἡ τῶν δογμάτων ἀλήθεια καί ἡ διαταγή τῶν κανόνων τῆς Ἐκκλησίας, οἴκου νοουμένης» (*Εἰς Ψαλμούς* ΚΕ' η': *ΒΕΠ* 45, 105).

Ὑπογραμμίζει τήν σημασία τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ (*στό ἴδιο*, ΚΘ' α': *ΒΕΠ* 45, 110), ἀλλά φαίνεται νά τόν κατανοεῖ περισσότερο ὡς Λόγο, πού ἐπιφοιτᾶ στούς πιστούς καί τούς φωτίζει, ὁπότε αὐτοί ὡς φωτισμένοι καί μεταξύ τους ἑνωμένοι συγκροτοῦν τήν Ἐκκλησία, τῆς ὁποίας «θεμέλιος» εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Λόγος (*Εἰς τήν Γένεσιν* Α' 14-19: *ΒΕΠ* 50, 34-35). Γενικά ὑποφώσκει στόν Δίδυμο μιά θεωρητική -ἰδεαλιστική προσέγγιση τῆς Ἐκκλησίας καί γι' αὐτό στό ὑπόμνημά του στόν *Ζαχαρία* ἐννοεῖ τήν Ἐκκλησία κυρίως ὡς μυστική σύναξη τῶν ψυχῶν, ἐνῶ τήν χαρακτηρίζει καί «σῶμα Χριστοῦ», ὅπου οἱ «θεωρητικοί ἄνδρες» καί οἱ «διορατικοί ὀφθαλμοί» (Θ' 5-8: *ΒΕΠ* 48, 157).

Οἱ ἐκλεκτοί καί θεωρητικοί ἄνδρες τῆς Ἐκκλησίας ἔχουν «ἔρωτα οὐράνιον», ἐπιδιώκουν τό κάλλος τῆς ἀλήθειας καί ἀποκτοῦν θεωρία τῶν θείων, διότι ὁ νοῦς τους στρέφεται μόνο πρός τόν Θεό καί τήν θεωρία του, λησμονώντας τά ἀνθρώπινα (*Εἰς Ψαλμ.* Ε' δ': *ΒΕΠ* 45, 32. *Εἰς Ἰώβ* Γ' 26 καί ΣΤ' 3-4: *ΒΕΠ* 47, 53 καί 83). Ἡ «κατάστασις» αὐτή, πού ἀποτελεῖ τήν ὕψιστη πνευματική βαθμίδα τοῦ θεωρητικοῦ μέλους τῆς Ἐκκλησίας, δέν συνοδεύεται στά σχετικά κείμενα καί ἀπό περιγραφή τῶν ἀναγκαίων ἀσκητικῶν ἀγώνων. Ἡ «κατάστασις» αὐτή συνδέεται πρώτιστα μέ τήν *γνώση* καί τά ἐπιτεύγματα τοῦ διορατικοῦ νοῦ, τόν ὁποῖο – παρατηρεῖ ὀρθά – τά βιβλικά κείμενα ταυτίζουν μέ τήν καρδία (*Εἰς Ψαλμ.* ΚΑ' 27: *ΒΕΠ* 45, 349).

Στοιχειώδης τριαδολογία καί πνευματολογία

Ὁ Δίδυμος ἀκολούθησε στήν τριαδολογία τόν Ἀθανάσιο καί σέ κάποια μόνο σημεῖα τόν Βασίλειο, τόν ὁποῖο δέν γνώριζε καλά. Ὑποστήριζε πάντοτε τήν ὁμοουσιότητα (π.χ *Εἰς Ἐκκλησιαστήν* ΙΓ' 7: *ΒΕΠ* 47, 196) τῶν τριῶν θείων προσώπων καί τήν ἔδειχνε κυρίως μέ τήν ταυτότητα τῶν ἐνεργειῶν τους. Ὅσα ἔχουν κοινή τήν ἐνέργεια εἶναι ὁμοούσια:

> «ἀναγνωρίζεται ὅτι ἡ ἐνέργεια τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἶναι ἐν πᾶσιν ἡ αὐτή. Ὅσων δέ ἡ ἐνέργεια εἶναι μία καί ἡ οὐσία αὐτῶν εἶναι μία, ἐφ' ὅσον ὅσα ἔχουν τήν αὐτήν οὐ-

σίαν εἶναι ὁμοούσια καί ἔχουν τάς αὐτάς ἐνεργείας· ὅσα δέ ἔχουν διάφορον οὐσίαν εἶναι ἀνομοιούσια, ἀσύμφωνα καί ποικίλα» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* 17: *ΒΕΠ* 49, 224).

Προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο καί, ἀπηχώντας τόν Βασίλειο, συνδέει τά πολλά «ὀνόματα» πού χρησιμοποιοῦμε γιά τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τήν ποικιλία τῶν ἐνεργειῶν του:

> «προσαγορεύεται (=τό ἅγ. Πνεῦμα) κατά τάς διαφόρους αὐτοῦ ἐνεργείας καί τά πολλαπλᾶ ὀνόματα τῶν ἀγαθῶν τῆς διανοίας, διότι εἰς τούς μετέχοντας ἑαυτοῦ δέν χαρίζει ἐξ ἴσου τήν αὐτήν ἀρετήν διά τῆς κοινωνίας του...» (αὐτόθι, 9).

Παρά ταῦτα συγχέει στόν Θεό τήν οὐσία καί τήν ὑπόσταση («δύναται νῦν ὑπόστασις ἀντί οὐσίας λέγεσθαι»: *Εἰς Ψαλμ.* ΛΗ΄ 6· *ΒΕΠ* 45, 131) καί δέν μπορεῖ νά διακρίνει μεταξύ φύσεως καί εἶναι στά θεῖα πρόσωπα. Γι' αὐτό, χωρίς νά κατανοεῖ τίς συνέπειες, ταυτίζει τίς ἐνέργειες καί τά ἀγαθά πού δωρίζει τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τήν θεία οὐσία, ἀντί νά τά βλέπει ὡς ἐνέργειες τῆς ὑποστάσεώς του (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* 8, 9, 11, 31 καί 37).

Ἡ ἀδυναμία τοῦ Διδύμου νά θεολογεῖ καί ἕνεκα τῆς ἀναπηρίας του νά παρακολουθεῖ τήν πορεία τῆς ὅλης θεολογίας στήν ἐποχή του τόν ὁδηγεῖ σέ μεγαλύτερες παρεξηγήσεις. Ἐξηγεῖ τήν ἐπήρεια τοῦ σατανᾶ ὡς «κατ' ἐνέργειαν», ἐφόσον στόν ἄνθρωπο μόνο «ἡ φύσις (natura) καί ἡ οὐσία (substantia) τῆς Τριάδος... δύναται νά εἰσέλθῃ» (αὐτόθι, 61), ἐπειδή δῆθεν αὐτή μόνο συνιστᾶ ὑπόσταση. Συνεπής πρός αὐτά δηλώνει τήν μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στόν Θεό κυρίως μέ τόν ὅρο «μετουσία». Τό ἴδιο κάνει καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀλλ' αὐτός ἔχει ἐξηγήσει ὅτι πρόκειται γιά μετοχή μόνο στό εἶναι-ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος

Τόν ὅρο «ἰδιότητα», μέ τόν ὁποῖο οἱ καππαδόκες ἀπό τό 364 δήλωναν τά ἰδιώματα τῶν θείων ὑποστάσεων-προσώπων, ὁ Δίδυμος χρησιμοποιεῖ γιά νά δηλώσει τήν οὐσία τους:

> «ὁ Υἱός, ὁ ἐλθών ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρός, φέρει τήν ἰ δ ι ό τ η τ α καί τό ὄνομα (=Κύριος) τοῦ Πατρός καί, δι' αὐτῶν, ἀναγνωρίζεται ὡς ὁ μονογενής Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ἐφ' ὅσον ἄρα τό ἅγιον Πνεῦμα πέμπεται παρά τοῦ Πατρός ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ, ἔχον τήν ἰ δ ι ό τ η τ α τοῦ Υἱοῦ, κατά λόγον ὅτι εἶναι Θεός, οὐχί ὅμως καί τήν υἱότητα, ὥστε νά εἶναι Υἱός αὐτοῦ, τοῦτο ἀποδεικνύει ὅτι ἐκεῖνο εἶναι ἡνωμένον μετά τοῦ Υἱοῦ» (αὐτόθι, 31).

Κατορθώνει ὅμως νά παραμένει ὀρθόδοξος, διότι, ἀκολουθώντας τήν Παράδοση, ἀποδίδει σαφῶς στόν Πατέρα καί τόν Υἱό ἰδιώματα (ἐνέργειες) πού ἰσχύουν ἀποκλειστικά γιά τό κάθε θεῖο πρόσωπο. Ἔ-

τσι ὁ Πατέρας εἶναι ὁ μόνος γεννήτορας καί μέ τήν ἰδιότητά του αὐτήν ἐκπορεύει τό ἅγ. Πνεῦμα:

«ὁ Σωτήρ λέγεται ὅτι ἐξῆλθε παρά τοῦ Θεοῦ καί ὅτι τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρά τοῦ Πατρός, διότι τό Πνεῦμα, λέγει, 'παρ' ἐμοῦ ἐκπορεύεται' (=βλ. *Ἠσ.* 57, 16)... Διότι, καίτοι ἠδύνατο νά εἴπῃ (=ἐκπορεύεται) παρά τοῦ Θεοῦ ἤ παρά τοῦ Κυρίου... εἶπε παρά τοῦ Πατρός, διότι λέγεται ὅτι τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρ' αὐτοῦ κατά τήν ἰδιότητα καί τήν ἔννοιαν τοῦ γ ε ν ν ή τ ο ρ ο ς» (τό λατ. κείμενο: sed secundum proprietatem et intellectum parentis egredi ab eo dicitur Spiritus veritatis) (αὐτόθι, 26).

Καί ὁ Υἱός, μολονότι τήν «ἰδιότητα»-οὐσία του ἔχει καί τό ἅγ. Πνεῦμα, διατηρεῖ αὐτός ἀποκλειστικά «τήν υἱότητα» καί δέν τήν μεταδίδει, μολονότι «ἐν τῷ ὀνόματί του» «πέμπεται» τό Πνεῦμα (αὐτόθι, 31).

Ἐπειδή ὁ Δίδυμος δέν παρακολούθησε τήν θεολογική διάκριση μεταξύ οὐσίας καί ὑποστάσεως, δυσκολευόταν νά προχωρήσει σέ περαιτέρω θεολογικές διευκρινήσεις γιά τίς σχέσεις τῶν θείων προσώπων. Ἀκολουθώντας ὅμως τήν Παράδοση, χρησιμοποιεῖ ἀποκλειστικά γιά τήν αἰώνια σχέση Πατέρα καί Πνεύματος τίς λέξεις «ἐκπορεύεται» καί «ἐκπορευόμενον», ἐνῶ γιά τήν ἐν χρόνῳ ἀποστολή τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό χρησιμοποιεῖ τύπους τοῦ ρήματος «πέμπειν» καί «δίδειν» (αὐτόθι, 25-26, 31, 34, 38):

«τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, π ε μ π ό μ ε ν ο ν ὑπό τοῦ Υἱοῦ κατά τόν προλεχθέντα τρόπον (=δηλ. χωρίς νά ἀποκόπτεται ἀπό τόν Υἱό ὡς πρός τήν φύση), ἐκπορεύεται παρά τοῦ Πατρός» (αὐτόθι, 25).

«ἐκπορεύεται (=τό Πνεῦμα) παρ' αὐτοῦ (=τοῦ Πατρός) κατά τήν ἰδιότητα καί τήν ἔννοιαν τοῦ γεννήτορος... Ὅταν δέ ὁ Υἱός πέμπῃ τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας... καί ὁ Πατήρ ὁμοῦ πέμπει τοῦτο, ἀφοῦ τό Πνεῦμα ἔρχεται διά τῆς α ὐ τ ῆ ς θ ε λ ή σ ε ω ς τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ» (αὐτόθι, 26).

Τό τελευταῖο χωρίο προϋποθέτει μιά πολυσήμαντη διάκριση. Ἡ πέμψη τοῦ Πνεύματος εἶναι ἀποτέλεσμα θείας θελήσεως καί ἄρα πράξη ἐν χρόνῳ, πού ἐκδηλώνεται καί ἀπό τόν Πατέρα καί ἀπό τόν Υἱό. Ἡ ἐκπόρευση ὅμως τοῦ Πνεύματος ἀναφέρεται μόνο στόν Πατέρα ὡς γεννήτορα. Κι ἐφόσον ἡ ἐκπόρευση δέν εἶναι ἀποτέλεσμα θείας θελήσεως, εἶναι γεγονός προαιώνιο, ἀίδιο. Ἄρα τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται προαιώνια μόνο ἀπό τόν Πατέρα.

Μολονότι αὐτά εἶναι ἀρκετά σαφῆ πρός κατανόηση τῆς σκέψεως τοῦ Διδύμου, ἕνα χωρίο του, μέ τό ὁποῖο θέλει νά δείξει ὅτι τό Πνεῦμα θά διδάξει σύμφωνα μέ τήν θέληση τῶν ἄλλων δύο θείων προσώπων, λέγει ὅτι τό Πνεῦμα

«Οὐ γάρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ... ἐφ' ὅσον εἶναι ἀδιαχώριστον τῆς ἰδικῆς μου (=τοῦ Υἱοῦ) καί τῆς τοῦ Πατρός θελήσεως, ἐφ' ὅσον

δέν εἶναι (ἤ ὑπάρχει) ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' εἶναι (ἤ ὑπάρχει) ἐκ τοῦ Πατρός καί ἐμοῦ (=τοῦ Υἱοῦ) (αὐτόθι, 34) (τό λατ. κείμενο:... quia non ex se est, sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum, quod subsistit et loquitur, a Patre et me illi est).

Τό χωρίο δέν ἔχει σαφήνεια καί δυτικοί ἐρευνητές νόμισαν ὅτι στηρίζει τήν ἰδέα τοῦ filioque, ὅτι δηλαδή τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό. Πρόκειται ὅμως γιά παρεξήγηση, διότι στόν Δίδυμο τό «ἐκπορεύειν» (operatio ad intra) ἀνήκει μόνο στόν Πατέρα, διότι ἐδῶ τό κείμενο μιλάει γιά τήν θέληση τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ (ἐν χρόνω) νά «λαλήσει» τό Πνεῦμα (missio ad extra) στούς ἀποστόλους (ἐν χρόνω) καί διότι, τέλος, ὁ Δίδυμος δέν εἶχε ποτέ αὐστηρή ὁρολογία στά κρίσιμα θεολογικά προβλήματα.

Ὅτι ὁ Δίδυμος εἶχε συνείδηση τῆς προαιώνιας ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος καί τῆς ἐν χρόνω ἀποστολῆς του φαίνεται καί στό ἑξῆς χωρίο:

> «... τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρά τοῦ Πατρός καί ὁ Θεός δίδει τό ἅγιον Πνεῦμα εἰς τούς ἀναζητοῦντας αὐτόν...» (αὐτόθι, 38).

Τό Πνεῦμα συνεχίζει τό διδακτικό-ἀποκαλυπτικό ἔργο τοῦ Κυρίου

Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας εἶναι γιά τόν Δίδυμο ἀποτέλεσμα φωτισμοῦ καί καθοδηγήσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἔχοντας μάλιστα ἐπίγνωση τοῦ ὅτι ὁ ἴδιος δέν μπόρεσε νά γνωρίσει ὅλη τήν ἀλήθεια περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἀφήνει τά περαιτέρω σέ ἄλλους θεολόγους, στούς ὁποίους ὁ Κύριος ἴσως «ἀποκαλύψει» καί «ὁδηγηθοῦν πολύ πλησίον τῆς ἀληθείας», ὁπότε θά γράψουν ἀνώτερα (αὐτόθι, 38). Μέ τό πρόβλημα τοῦτο ἀσχολεῖται ἐκτεταμένα, ἑρμηνεύοντας κυρίως τά χωρία *Ἰωάν.* ιδ' 25-26 καί ιστ' 12-13. Ὁ Κύριος δίδαξε μόνο ὅσα μποροῦσαν οἱ ἀπόστολοι νά κατανοήσουν. Τά ἄλλα θά τά μάθαιναν ἀπό τό ἅγ. Πνεῦμα. Αὐτό θά «ὁδηγήσει εἰς πᾶσαν τήν ἀλήθειαν», «εἰσερχόμενον εἰς τήν καθαράν καί ἁπλῆν διάνοιαν»· αὐτό ὁδηγεῖ στήν κατανόηση τοῦ Κυρίου καί κάθε πράγματος πνευματικοῦ· αὐτό ὡς Πνεῦμα ἀποκαλύψεως ἀποκαλύπτει στούς ἀνθρώπους τόν ἑαυτό του, «προσθέτον καινά εἰς τά παλαιά» (αὐτόθι, 31-33). Τά «καινά» ὅμως συνιστοῦν εὐρύτερη καί βαθύτερη γνώση τῆς ἴδιας ἀληθείας, γνώση πού «ἐγχαράττεται» στήν «διάνοια» τοῦ πιστοῦ.

Μεταφυσικές ἀποκλίσεις

Ἡ ἀδυναμία του νά γνωρίζει καλά τά προβλήματα καί τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ὁ ἐγκλωβισμός του στήν σκέψη καί τήν νοοτροπία τοῦ Ὠριγένη ἔγιναν μᾶλλον ἡ αἰτία τῆς ροπῆς του πρός

τελείως θεωρητικές ἀναζητήσεις, πρός τά «μεταφυσικά» λεγόμενα θέματα, ὅπως τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ πῶς καί πόθεν ἡ ψυχή, τοῦ πῶς καί γιατί βρέθηκε ἡ ψυχή στό σῶμα καί τά ὅμοια. Ἡ ἐνασχόληση μέ αὐτά εἶχε ἀρχίσει ἀπό τούς κλασικούς φιλοσόφους καί τήν συνέχισαν οἱ νεοπλατωνικοί, δημιουργώντας ἕνα κλίμα ἐκφραστής τοῦ ὁποίου στόν χριστιανικό χῶρο ἀπέβη ὁ Εὐάγριος Ποντικός (+ 399), τόν ὁποῖο ἀσφαλῶς γνώρισε ὁ Δίδυμος στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του. Ἐνῶ ὅμως ὁ πρῶτος διέθετε συστηματικό νοῦ, ὥστε νά συγκροτήσει δικό του κακόδοξο μεταφυσικό σύστημα, ὁ δεύτερος, ὄντας κυρίως ἑρμηνευτής, διατύπωσε στά ὑπομνήματά του μόνο ἀποσπασματικά σχετικές ἀντιλήψεις. Καί αὐτές δέν εἶναι διατυπωμένες μέ ἀπόλυτη συνοχή, οὔτε εἶναι ἱκανοποιητικά μελετημένες ὡς πρός τίς συνέπειές τους, ἐφόσον ἐπιλεκτικά τίς ἔπαιρνε κυρίως ἀπό τόν Ὠριγένη ἤ ἀπό ἀνθολόγια φιλοσοφίας. Ὁ Δίδυμος λοιπόν δέν ἔχει πάντα ἑνιαία θεώρηση τῶν θεμάτων αὐτῶν καί συχνά ἀμφιταλαντεύεται ἤ αἰσθάνεται ἀνασφάλεια.

Τρισύνθετος ἄνθρωπος

Στό θέμα τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἄν εἶναι δηλαδή τρισύνθετος ἤ δισύνθετος, ὁ Δίδυμος ἔχει λίγα χωρία, στά ὁποῖα φαίνεται νά προϋποθέτει τόν ἄνθρωπο δισύνθετο, καί περισσότερα σαφή χωρία,στά ὁποῖα τόν θεωρεῖ τρισύνθετο. Τά πρῶτα μάλιστα ἔχουν γενικό χαρακτήρα:

> «Εἰ καί μή ἄλλος ὁ σύνθετος ἄνθρωπος παρά τήν ψυχήν καί τό σῶμα, ἐξ αὐτῶν γάρ τούτων συντέθειται, ἀλλά γε τοῦ ὅλου ἡ ψυχή λέγεται, ὡς ἄλλη αὐτοῦ... Ἐντός δέ αὐτοῦ καλεῖ πᾶσαν τήν λογικήν τοῦ ἀνθρώπου δύναμιν» *(Εἰς τούς Ψαλμούς* [Σειρῶν] ΡΒ΄ 1: *ΒΕΠ* 45, 227).

Ἀκόμη καί στό χωρίο τοῦτο, πού θεωρεῖται ὡς ἀποδεικτικό τῶν διχοτομικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Διδύμου, ὑπάρχει καί ἡ τελευταία φράση περί τῆς «λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεως», ἡ ὁποία φαίνεται νά διακρίνεται ὡς κάτι τό τρίτο. Στά περισσότερα σχετικά του κείμενα, ὅπου μάλιστα ἐπιθυμεῖ νά εἶναι ἀκριβέστερος, δέχεται σαφῶς τρισύνθετον ἀλλά βέβαια ἑνιαῖον τόν ἄνθρωπο: ψυχή + πνεῦμα ἤ νοῦς + σῶμα. Καί στίς περιπτώσεις ὅμως αὐτές εἶναι λιγότερο ἀκριβής ἀπ' ὅσο χρειάζεται, ἐνῶ συχνά ὑποψιάζεται κανείς τήν ἀμηχανία του:

> «ὁμολογοῦμεν τόν Θεόν Λόγον ἐπιδεδημηκέναι, τόν ἐκ ψυχῆς καί σώματος καί πνεύματος τέλειον ἄνθρωπον ἀνειληφότα» *(Εἰς Ζαχαρίαν* 12, 8).

Δηλαδή ὁ τέλειος ἄνθρωπος, τόν ὁποῖο ἀνέλαβε ὁ Λόγος, ἦταν σύνθετος ἀπό ψυχή, σῶμα καί πνεῦμα:

> «Τά ἐκ πολλῶν συνκείμενα ἤ ἐπινοούμενα ἕκαστον τοῦ ὅλου λέγε-

ται. Ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καί σώματος καί πνεύματος... Ἕκαστον δέ (=μέρος) ἕτερον αὐτοῦ ἐστιν, πάντα δέ ἅμα ὁ ἄνθρωπός ἐστιν» (*Εἰς Ἐκκλησιαστήν* 7, 25).

Ὁ Δίδυμος παρά καί τίς κάποιες διχοτομικές ἐκφράσεις του εἶναι σαφής γιά τό τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου. Ἄλλωστε οἱ ἀπολιναριστικές ἀντιλήψεις, τίς ὁποῖες γνώριζε καί ἀπέρριπτε, τοῦ ἔδωσαν τήν ἀφορμή νά σκεφτεῖ καί νά γίνει ὅσο μποροῦσε ἀκριβής στό θέμα τοῦτο. Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι γιά τόν Δίδυμο τό τρίτο στοιχεῖο στόν ἄνθρωπο, δηλ. τό πνεῦμα, φέρει καρπούς μόνο ἄν δεχτεῖ τήν θεία χάρη· ἰδέα πού ὄντως ἀπαλύνει τήν ἀκραία τριχοτομία ἤ τό τρισύνθετο.

Προΰπαρξη καί ἐνσωμάτωση τῆς ψυχῆς

Οἱ μεταφυσικές ἀντιλήψεις τοῦ Διδύμου συνδυάζονται καί μέ κοσμολογικές, ὥστε νά δοθεῖ ἐξήγηση τῆς ἐνοικήσεως τῆς ψυχῆς σέ ὑλικό σῶμα καί τῆς πρός τό κακό ροπῆς τῆς ψυχῆς. Ἐκκινώντας ἀπό τήν φιλοσοφική ἰδέα ὅτι τοῦ κακοῦ προηγεῖται τό ἀγαθό, προϋποθέτει κατάσταση (πρίν ἀπό τήν κοινή δημιουργία;), στήν ὁποία προϋπῆρξε δημιουργημένη ἡ λογική οὐσία, ὁ νοῦς, ὡς τό κατ' ἐξοχήν «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ. Ὁ νοῦς ὅμως ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό (ἁμάρτησε) καί μεταβλήθηκε σέ ψυχή, πού ἔφερε εἶδος πνευματικοῦ σώματος, «αὐγοειδοῦς» καί «ὀργανικοῦ», μέ τό ὁποῖο ἔζησε στόν παράδεισο χωρίς ὑλικές ἀνάγκες. Ἐκεῖ πάλιν ἡ ψυχή, ἕνεκα τῆς ἐπιθυμίας της νά ἑνωθεῖ μέ ὑλικό σῶμα, ἐξέπεσε καί τιμωρήθηκε. Αὐτό σήμαινε περιβολή-ἔνδυσή της μέ σῶμα ὑλικό, τούς «δερματίνους χιτῶνας», ἤ τήν μεταβολή τοῦ πνευματικοῦ παραδεισιακοῦ σώματός της σέ ὑλικό.

Ἐπρόκειτο γιά παιδαγωγική τιμωρία, ὥστε νά καταστεῖ δυνατή ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία μάλιστα στόν κόσμο ἔχει βοηθούς τίς ψυχές τῶν ἁγίων, πού ἐνσαρκώθηκαν ὄχι ἕνεκα τῶν ἁμαρτιῶν τους, ἀλλά γιά νά συντελέσουν στήν κάθαρση καί τήν μετάνοια τῶν κοινῶν ἐκπεσμένων ψυχῶν. Καί οἱ ψυχές τῶν ἑκάστοτε γεννωμένων ἀνθρώπων προϋπάρχουν, δέν εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ἀνθρώπινου σπέρματος, πού δημιουργεῖ μόνο τό σῶμα. Οἱ ψυχές ἁπλῶς ἐνσωματώνονται εἰς αὐτό καί μέ τήν ἄσκηση τῶν ἀρετῶν θά ἐπανέλθουν στό «οὐράνιο» ἤ «αὐγοειδές» ἤ πνευματικό ἤ «αἰθέριο» σῶμα.

> «Πρότερον μέν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος γεγενῆσθαι εἴρηται, ὅπερ δηλοῖ τό ἄυλον. Ἐπειδή δέ καί ἐν ἑτέρᾳ (=δηλ. σέ κατώτερη) καταστάσει γεγένηται ὡς δεῖσθαί τινος ᾧ χρήσεται, ἐδέησεν αὐτῷ ὀργανικοῦ σώματος, νῦν δέ (=μετά τήν πτώση) καί δερμάτινοι γίνονται... ἡ ψυχή ἀπαλλαττομένη τοῦδε τοῦ σώματος πρός τάς μεταβατικάς ἑαυτῆς κινήσεις, ὅπερ μέσον ἐστί συνάπτον τήν

νοεράν οὐσίαν πρός τό παχύ (= σῶμα)· τοῦτο τήν ψυχήν βαρεῖ, τοῦ σκήνους οὐ τήν ψυχήν ἀλλά τόν νοῦν βρίθοντος» (*Εἰς Γένεσιν* Γ' 21).

Πρίν δέ ταύτης (= τῆς ψυχῆς) ἄρξασθαι, ἀκόλουθον προειπεῖν τινα συντελοῦντα πρός τό προκείμενον· ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχή ἀθάνατος ὑπάρχουσα καί οὐ μόνον ἑτέρας οὐσίας παρά τό σῶμα ἀλλά καί θειοτέρας, τούτῳ (= τῷ σώματι) συνεπλάκη κατά διαφόρους λόγους, ἤ τῆς ἀξίας αὐτῆς τῆς κατά ῥοπήν ἰδίαν καί πόθον πρός τά σώματα κοινωνίαν πρός αὐτά ἐργασαμένης ἤ διά τό χρήσιμον τῶν ὠφελείας δεομένων τούτῳ συναφθείσης. Οὐδέ γάρ συνεσπάρη τῷ σώματι... μή οἷόν τε εἶναι ἐκ σωματικοῦ σπέρματος ἀσώματον οὐσίαν ὑποστῆναι· οὐδ' αὖ ὑστέρα τοῦ σώματος πλάττεται π ρ ο η γ ο υ μ έ ν η τ υ γ χ ά ν ο υ σ α» (*Εἰς Ἰώβ* Γ' 3-5).

Οἱ θεωρητικές μεταφυσικές ἀντιλήψεις αὐτές προδίδουν ἐλάχιστο ρεαλισμό, διατυπώνονται σχεδόν ἐρήμην τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας, πηγάζουν κυρίως ἀπό τόν Ὠριγένη, μοιάζουν μέ τό μεταφυσικό σύστημα τοῦ Εὐαγρίου καί προκάλεσαν τήν καταδίκη τοῦ Διδύμου καί τῶν σχετικῶν ἀπόψεών του τό 543 καί στήν Ε' Οἰκουμ. Σύνοδο (553), τήν ὁποία υἱοθέτησαν οἱ ἑπόμενες Οἰκουμ. Σύνοδοι. Τό γεγονός εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νά ὑποχωρήσει ἡ φήμη τοῦ Διδύμου καί τά περισσότερα ἔργα του σχεδόν νά λησμονηθοῦν. Εὐτυχῶς ἐπέζησε στόν λατινικό χριστιανικό κόσμο μέ τίς μεταφράσεις τοῦ Ἱερωνύμου κ.ἄ., ὅπως καί μέ τά ἔργα τοῦ Ἀμβροσίου, τοῦ ὁποίου μία τῶν πηγῶν ὑπῆρξε ὁ Δίδυμος.

ΕΡΓΑ

Ὁ Δίδυμος ὑπῆρξε πολύ παραγωγικός καί ὡς τυφλός ἀποτελεῖ μοναδικό φαινόμενο πολυγράφου καί δή ἑρμηνευτῆ συγγραφέα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀποτίμηση γίνεται δυνατή μέ τήν ἀνεύρεση στήν Toura (1941) παπύρων, στούς ὁποίους σώζονται ἑρμηνευτικά του ἔργα. Ὁ λόγος του γενικά ἔχει τήν ἀρετή τῆς ἐπαγωγικότητας ἀλλά πολύ συχνά εἶναι δυσνόητος καί ἀποσπασματικός. Διακρίνεται ἀκόμη ἀπό ἐνάργεια καί ἀμεσότητα, πού χαρακτηρίζουν συνήθως τόν προφορικό λόγο. Ἐπειδή ὅμως τά κείμενά του εἶναι κυρίως καταγραφές μαθημάτων-ὁμιλιῶν, διατηροῦνται καί ὅλα τά μειονεκτήματα τοῦ προφορικοῦ λόγου: ἐπαναλήψεις, γλωσσικές ἀνακρίβειες, σολοικισμοί, ἀναπόδοτα σχήματα, ὄχι πλούσιο λεξιλόγιο κ.λπ. Φαίνεται μάλιστα ὅτι πολλά κείμενά του κυκλοφόρησαν πολλά χρόνια μετά τήν παρουσίασή τους ὡς μαθημάτων ἤ ὁμιλιῶν καί μάλιστα στήν γεροντική του ἡλικία.

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Διδύμου καλύπτει εὐρύτατη θεματική, στήν ὁποία κυριαρχεῖ βέβαια ἡ ἑρμηνεία τῆς *ΠΔ*, μέ τά σωζόμενα ὑπομνήματα

Εἰς τήν Γένεσιν, *Εἰς τούς Ψαλμούς*, *Εἰς τόν Ἰώβ*, *Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν*, *Εἰς τόν Ζαχαρίαν*,

ἀλλά ἐκτείνεται στήν *ΚΔ*, τῆς ὁποίας ὑπομνημάτισε τό
Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννου, τίς *Πράξεις* κι *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου, πιθανῶς καί τό *Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου*,
ὅπως ἐκτείνεται καί σέ θεολογικά, ἀπολογητικά καί ἠθικολογικά θέματα:
Κατά μανιχαίων, Λόγος περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Περί θεοφανίας, Πρός φιλόσοφον, Περί ἀσωμάτου, Λόγος περί ἀρετῶν, Λόγος περί τοῦ Υἱοῦ, Κατά ἀρειανῶν, Περί ψυχῆς κ.ἄ.

Πολυσυζητημένο καί ἀκόμη ἀμφιλεγόμενο θέμα συνιστᾶ ἡ γνησιότητα ἤ μή τοῦ ἔργου «*Περί Τριάδος*», πού ἐκδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ Διδύμου, καί τά βιβλία IV καί V, τά ὁποῖα συνεκδίδονται μέ τά βιβλία I-III τοῦ Μ. Βασιλείου «*Κατά Εὐνομίου*» καί τά ὁποῖα πρόσφατα μερικοί ἐρευνητές ἀπέδοσαν στόν Δίδυμο. Τό θέμα στασιάζεται καί συνεχῶς πληθύνονται τόσο οἱ ὑποστηρικτές ὅσο καί οἱ ἀρνητές τῆς γνησιότητάς τους.

Φαίνεται ὅμως ὅτι ἡ διαπίστωση κάποιων ὁμοιοτήτων ἤ κάποιων διαφορῶν μεταξύ τῶν παραπάνω καί τῶν γνήσιων ἔργων τοῦ Διδύμου δέν πρέπει νά θεωρεῖται ἀποφασιστική. Οἱ πρῶτες μπορεῖ νά ὀφείλονται στό ὅτι τά ἔργα γράφηκαν ἀπό μαθητές τοῦ Διδύμου. Οἱ δεύτερες μπορεῖ νά ὀφείλονται στό γεγονός ὅτι τά ἔργα τοῦ Διδύμου εἶναι προφορικά καί μεταξύ τοῦ προφορικοῦ λόγου π.χ. τοῦ 350 καί τοῦ προφορικοῦ λόγου τοῦ 390 δικαιολογοῦνται πολλές διαφορές. Φοβούμεθα λοιπόν ὅτι ἡ σχετική ἔρευνα δέν θά ὁδηγήσει ποτέ σέ ἀσφαλή συμπεράσματα, ἐκτός ἐάν βρεθεῖ ἀσφαλής ἐξωτερική μαρτυρία.

1. **Ὑπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν.** Σώθηκε στούς παπύρους τῆς Toura καί περιλαμβάνει τά κεφ. τῆς *Γεν.* Α΄-ΙΖ΄. Στήν ἀρχή, στό τέλος καί ἀλλοῦ ἡ γραφή τοῦ παπύρου εἶναι ἀνεπανόρθωτα φθαρμένη. Ὁ Δίδυμος γνωρίζει καί χρησιμοποιεῖ τόν Θεόφιλο Ἀντιοχείας ἔμμεσα καί τούς Φίλωνα καί Ὠριγένη *(Ὑπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν)* ἄμεσα.

P. NAUTIN-L. DOUTRELEAU: *SCh* 233 καί 244. *ΒΕΠ* 50, 11-175.

2. **Ὑπόμνημα εἰς Ψαλμούς 20-44, 4.** Μολονότι ὁ Ἱερώνυμος *(De vir. ill.* 109) γνώριζε ὑπόμνημα σέ ὅλους τούς *Ψαλμούς*, οἱ πάπυροι τῆς Toura παραδίδουν μόνο ἐξήγηση τῶν *Ψαλμῶν* 20-44,4.

L. DOUTRELEAU-A. GESCHÉ-M. GRONEWALD, Didymos der Blinder. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), I: Kommentar zu Ps. 20-21 *(Papyrol. Texte und Abhandl.* 7), Bonn 1969. M. GRONEWALD, Didymos der Blinder. Psalmenkommentar..., Teil. II, III, IV καί V (στήν ἴδια σειρά N° 4,8,6 καί 12), Bonn 1968, 1969, 1969 καί 1970 ἀντίστοιχα. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ βλ. καί *ZPE* 46 (1982) 97-111 *(Ψαλμ.* 36). *ΒΕΠ* 45 (σσ. 289-353) καί 46.

3. **Ὑπόμνημα εἰς Ψαλμούς ἕτερον.** Μεγάλος ἀριθμός ἀποσπασμάτων-σχολίων σέ ὅλους τούς *Ψαλμούς* ἀνιχνεύτηκε σέ σειρές καί δή στήν λεγόμενη παλαιστινιακή. Τά ἀποσπάσματα προϋποθέτουν ὑπόμνημα, τό ὁποῖο εἶναι διάφορο ἐκείνου πού παραδίδουν οἱ πάπυροι τῆς Toura.

PG 39, 1156-1622. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Vaticano 1970, σσ. 147-210. *ΒΕΠ* 45, 25-288. E. MÜHLENBERG, Psalmenkommentare

aus der Katenenüberlieferung, i (*Ψαλμ.* 1-50), Berlin-New York 1975, καί ΙΙ (*Ψαλμ.* 51-150), Berlin-N. Y. 1977. M. HARL: *SCh* 189-190 (La chaine Palestinienne sur le Ps. 118). M. RONDEAU: *REG* 81 (1968) 385-400.

4. **Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ.** Καί αὐτό σώθηκε στά χειρόγραφα τῆς Toura διατηρημένο ἀρκετά καλά. Παλαιότερα ἦσαν γνωστά πολλά *σχόλια* σέ σειρές καί δή τοῦ Νικήτα Ἡρακλείας.

A. HENRICHS, Didymus der Blinder. Kommentar zu Hiob, I (κεφ. 1-4), Bonn 1968· II (κεφ. 5-6, 29), Bonn 1968· III (κεφ. 7, 20-11: ἀπό τούς U. καί D. HAGEDORN -L. KOENEN), Bonn 1968· IV (κεφ. 12, 1-16: ἀπό τούς ἐκδότες τοῦ τεύχους III). *ΒΕΠ* 47, 11-140. Ἀποσπάσματα-σχόλια: *PG* 39, 1120-1153· *ΒΕΠ* 47, 141-163.

5. **Ὑπόμνημα εἰς Ἐκκλησιαστήν.** Καί αὐτό στούς παπύρους τῆς Toura, πού σέ πολλά σημεῖα εἶναι κατεστραμμένοι. Πλῆρες ὑπόμνημα.

G. BINDER-L. LIESENBORGHS, Didymus der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes, I (κεφ. 1, 1-2, 14), Bonn 1979 καί 1983· II (κεφ. 3-4, 12: ἀπό τόν M. GRONEWALD), Bonn 1977· III (κεφ. 5-6: ἀπό τούς J. KRAMER-L. KOENEN), Bonn 1970· IV (κεφ. 7-8,8: ἀπό τούς J. KRAMER-B. KREBBER), Bonn 1972· V (κεφ. 9,8-10, 20: ἀπό τούς M. GRONEWALD-G. BINDER), Bonn 1979· VI (κεφ. 11-12: ἀπό τούς ἐκδότες τοῦ I τεύχους), Bonn 1969· *ΒΕΠ* 50, 117-403 (μέρος τοῦ ἴδιου κειμένου καί εἰς *ΒΕΠ* 47, 196-224).

6. **Ὑπόμνημα εἰς τόν Ζαχαρίαν.** Βρέθηκε σχεδόν πλῆρες στούς παπύρους τῆς Toura. Εἶναι ἀπό τά σπουδαιότερα ἑρμηνευτικά του κείμενα καί ἀπό τά καλύτερα διατηρημένα στούς παπύρους. Γράφηκε περί τό 387 μέ ὑποκίνηση τοῦ Ἱερωνύμου, ὁ ὁποῖος τό χρησιμοποίησε πολύ στήν σύνταξη τοῦ δικοῦ του ὑπομνήματος στόν Ζαχαρία.

L. DOUTRELEAU: *SCh* 83-85. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *REG* 83 (1970) 90-93. *ΒΕΠ* 48.

7. **Ὑπόμνημα εἰς τάς Κανονικάς Ἐπιστολάς.** Μέ τόν τίτλο «In epistulas Canonicas brevis enarratio» σώζεται μετάφραση ἀπό τόν Ἐπιφάνιο τόν Σχολαστικό ἀνάλογου ἔργου τοῦ Διδύμου. Ἀνιχνεύτηκαν καί ἀποσπάσματα τοῦ πρωτοτύπου. Φαίνεται ὅτι δέν πρέπει ν' ἀμφιβάλλουμε γιά τήν γνησιότητά του, μολονότι τό ἔργο ἴσως νά γνώρισε μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις.

PG 39, 1749-1818. F. ZOEPFL, Didymi Alexandrini in Epistulas Canonicas brevis enarratio, Münster i. W. 1914 (καί τά ἑλλην. ἀποσπάσματα). *ΒΕΠ* 49, 105-200 (καί τά ἑλλην. ἀποσπάσματα).

8. **Κατά Μανιχαίων.** Ἔργο τοῦ ὁποίου λείπει ἡ εἰσαγωγή καί ἴσως ἀκόμη μεγαλύτερο μέρος του. Ἀπαντᾶ στό πρόβλημα τοῦ κακοῦ καί ἀναφέρεται σέ πληθώρα θεμάτων.

PG 39, 1089-1110. *ΒΕΠ* 44, 211-222 (οἱ παράγραφοι Α'-Γ' τῶν ἐκδόσεων δέν ἀνήκουν στόν Δίδυμο).

9. **Λόγος περί ἁγίου Πνεύματος** (De Spiritu sancto). Τό 381 τό χρησιμο-

ποίησε ὡς πηγή ὁ Ἀμβρόσιος γιά τό δικό του ὁμώνυμο ἔργο. Σώζεται μόνο σέ μετάφραση (387) τοῦ Ἱερωνύμου, πού ἤθελε νά εἶναι πιστός στό πρωτότυπο. Γράφηκε μᾶλλον μετά τό 375 καί ἀσφαλῶς πρίν τό 381. Πρόκειται μᾶλλον γιά συνένωση ὁμιλιῶν, μέ τίς ὁποῖες ὑποστήριζε *τήν ὁμοουσιότητα*, τήν ταυτότητα τῆς φύσεως τοῦ Πνεύματος μέ τήν φύση τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ, καί ἀνέλυε τό ἔργο τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ὁρολογία του (στήν λατινική μετάφραση) δέν εἶναι ἀκριβής καί ἀποφεύγει βαθιές θεολογικές ἀναλύσεις.

PG 39, 1033-1086. *ΒΕΠ* 44, 159-209 καί *ΒΕΠ* 49, 207-264 (νεοελλην. μετάφραση). G. CRONE, Didymus. Der Heilige Geist erläutert, Steyl 1940. Μ. ΚΑΛΑΜΑΡΑ, Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος, Θεσσαλονίκη 1973 (μετάφρ. ἀπό τό λατινικό).

10. **Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων ἤ σχολίων εἰς *ΠΔ* ἀπό** *σειρές* καί ἄλλες πηγές:

Εἰς τήν Γένεσιν: R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque..., Vaticano 1959, σσ. 167-172. *ΒΕΠ* 45, 11-19.

Εἰς τήν Ἔξοδον: PG 39, 1112-1113. *ΒΕΠ* 45, 19-21.

Εἰς Β' Βασιλειῶν: PG 39, 1116-1120. *ΒΕΠ* 45, 21-23.

Εἰς τάς Παροιμίας: PG 39, 1621-1645. *ΒΕΠ* 47, 165-178.

Εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων: ΒΕΠ 49, 11.

Εἰς τόν Ἡσαΐαν: PG 95, 1093B καί 1169BC. *PG* 96, 525A. *ΒΕΠ* 49, 11-12.

Εἰς τόν Ἱερεμίαν: M. Ghisler, In Ieremiam prophetam commentarii, Lugduni 1623, I, σ. 39, καί II, σ. 704. *ΒΕΠ* 49, 12.

Εἰς τόν Δανιήλ: M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. B. 1899, σ. 107.

Εἰς τόν Ὠσηέ: PG 95, 1381B.

11. **Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων ἤ σχολίων εἰς *ΚΔ*** ἀπό *σειρές* ἤ ἄλλες πηγές:

Εἰς τόν Ἰωάννην: PG 39, 1645-1653. J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1956, σσ. 177-186. *ΒΕΠ* 49, 13-23. B. Kramer εἰς Kleine Texte aus dem Tura-Fund..., Bonn 1985, σσ. 58-103 (τό *Ἰωάν.* 6, 3-33).

Εἰς τάς Πράξεις: PG 39, 1653-1677. *ΒΕΠ* 49, 24-54.

Εἰς τήν πρός Ρωμαίους: K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche..., Münster 1933, σσ. 1-6. *ΒΕΠ* 49, 55-60 καί 101-102.

Εἰς τάς πρός Κορινθίους: K. Staab, Pauluskommentare..., σσ. 6-44. Καί γιά τήν *Β' Κορ.*: *PG* 39, 1680-1732. *ΒΕΠ* 49, 69-100.

Εἰς τήν πρός Ἑβραίους: ΒΕΠ 49, 103-104.

Εἰς τήν Ἀποκάλυψιν: R. Devreesse εἰς *DBS* I 1228.

12. **Ἀποσπάσματα ἀπολεσθέντων ἔργων:**

Περί θεοφανίας: M. Bogaert εἰς *Rb* 73 (1963) 9-16.

Πρός φιλόσοφον: PG 39, 1109.

Περί ἀσωμάτου: PG 39, 1109.

Εἰς Λώτ καί Δαυΐδ: PG 96, 141CD.

Διάλεξις-συζήτησις μετά αἱρετικοῦ (ἀσφαλῶς ἀπολιναριστῆ). Σέ φύλλο παπύρου τῆς Toura. Ἐκδόθηκε ἀπό τόν B. Kramer: *ZPE* 12 (1978) 202-211.

13. **Ἀποσπάσματα ἀδήλων ἔργων**: *PG* 95-96, ὅπου ἡ συλλογή *Ἱερά παράλληλα*.

K. HOLL, Fragmente vornicänische Kirchenväter aus den Sacra parallela herausgegeben, Leipzig 1899, σσ. 124 ἑξ., 155 καί 233. TH. SCHERMANN, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von V. bis VIII. Jahrh., Leipzig 1904, σ. 22. *ΒΕΠ* 49, 264-265 (συναγμένα).

14. **Τίτλοι ἀπολεσθέντων ἔργων**: *Λόγος περί ἀρετῶν. Λόγος περί τοῦ Υἱοῦ. Ὑπόμνημα εἰς τόν Ματθαῖον* καί ἴσως *Ὑπόμνημα εἰς τόν Ἰεζεκιήλ*. Αὐτά μνημονεύονται ἀπό τόν ἴδιο τόν Δίδυμο στό ὑπόμνημά του στόν *Ζαχαρία* καί ἄρα γράφηκαν πρίν τό 386. Ὁ Doutreleau καταλήγει ὅτι ὁ Δίδυμος ἔγραψε ἀκόμη καί Ὑπομνήματα *Εἰς Λευϊτικόν* καί *Εἰς τόν Λουκᾶν*: *SCh* 83, σσ. 125-126. *Συμβουλευτική ἠθική* (Σωκράτους, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Δ' 23). *Ὑπόμνημα εἰς τό «Περί ἀρχῶν» τοῦ Ὠριγένους. Διατί ἀποθνήσκουσι τά παιδία. Sectarum volumen. Περί ψυχῆς. Περί πίστεως. Λόγος περί θεοφανίας. Περί τοῦ περιττοῦ ἀριθμοῦ. Κατά ἀρειανῶν βιβλία δύο.*

Ἀμφιβαλλόμενα ἤ νόθα:

Περί Τριάδος βιβλία τρία. Ἀκέφαλο ἔργο, πού ἀρχίζει ἀπό τό κεφ. 7 τοῦ Α' βιβλίου. Γράφηκε μετά τό 380. Τά δύο πρῶτα βιβλία ἀφιερώνονται στήν ὀρθόδοξη ἔκθεση τῆς διδασκαλίας περί Υἱοῦ καί ἁγ. Πνεύματος. Τό τρίτο ἑρμηνεύει παρεξηγημένα ἀπό τούς αἱρετικούς βιβλικά χωρία σχετικά κυρίως μέ τά πρόσωπα τῆς ἁγ. Τριάδας, τά ὁποῖα εἶναι ὁμοούσια. Κι ἐδῶ ἐμφανίζεται ἡ δυσχέρεια νά διακρίνει ὁ συντάκτης μεταξύ οὐσίας καί ὑποστάσεως. Ἑπομένως γράφηκε μέ τήν ἐπήρεια τοῦ Διδύμου, ἀλλά καί μέ κάποια γνώση τῆς θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν. Τό πρόβλημα τῆς γνησιότητάς του συζητεῖται ἀκόμη. Στούς πρόσφατους ὑποστηρικτές τῆς γνησιότητας ἀνήκει ὁ A. Heron καί στούς ἀρνητές ὁ M. Simonetti.

PG 39, 269-992. *ΒΕΠ* 43, 145-276 καί 44, 11-158. Didymus der Blinde De Trinitate, Buch I (ἀπό τόν J. HOENSCHEID) καί Buch II (ἀπό τόν J. SEILER), Meisenheim am Glan 1975.

Κατά Εὐνομίου. Ἐκδιδόταν ὡς Δ' καί Ε' βιβλία τοῦ *Κατά Εὐνομίου Α'-Γ'* ἔργου τοῦ Μ. Βασιλείου· δέν ἀνήκουν ὅμως σ' αὐτόν. Ἀλλά καί ἡ ἀπόδοσή τους στόν Δίδυμο δέν ἔχει ἀποδεικτικά ἐρείσματα. Ἡ σχετική συζήτηση συνεχίζεται καί τό πρόβλημα εἶναι ἀκόμη δυσκολότερο, διότι τό ἔργο δέν ἔχει ἑνιαία δομή.

PG 29, 671-768. J. DRÄSEKE, Apolinarius von Laodicea, Leipzig 1892, σσ. 205-251. *ΒΕΠ* 44, 223-261.

Διάλεξις μονταniστοῦ καί ὀρθοδόξου. Ἀντιρρητικό ἔργο βασιζόμενο σέ παλαιότερες πηγές.

G. FICKER: *ZKG* 26 (1905) 447-463.

Περί πίστεως λόγος μείζων. 'Εκδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ Μ. 'Αθανασίου, ἀποδόθηκε στόν Μάρκελλο 'Αγκύρας καί ὁ Simonetti βρίσκει ἔννοιές του στά ἔργα τοῦ Διδύμου, κάτι ὅμως πού δέν φαίνεται νά εἶναι ἀποφασιστικό: *PG* 26, 1264-1293. *ΒΕΠ* 33, 248-262.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

E. KLOSTERMANN, Über des Didymus von Alexandrien In Epistolas Canonicas Enarratio, Leipzig 1905. J. LEIPOLDT, Didymus der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905. G. BARDY, Didyme l' Aveugle, Paris 1910. L. MARIÉS, Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore: *RSR* 5 (1914) 73-78. W. GAUCHE, Didymus the Blind; an Educator of the 4th century, Washington 1934. J. LEBON, Le Pseudo-Basile (Adversus Eunomium IV-V) est bien Didyme d' Alexandrie: *Mu* 50 (1937) 61-83. E. L. HESTON, The Spiritual Life and the role of Holy Ghost in the sanctification as described in the Works of Didymus of Alexandria, Rome 1938. A. GÜNTHOR, Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden..., Rom 1941. W. DIETSCHE, Didymos von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision (διατριβή), Freiburg 1942. P. GALTIER, Le Saint Esprit en nous d' après les Pères grecs, Rome 1946, σσ. 206-216. B. ALTANER, Augustinus und Didymus der Blinde, eine quellenkritische Untersuchung: *VC* 5 (1951) 116-120. A. D. QUATTRONE, La pneumatologia nel trattato 'De Spiritu sancto' di Didymo Alessandrino: *Regnum Dei* 8 (1952) 82-88, 140-151 καί 9 (1953) 81-88. L. DOUTRELEAU-J. AUCAGNE, Que savons-nous aujourd'hui de papyrus de Toura?: *RSR* 43 (1955) 161-193. W. C. LINSS, The Four Gospel Text of Didymus... (διατρ.), Boston Univ. 1955. L. DOUTRELEAU, Le De Trinitate est-il l' oeuvre de Didyme l' Aveugle?: *RSR* 45 (1957) 514-557. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Vie et survie de Didyme l' Aveugle du IV^{e} s. à nos jours: *Les Mardis de Dar El-Saham*, Paris-Caire 1959, σσ. 33-92. L. BÉRANGER, L' âme humaine de Jésus dans la christologie du De Trinitate attribué à Didyme l' Aveugle (διατριβή), Lyon 1959. Βλ. ἀκόμη ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ εἰς *RSR* 50 (1962) 1-47 καί *RSRUS* 51 (1963) 255-267. L. KOENEN, Ein theologischer Papyrus des Kölner Sammlung: Kommentar Didymos'... zu Zach. 9,11 und 16: *APF* 17 (1960) 61-105. E. STAIMER, Die Schrift 'De Spiritu sancto' von Didymus dem Blinden... (διατρ.), München 1960. L. CHAVOUTIER, Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem, de Visione Isaiae: *VC* 14 (1960) 9-14. A. GESCHÉ, La christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura, Gembloux 1962. L. DOUTRELEAU, Le 'De Spiritu sancto' de Didyme et ses éditeurs: *RSR* 51 (1963) 383-406. P.-M. BOGAERT, Fragment inédit de Didyme... en traduction latine ancienne: *RB* 73 (1963) 9-16. S. C. REYNOLDS, Man, Incarnation and Trinity in the Commentary on Zachariah of Didymus the Blind of Alexandria, Cambridge 1966 (διατριβή). R. MERKELBACH, Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des Didymos: *VC* 20 (1966) 214-226. L. KOENEN-L. DOUTRELEAU, Nouvel inventaire de papyrus de Toura: *RSR* 55 (1967) 547-564. L. DOUTRELEAU, Incohérence textuelle du 'De Spiritu sancto' de Didyme dans le Paris. lat. 2364: *SEJG* 18 (1967/8) 372-384. B. PRUCHE, Didyme l' Aveugle est-il bien l' auteur des livres Contra Eunomium?: *SP* 10 (1970) 151-155. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, 'Αλεξανδρινοί συγγραφεῖς Δ' αἰ. Α' Σεραπίων Θμούεως. Β' Δίδυμος ὁ 'Αλεξανδρεύς (ἀνάτυπο), 'Αθήνα 1971, σσ. 17-51. A. HERON, The Method of Theological Argument in the Work of Didymus the Blind: *ΕΦ* 53 (1971) 14-32. W. M. HAYES, The Greek Manuscript Tradition of (Ps.-) Basil's Adversus Eunomium IV-V, Leiden 1972. Καί ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ εἰς *Essays in Honour of A. Ch. Pegis*, Leiden 1974, σσ. 330-377. W. A. BIENERT, "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria,

Berlin 1972. A. HERON, Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind; his authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate, Tübingen 1972. M. SIMONETTI, Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano *Sermo maior de fide*: *VetChr* 11 (1974) 333-343. M. ΟΡΦΑΝΟΥ, Ἡ ψυχή καί τό σῶμα τοῦ ἀνθρώπου κατά Δίδυμον Ἀλεξανδρέα, Ἀθήνα 1974. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Τά ἐν Toura τῆς Αἰγύπτου ἀνακαλυφθέντα ἔργα καί ἡ σημασία αὐτῶν: *ΕΕΘΣΠΑ* 23 (1976) 473-485. P. HADOT, Une source de l' Apologia David d' Ambroise. Les commentaires de Didyme et d' Origène sur le Psaume 50: *RSPh* 60 (1976) 205-225. J. TIGCHELER, Didyme l' Aveugle et l' exégèse allégorique, Nijmegen 1977. E. CALVACANTI, Studi eunomiani, Roma 1976. C. M. MARTINI, Is there a late Alexandrian Text of the Gospels?: *NTS* 24 (1977/8) 285-296. B. KRAMER, Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer: *ZPE* 32 (1978) 201-211. H. DE RIEDMATTEN, Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d' Apollinaire sur le Psautier: *Aevum* 52 (1978) 228-234. J. C. M. VAN WINDEN, Didyme l' Aveugle Sur la Genèse I 10. À propos d' une première édition: *VC* 32 (1978) 60-65. G. BINDER, Heidnische Autoritäten im Ecclesiastes-Kommentar des Didymos von Alexandrien: *RBPh* 57 (1979) 51-56. A. HERON, The Holy Spirit in Origen and Didymus the Blind...: *Kerygma und Logos*. Festschrift für C. Andresen, Göttingen 1979, σσ. 298-310. B. D. EHRMAN, The New Testament canon of Didymus the Blind: *VC* 37 (1983) 1-21. P. NAUTIN, L' activité littéraire de Jérôme de 387 à 392: *RThPh* 115 (1983) 247-259 (τό 387 ὁ Ἱερώνυμος μετέφρασε τό De Spiritu sancto τοῦ Διδύμου). M. SIMONETTI, Lettera e allegoria nell' esegesi veterotestamentaria di Didimo: *VetChr* 20 (1983) 341-389. T. W. MACKAY-C. W. GRIGGS, The recently discovered papyrus leaves of Didymus the Blind: *BASP* 20 (1983) 59-60. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155. P. WOODRUFF, Didymus on Protagoras and the Protagoreans: *JHPh* 23 (1985) 483-497.

135. ΣΥΝΟΔΟΙ NÎMES (NEMAUSENSE) (396) καί ΤΟΥΡΙΝΟΥ (TAURINENSE) (398)

Α. Ἡ καταδίκη καί ἡ ἐκτέλεση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ (385) προκάλεσαν τήν διαίρεση τῶν ἐπισκόπων τῆς Γαλατίας σέ ὀπαδούς τοῦ Felix τῶν Τρεβίρων, ὑπερασπιστῆ τοῦ πρισκιλλιανιστῆ Ἰθακίου, καί ἀντιπάλους τοῦ Felix. Προσπάθειες συμφιλιώσεως, τήν ὁποία ἐπιδίωξε καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ἀπέτυχαν. Χάριν τῆς συμφιλιώσεως κλήθηκαν γιά τήν 1η Ὀκτωβρίου τοῦ 396 (ἤ 394) οἱ γαλάτες ἐπίσκοποι στήν Nîmes τῆς Γαλλίας. Προσῆλθαν ὅμως μόνο 21 καί αὐτοί ὀπαδοί τοῦ Felix. Φυσικά δέν ἔλυσαν τήν σοβοῦσα κρίση, ἀλλά συνέταξαν **7 κανόνες**, τούς ὁποίους ἀπέστειλαν σέ ὅλους τούς γαλάτες ἐπισκόπους. Κυρίως τόνισαν μέ τούς κανόνες τήν αὐθεντία τοῦ ἐπισκόπου, ἀπέκλεισαν τήν πρόσληψη καί κρίση κληρικῶν ἀπό ἐπίσκοπο ἄλλης ἐπισκοπῆς καί ὅρισαν τά συστατικά γράμματα (epistolia), μέ τά ὁποῖα ἐμφανίζονταν ὁπουδήποτε κληρικοί καί λαϊκοί ἐφοδιασμένοι, νά ὑπογράφονται μόνο ἀπό τόν οἰκεῖο ἐπίσκοπο. Ἀκόμη, μέ τόν δεύτερο κανόνα ἀπαγορεύουν τήν χειροτονία τῶν γυναικῶν ὡς διακονισσῶν.

HEFELE-LECLERCQ, II 1, σσ. 92-97. C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 49-51. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 126-130.

B. 'Επειδή ἀπό τήν σύνοδο τῆς Nîmes ἀπουσίασαν οἱ ἀντιφηλικιανοί ἐπίσκοποι (ἀντίπαλοι τοῦ πρισκιλλιανιστῆ Felix τῶν Τρεβίρων), δέν δόθηκε λύση στό σχίσμα μεταξύ ὀπαδῶν καί ἀντιπάλων τοῦ Felix. Ἡ λύση καί ἡ ἄρση τοῦ σχίσματος ἐπιτεύχτηκε τό 398 (τό ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου αὐτῆς ἔχει πολύ συζητηθεῖ· γενικά τώρα γίνεται δεκτή ἡ σύγκλησή της πρίν τό τέλος τοῦ Δ΄ αἰ. καί ὄχι τό 404 ἤ 417) στό Τουρίνο κοντά στό Μιλάνο. Ὁ Μιλάνου Σιμπλικιανός, τήν βοήθεια τοῦ ὁποίου ζήτησαν οἱ γαλάτες ἐπίσκοποι, κάλεσε σύνοδο ἐπισκόπων καί κληρικῶν τῆς μητροπόλεώς του στό Τουρίνο, ὅπου προσῆλθαν καί μίλησαν ἐκπρόσωποι τῶν φηλικιανῶν καί τῶν ἀντιφηλικιανῶν. Οἱ συνοδικοί συνέταξαν κείμενο ἀποφάσεως, πού ἀργότερα διαιρέθηκε (κατά παραγράφους καί περιπτώσεις) σέ **8 κανόνες**. Τό σχίσμα ἔληξε μέ τήν παραίτηση τοῦ Felix καί τήν κοινωνία μεταξύ ὀπαδῶν καί ἀντιπάλων του. Ἡ ἀπόφαση στηρίχτηκε σέ δύο κείμενα, τά ὁποῖα μνημονεύονται στόν κανόνα 6 καί εἶναι σχετικές *'Επιστολές* τοῦ μόλις ἀποθανόντα 'Αμβροσίου Μιλάνου καί τοῦ Ρώμης Σιρικίου. Τό γεγονός ὑπογραμμίζει ὅτι ἀπό τήν ἐποχή τοῦ 'Αμβροσίου τουλάχιστον ὥς τό τέλος τοῦ Δ΄ αἰ. ἡ μητρόπολη τοῦ Μιλάνου εἶχε κῦρος ἀνάλογο μέ αὐτό τῆς Ρώμης, ὅπως δείχνουν οἱ γενικότερες πρωτοβουλίες τοῦ 'Αμβροσίου καί τοῦ Σιμπλικιανοῦ. Ἡ σύνοδος μέ τούς *κανόνες* (ἀποφάσεις) της ἔδειξε σύνεση καί διάθεση συμφιλιωτική, συνδυασμένη μέ τήν ἐμμονή στήν παράδοση καί τήν τάξη τῆς 'Εκκλησίας. 'Επέλυσε θέματα δικαιοδοσίας μητροπολιτῶν καί πρωτείων κατά τίς χειροτονίες καί, πλήν ἄλλων, ἀπαγόρευσε τήν χειροτονία σέ ἀνώτερο «βαθμό» κληρικοῦ ἐγγάμου, πού ἀπέκτησε τέκνα κατά τόν χρόνο πού ἦταν κληρικός (κανόνας 8).

PL 84, 247-250. C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 49. J. GAUDEMET: *SCh* 24 (1977) 136-144.

A. LUMPE, Die Synode von Turin vom Jahre 398: *AHC* 4 (1972) 7-25. E. GRIFF, La date du Concile de Turin (398 ou 417): *BLE* 74 (1973) 289-295.

136. ΣΥΝΟΔΟΙ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (397, 397, 399)

Πρός ἐξασφάλιση τῆς εὐταξίας καί βεβαίωση τῆς αὐτονομίας τους οἱ ἐπίσκοποι τῆς Βόρειας 'Αφρικῆς συγκρότησαν πολλές συνόδους καί δή στήν Καρθαγένη μέ τήν προεδρία τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Αὐρηλίου. 'Από τίς συνόδους αὐτές κείμενα - ἀποφάσεις γνωρίζουμε ὅτι συνέταξαν οἱ ἑξῆς τρεῖς: τῆς 26ης 'Ιουνίου 397, τῆς 28ης Αὐγούστου 397 καί τῆς 27ης 'Απριλίου 399. Τῆς πρώτης καί τῆς τρίτης σώθηκαν ἀπό ἕνας μόνο **κανόνας**. Σημαντικό-

τερη ἀναδείχτηκε ἡ δεύτερη, ἡ ὁποία προώθησε τήν ὀργάνωση τῆς βορειοαφρικανικῆς Ἐκκλησίας, ἰσχυροποίησε τήν αὐτονομία τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς ἔναντι τῆς Ρώμης, ἐπικύρωσε τούς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Ἱππώνας (393) (= *breviarium*) καί παρενέβαλε σ' αὐτούς μερικές ἀκόμη διατάξεις. Ἡ δεύτερη αὐτή σύνοδος διέσωσε κι *ἐπιστολή* τῶν ἐπισκόπων Αὐρηλίου καί Μουσωνίου πρός τούς ἐπισκόπους τῶν ἐπαρχιῶν Νουμιδίας, Μαυριτανίας κ.ἄ. Ἡ ἐπιστολή σχετίζεται μέ σύνοδο τῆς 13ης Αὐγούστου τοῦ 397 στήν Καρθαγένη.

Ἐκδόσεις: C. MUNIER: *CCSL* 149 (1974) 28-49, 183-194. MANSI III 750, 875-938, 979-980.

137. ΣΙΡΙΚΙΟΣ ΡΩΜΗΣ (384-399)

Ὁ Σιρίκιος διαδέχτηκε τό 384 τόν Δάμασο Ρώμης κι ἔδρασε ὅταν στόν ἐκκλησιαστικό χῶρο τῆς Δύσεως κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα ἡ μορφή τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου. Δέν ἦταν τόσο θεληματικός καί δραστήριος ὅπως ὁ προκάτοχός του, ἀλλά ἔδειξε σύνεση κι ἐνδιαφέρον γιά τήν εἰρήνη καί τήν ἀντιμετώπιση θεμάτων εὐταξίας στήν Ἐκκλησία. Ὅπως παλαιότερα οἱ μεγάλοι ἐπίσκοποι Ἀθανάσιος, Βασίλειος, Δάμασος κ.ἄ., αἰσθανόταν καί ὁ Σιρίκιος ὑπεύθυνος γιά τήν «μέριμναν πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν» (*Β' Κορ.* 11, 28) (βλ. *Ἐπιστ.* 1, 1 καί 6, 1). Μέ τό πνεῦμα τοῦτο συγκρότησε μικρές τοπικές συνόδους, ἀπευθύνθηκε σέ δυτικές Ἐκκλησίες, ἐπενέβη γιά τό θέμα Ἀντιοχείας, ἕνεκα τῆς παλαιότερης ἐκεῖ ἀναμίξεως δυτικῶν, καί ἀπέστειλε πολλά γράμματα, πού κυρίως ὀφείλονται στή ὀργανωμένη γραμματεία του, ἀλλά καί πού ὁπωσδήποτε τόν ἐξέφραζαν. Ὁ Σιρίκιος φαίνεται ν' ἀπαιτεῖ γιά τίς ἀποφάσεις του, ὅπως διατυπώνονται σέ γράμματά του, σεβασμό ἀνάλογο πρός τίς ἀποφάσεις τοπικῶν συνόδων, ἐνῶ δέν ἀντιδροῦσε στίς πρωτοβουλίες δυτικῶν μητροπολιτῶν καί δή τῶν Ἀμβροσίου καί Σιμπλικιανοῦ Μιλάνου, τῶν ὁποίων οἱ πρωτοβουλίες ἀφοροῦσαν γενικά θέματα τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας.

Τοῦ Σιρικίου σώθηκαν πέντε *Ἐπιστολές*, μία τῶν ὁποίων βρίσκεται πρώτη στά *decretalia*, στίς συλλογές δηλ. παπικῶν γραμμάτων, πού ἔχουν κανονικό χαρακτήρα καί ἰσχύ.

Ἐκδόσεις: *PL* 13, 1131-1178. *PLS* 3, 67 ἑξ.

Μελέτες: A. FLICHE-V. MARTIN, Histoire de l' Église, III, Paris 1950, σσ. 478-487. G. D. GORDINI, Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo: *Scrinium theologicum* 1 (1953) 7-58. J. JANINI, S. Siricio y las cuatro temporas, Βαλέντσια 1958. P. H.

LAFONTAINE, Remarques sur le prétendu rigorisme penitentiel du pape Sirice: *RUO* 28 (1958) 31-48. V. MONACHINO, S. Siricio: *Bibliotheca Sanctorum* 11 (1968) 1234-1237. G. ROCCA, La perpetua virginità di Maria nella lettera di Papa Siricio ad Anisio vescovo di Tessalonica: *Marianum* 33 (1971) 293-306. A. LUMPE, Die Synode von Turin vom Jahre 398: *AHC* 4 (1972) 7-25. M. WOJTOWYTSCH, Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461), Stuttgart 1981, σσ. 198 κ. ἀλλοῦ. C. MICAELLI: *Orpheus* 6 (1985) 118-135.

138. ΟΠΤΑΤΟΣ ΜΙΛΕΒΗΣ (+ 392/400)

ΓΕΝΙΚΑ

Τήν φοβερή κρίση, τήν ὁποία δημιούργησε στήν βορειοαφρικανική Ἐκκλησία ὁ δονατισμός, κατόρθωσαν πολύ ἀργά ν' ἀντιμετωπίσουν δύο ἔξοχες φυσιογνωμίες τῆς Νουμιδίας: ὁ Ὀπτάτος, ἐκκινώντας ἀπό τήν κανονική Ἐκκλησία, καί ὁ Τυκόνιος (+ λίγο μετά τό 392), ἐκκινώντας ἀπό τούς κόλπους τοῦ δονατισμοῦ. Καί οἱ δύο, παραμερίζοντας τόν φανατισμό καί τό κοινωνικοοικονομικό ὑπόβαθρο τῆς κρίσεως, κατανόησαν κι ἔδειξαν πειστικά ὅτι τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν δέν εἶχε σοβαρή θεολογική βάση καί ὅτι ἡ θεμελιώδης του διδασκαλία συμπίπτει γενικά πρός τήν διδασκαλία τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι καί οἱ δύο ἄνδρες, μολονότι τό περιβάλλον τους ἦταν ἀδιάλλακτο καί ὀξύ, ἐμφανίστηκαν μέ εἰρηνικές τάσεις καί διάθεση ὑπερβάσεως τῆς διαιρέσεως. Ἐνδεικτικό εἶναι ὅτι ὁ Τυκόνιος τελικά ἐγκατέλειψε τούς δονατιστές (χωρίς ὅμως νά προσχωρήσει στήν Ἐκκλησία) καί ὁ Ὀπτάτος τούς ὀνόμαζε ἀδελφούς, ἀφοῦ κατά τήν γνώμη του εἶχαν καί αὐτοί τήν ἴδια πίστη *(Adversus Parmenianum* 9).

Γιά τόν Ὀπτάτο γνωρίζουμε ὅτι ἔδρασε ὡς ἐπίσκοπος Μιλέβης (σήμερα Mila Ἀλγερίας) στό β' ἥμισυ τοῦ Δ' αἰ. κι ἔγραψε κατά τῶν δονατιστῶν. Στό ἔργο αὐτό, τοῦ ὁποίου ἀγνοοῦμε τόν ἀκριβή τίτλο, ἀναιρεῖ τίς κατηγορίες πού ὁ δραστήριος δονατιστής Παρμενιανός Καρθαγένης (+ 391) ἀπέδιδε στήν κανονική Ἐκκλησία. Προπαντός, μεγάλη ἀξία ἔχει τό ἔργο, διότι ἐκθέτει τό πῶς ἄρχισε καί πῶς ἐξελίχτηκε τό σχίσμα καί μάλιστα παραθέτει *συλλογή* ἐγγράφων πού ἀφοροῦν τό σχίσμα καί τήν ἀντιμετώπισή του.

Μέ ἀφορμή τόν δονατισμό ἐπιχειρεῖ πρῶτος ὁ Ὀπτάτος νά διευκρινίσει θέματα ἐκκλησιολογικά, πού εἶχαν μέ ἄλλον τρόπο ἀνακύ-

ψει κι ἐρευνηθεῖ ἀπό τόν Κυπριανό (+ 258) στήν Βόρεια Ἀφρική κατά τόν προηγούμενο αἰώνα, ἀλλά εἶχαν λησμονηθεῖ. Πολύ ὀρθά διέκρινε ὁ Ὀπτάτος ὅτι θεολογικά ἡ σύγχυση τῶν δονατιστῶν ὀφειλόταν στήν ἀδυναμία τους νά διακρίνουν τήν αἵρεση ἀπό τό σχίσμα καί στήν θεώρηση γενικά τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος ἁγίων, ἐκλεκτῶν καί ἀναμαρτήτων.

Ἔτσι ταύτιζαν οἱ δονατιστές τήν Καθολική Ἐκκλησία μέ τούς ἐκλεκτούς ἁγίους, οἱ ὁποῖοι μόνοι μποροῦσαν νά τελοῦν ἔγκυρα μυστήρια, κάτι πού δέν ἴσχυε καί γιά τούς ἐκπροσώπους τῆς κανονικῆς-Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ὀπτάτου ἦταν διαυγής: σχισματικοί εἶναι αὐτοί πού σφάλλουν σέ ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, ἐνῶ αἱρετικοί αὐτοί πού σφάλλουν σέ θέματα πίστεως. Οἱ δονατιστές ἀνήκουν οὐσιαστικά στήν πρώτη περίπτωση, ἀλλά πρέπει ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν ψευδαίσθηση ὅτι αὐτοί εἶναι ἅγιοι κι ἐκλεκτοί. Μέ πολλή εὐκολία ὁ Ὀπτάτος μποροῦσε νά δείξει ἱστορικά ὅτι οἱ δονατιστές ἦταν ὑπεύθυνοι πολλῶν σφαλμάτων, καί βιβλικά ὅτι στήν Ἐκκλησία ἀνήκουν καί οἱ ἐνάρετοι καί οἱ ἁμαρτωλοί, πού θά κριθοῦν στήν δευτέρα παρουσία, στήν τελική κρίση.

Ἐφόσον «οὐδείς ἀναμάρτητος», εἶναι λάθος ν' ἀναζητεῖται ὁ τέλειος ἠθικά λειτουργός γιά τήν τέλεση τῶν μυστηρίων καί δή τοῦ Βαπτίσματος, στήν τέλεση τοῦ ὁποίου διακρίνει τρεῖς θεμελιώδεις παράγοντες: *in Trinitate* (βάπτιση στό ὄνομα τῆς ἁγ. Τριάδας), *in credente* (ἡ πίστη τοῦ βαπτιζομένου) καί *in operante* (ὁ τελῶν τό βάπτισμα κληρικός). Ὅλα εἶναι ἀπαραίτητα, ἀλλ' ὄχι καί ἡ ἁγιότητα τοῦ βαπτίζοντος κληρικοῦ. Ἑπομένως ἡ ἄρνηση ἐγκυρότητας τῶν μυστηρίων πού τελοῦν οἱ κληρικοί τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχει θεολογική θεμελίωση, ἐφόσον αὐτά τελοῦνται κανονικά. Ἐξηγεῖ μέ σαφήνεια ὅτι τήν χάρη τῶν μυστηρίων δέν προσφέρει στόν πιστεύοντα ὁ κληρικός ἀλλά ἡ ἁγία Τριάδα. Ὁ κληρικός εἶναι μόνο ὑπηρέτης τῶν μυστηρίων καί ὡς θνητός γνωρίζει διακυμάνσεις στόν βαθμό τῆς πνευματικῆς του καθαρότητας. Πρόκειται γιά τήν διδασκαλία, πού ἀνέπτυξε μετά ὁ Αὐγουστῖνος καί εἶναι γνωστή μέ τούς ὅρους *ex opere operato* καί ὄχι *ex opere operantis* (ἡ θεία χάρη δηλ. ἐξαρτᾶται ἀπό τό γεγονός τοῦ τελεσθέντος μυστηρίου – operato – καί ὄχι ἀπό τόν τελέσαντα τό μυστήριο – operantis).

Συνεπής πρός αὐτά, ὁ Ὀπτάτος ἐξηγεῖ ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι «ἁγία» ἕνεκα τῶν μυστηρίων της καί ἀληθεῖς χριστιανοί εἶναι ὅσοι φέρουν τήν προσηγορία τοῦ «καθολικοῦ». Στόν ὅρο βέβαια τοῦτο ἔδινε κυρίως ἔννοια γεωγραφική (παρουσία κι ἐξάπλωση στίς τότε γνωστές περιοχές, κάτι πού δέν εἶχε ἡ ἐκκλησία τῶν δονατιστῶν), ἀλλά τόν συνέδεε καί μέ τήν *κοινωνία* μέ ὅλες τίς Ἐκκλησίες καί δή μέ

τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, τήν ὁποία θεωροῦσε σύμβολο ἑνότητας. Ἡ ἑνότητα καί ἡ κοινωνία μέ τήν ἕδρα τοῦ Πέτρου εἶναι ἀπαραίτητη, ἀλλά τονίζει ἐξίσου ὅτι ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ὀφείλει μέ τήν σειρά της νά κοινωνεῖ μέ τίς Ἐκκλησίες τῆς Ἀνατολῆς, πού συνοπτικά τίς ὀνομάζει *septiformis ecclesia Asiae* (2,6 καί 6,3).

Ὁ Ὀπτάτος, μολονότι ἀποδείχτηκε ρεαλιστής στά θέματα τῆς ἁγιότητας καί τῆς διακρίσεως σχίσματος καί αἱρέσεως, ἔδειξε ἀνεδαφικότητα στήν θεώρηση τῆς σχέσεως αὐτοκράτορα κι Ἐκκλησίας. Ἐκκινώντας ἀπό τήν ἰδέα τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας (+339), ὅτι πλέον κράτος καί χριστιανισμός ταυτίζονται (κεφ. 3), ὑποστήριζε ὅτι κάθε χριστιανός ὀφείλει ὑπακοή σέ ὅ,τι γιά τά ἐκκλησιαστικά διατάσσει ὁ χριστιανός αὐτοκράτορας. Αὐτό δέν τό ἔκανε ὁ Δονάτος καί γι' αὐτό ἦταν ἀσυγχώρητος, ὅπως καί οἱ ὀπαδοί του. Ἑπομένως αἴτιοι τῶν ἐναντίον τους διώξεων τοῦ κράτους ὑπῆρξαν οἱ ἴδιοι οἱ δονατιστές. Ἡ θέση τοῦ Ὀπτάτου μαρτυρεῖ ἔλλειψη θεολογικοῦ ρεαλισμοῦ καί τονίζει τήν ἀδυναμία κατανοήσεως τῶν φυλετικῶν καί οἰκονομικοκοινωνικῶν λόγων, πού ἔτρεφαν τήν ἀντίσταση τῶν δονατιστῶν πρός τήν ρωμαϊκή ἐξουσία καί πρός τήν κανονική βορειοαφρικανική Ἐκκλησία, ἡ ὁποία στά μάτια τῶν δονατιστῶν ταυτιζόταν μέ τήν «κρατική» Ἐκκλησία τῆς Ρώμης.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ὀπτάτος ὑπῆρξε δόκιμος συγγραφέας, ἀλλά μέ βεβαιότητα τοῦ ἀποδίδεται μόνο ἕνα ἔργο, τοῦ ὁποίου μάλιστα ἀγνοοῦμε τόν τίτλο. Πρόκειται γιά τό ἔργο, πού ὀρθά χαρακτηρίζει ὁ Ἱερώνυμος ὡς *Adversus Donatianae partis calumniam (De viris ill.* 110), διότι ὄντως ἀναιρεῖ ἕξη βασικά σημεῖα τοῦ δονατιστῆ ἐπισκόπου Καρθαγένης Παρμενιανοῦ. Αὐτό ἔγινε μέ ἕξη βιβλία-τμήματα περί τό 370-374, ἐνῶ ἀργότερα, μεταξύ 385 καί 390 ὁ Ὀπτάτος ἀναθεώρησε-βελτίωσε τό ἔργο του, προσθέτοντας μάλιστα ἕβδομο βιβλίο καί *συλλογή* (βλ. κεφάλ. Δονατιστῶν συλλογή/Acta) ἐγγράφων (συνοδικῶν καί μή) σχετικῶν πρός τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν. Κατά καιρούς ἀπέδωσαν στόν Ὀπτάτο ψευδο-αὐγουστίνειους λόγους, ἀλλά χωρίς ἐπιτυχία: δύο *Εἰς τό Πάσχα* καί τρεῖς *Εἰς τά Ἐπιφάνεια*. Εὐτυχέστερη φαίνεται ἡ ἀπόδοση εἰς αὐτόν ὁμιλίας *Περί σφαγῆς ἀθώων*, ἀλλά ἴσως ὁ Ὀπτάτος τῶν χειρογράφων της νά εἶναι ὁ δονατιστής Ὀπτάτος Thamugadi.

Adversus Parmenianum donatistam (Κατά τοῦ δονατιστοῦ Παρμενιανοῦ).

PL 11, 883-1104. C. ZIWSA: *CSEL* 26 (1893).

Ἀμφιβαλλόμενα καί νόθα:

Περί σφαγῆς ἀθώων: RSRUS 2 (1922) 271-302. *PLS* 1, 288-295.

Εἰς τό Πάσχα: RB 41 (1929) 197-203. *PLS* 1, 295-297 (ψευδο-Αὐγουστίνου).
Εἰς τά Ἐπιφάνεια: τρεῖς λόγοι: *RB* 35 (1923) 233-236. *PL* 39, 2005-8. *PLS* 1, 297-300 (ψευδο-Αὐγουστίνου).
Εἰς τό Πάσχα: V. Saxer: *RB* 80 (1970) 17-50.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

O. R. WASSAL-PHILLIPS, The work of st. Optat against the Donatists, London 1917. A. PINCHERLE, Due postille sul donatismo: *RR* (1947) 160-164. I. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ὀπτάτος ὁ Μιλέβης (+392): *Θεολογία* 30(1959)131-138. S. BLOMGREN, Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve, Stockholm 1959. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ καί εἰς *Eranos* 58 (1960) 132-141. A. C. DE VEER, À propos de l' authenticité du livre VII d' Optat de Milève: *REAug* 7 (1961) 389-391. T. ŠAGI-BUNIĆ, Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum: *Laurentianum* 3(1962)167-209. H. J. DIESNER, Volk und Volksaufstände bei Optatus von Mileve. Kirche und Staat im spätrömischen Reich, Berlin 1963. H. SILVESTRE, Trois sermons à retirer définitivement de l' héritage d' Optat de Milève: *Proceedings of the African Classical Association* 7 (1964) 61-62. W. H. C. FREND, The Donatist Church, Oxford 1971². R. B. ENO, The work of Optatus as a turning point in the African ecclesiology: *Thomist* 37 (1973) 668-685. F. SCORZA BARCELLONA, L' interpretazione dei doni dei Magi nel sermone natalizio di (Pseudo) Ottato di Milevi: *SSR* 2 (1978) 129-149.

139. ΓΕΛΑΣΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+ 396/400)

Ὁ Γελάσιος, ἀνεψιός τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων (+ 387), ἔγινε τό 366/7 ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης. Σχεδόν ἀμέσως ἐξορίστηκε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Οὐάλη κι ἔζησε πολλά ἔτη στήν Αἴγυπτο. Ἐπανῆλθε στήν ἐπισκοπή του τό 379, μέ τήν ἄνοδο στόν θρόνο τοῦ Μ. Θεοδοσίου (379-395), καί τό 381, ὡς ὀρθόδοξος, ἔλαβε μέρος στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο. Ὁ Φώτιος (*Βιβλιοθήκη* 227) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ἀλεξανδρείας Θεόφιλος κατηγόρησε τόν Γελάσιο, διότι συνέχιζε νά μνημονεύει στά δίπτυχα τόν προκάτοχό του Εὐσέβιο, πού βέβαια ὑπῆρξε φίλος καί ὑποστηρικτής ἤπιος τοῦ Ἀρείου. Τό 394 ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως καί τό 396 μᾶλλον κυκλοφόρησε τήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* του. Τό 400 στήν Καισάρεια ἦταν ἄλλος ἐπίσκοπος, ὁ Εὐλόγιος. Ἄρα ὁ Γελάσιος εἶχε μᾶλλον πεθάνει.

Ὁ Γελάσιος εἶχε μέτρια συγγραφική δραστηριότητα, ἀπό τήν ὁποία σώ-

ζονται μόνο ἀποσπάσματα. Σέ μεταγενέστερες πηγές ἀναφέρονται οἱ ἑξῆς τίτλοι ἔργων του, πού ἦσαν μᾶλλον ὁμιλίες: *Κατά ἀνομοίων* (Φωτίου, *Βιβλιοθήκη* 102), *'Εξήγησις τοῦ μαθήματος (τοῦ Συμβόλου)* (Doctrina Patrum 31, 92), *Κατά τήν ἐκκλησίαν πρακτική στοιχείωσις* (στό ἴδιο ἔργο 102), *Λόγοι* εἰς τά 'Επιφάνια καί τό Πάσχα καί φυσικά *'Εκκλησιαστική ἱστορία.*

Τά ἀποσπάσματα, πλήν τῆς *'Εκκλησ. ἱστορίας*, ἐξέδωκε ὁ F. Diecamp (Analecta Patristica, Roma 1936, σσ. 44-49: Τά ἀποσπάσματα 13 καί 14 εἶναι ἀμφιβαλλόμενα). Αὐτά δείχνουν ὅτι ὁ Γελάσιος ἔλαβε μέρος στίς χριστολογικές συζητήσεις, δεχόμενος ὅτι ὁ Χριστός εἶναι Θεός καί ἄνθρωπος.

'Η «*'Εκκλησιαστική ἱστορία*», δημοσιευμένη μᾶλλον τό 396, συνιστᾶ ἐπανέκδοση τοῦ ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Εὐσεβίου, στό ὁποῖο ὁ Γελάσιος πρόσθεσε τά στοιχεῖα ἀπό τό ἔτος 324 μέχρι τό 395. 'Η ἔκδοση αὐτή μέ τήν προσθήκη δυστυχῶς χάθηκε, ἀλλά ἔχει ἀποδειχτεῖ ὅτι ἀποτέλεσε πηγή, ἄμεση κι ἔμμεση, τῶν μεταγενέστερων ἱστορικῶν Σωκράτη, Γελασίου Κυζίκου, Ρουφίνου (διασκεύασε-μετέφρασε τήν προσθήκη τοῦ Γελασίου τό 402/3), Γεωργίου Μοναχοῦ, καθώς καί *Βίων* ἁγίων. Ἔκδοση κριτική τῶν ἄμεσων ἀποσπασμάτων τοῦ ἱστορικοῦ ἔργου τοῦ Γελασίου δέν ἔχει γίνει. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ Γελάσιος δέν εἶχε κριτική διάθεση καί δέν ἦταν ἱκανός θεολόγος, γιά νά ἐκτιμήσει καί νά δώσει τά γεγονότα μιᾶς τόσο συγκεχυμένης ἀλλά καί δημιουργικῆς ἐποχῆς.

A. GLAS, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins, Leipzig 1914. P. HESELER, Hagiographica I/II. Beiträge zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia: *Byz NJ* 9 (1932) 320-337. F. DIEKAMP, Gelasius von Caesarea in Palaestina: *Or.Christ.Anal.* 116 (1938) 16-53. P. VAN DEN VEN, Ancore le Rufin grec: *Mu* 59 (1946) 281-294. E. HONIGMANN, Gélase de Césaré et Rufin d' Aquilée: *Bull. Lettr. Acad. Belg.* 50 (1954) 122-161. F. WINKELMANN, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarea, Berlin 1966. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zu einer Edition der Fragmente der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia: *Byzantinoslavica* 34 (1973) 193-198. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Der trinitarische Streit in zeitgenössischer Sicht: *Altertum* 13 (1967) 98-107.

ΕΥΖΩΙΟΣ. Συμμαθητής ἄλλοτε τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ἐπιβλήθηκε ἀπό τόν Οὐάλη, ὡς ἀρειανός, στήν ἐπισκοπή Καισαρείας Παλαιστίνης, ὅταν ἐξορίστηκε (367) ἀπό τήν ἴδια ἐπισκοπή ὁ Γελάσιος. Ἔμεινε στόν θρόνο μέχρι τό 378 περίπου, φρόντισε τήν ἤδη ἡμικατεστραμμένη βιβλιοθήκη τῆς πόλεως κι ἔγραψε «πολλά καί διάφορα» ἔργα *(De viris ill.* 113), πού ὅμως ὅλα χάθηκαν.

140. ΚΥΡΙΛΛΩΝΑΣ

ὁ σύρος

Στήν συριακή χριστιανική γραμματεία ὁ πολύς Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+373) εἶχε συνεχιστές, ἐλάσσονες βέβαια, πού ἄφησαν ποιητικά κείμενα. Γνωστός ἀπό αὐτούς εἶναι ὁ Κυριλλωνάς (Qûrillônā), γιά τόν ὁποῖο δυστυχῶς λείπουν πληροφορίες. Πάντως ἔζησε στήν Συρία καί δή στήν Ἔδεσσα κατά τίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. Ἦταν μᾶλλον πρεσβύτερος, γνώριζε καλά τόν λειτουργικό βίο τῆς Ἐκκλησίας καί ἀνέπνεε τήν ὀρθόδοξη παράδοση τοῦ Ἐφραίμ, τήν ὁποία συναντᾶμε στά 6 σωζόμενα ποιήματά του, mēmrā καί madrašā ὀλιγοσύλλαβων στίχων. Αὐτά τόν δείχνουν ἀξιόλογο ποιητή καί μέτριο θεολόγο. Ἡ ἀναφορά του, ὡς εἰς σύγχρονο γεγονός, στήν ἐπιδρομή (396) τῶν Οὔννων στήν Ἔδεσσα παρέχει σταθερό κριτήριο γιά τόν χρόνο συντάξεως ἑνός τουλάχιστον ποιήματός του. Τήν ἴδια ἀναφορά βρίσκουμε καί στόν σύρο ποιητή Absamja (περί τό 400-404). Γιά τόν λόγο αὐτό κάποιοι ἐρευνητές ταυτίζουν τόν Κυριλλωνά μέ τόν τελευταῖο.

G. BICKELL: *ZDMG* 27 (1873) 566-598. S. LANDERSDORFER: *BKV²* 6 (1913) 1-54 (μετάφραση). R. GRAFFIN: *OrSy* (1965) 307-330. C. VONA, I carmi di Cirillona, Roma 1963.

141. ΕΥΑΓΡΙΟΣ ΠΟΝΤΙΚΟΣ (345-399)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐάγριος δημιούργησε τό ἀσκητικό καί ὠριγενικογνωστικό του ἔργο στήν ἐποχή πού λύθηκε ὁριστικά τό τριαδολογικό πρόβλημα καί θεμελιωνόταν ἡ λύση τοῦ χριστολογικοῦ. Ὁ ἴδιος γνώρισε τά πρόσωπα πού δημιούργησαν τήν θεολογία αὐτή, δηλ. τόν Βασίλειο Καισαρείας καί μάλιστα τόν Γρηγόριο Θεολόγο. Εἶχε ὅμως χαρακτήρα ἀνήσυχο, ἦταν φύση ἀνέστια, τοῦ ἔλειψε ἡ ἐμπιστοσύνη στήν Παράδοση καί ἐπιδίωξε τήν διάκρισή του καί τήν πρωτοτυπία. Τήν τάση του αὐτή κατόρθωσε νά ἱκανοποιήσει καί νά μορφοποιήσει μέ τήν βοήθεια τοῦ Ὠριγένη καί τοῦ γνωστικισμοῦ.

Καί στήν ἔρημο τῆς Νιτρίας, ὅπου ἔζησε αὐστηρό ἀσκητικό βίο γιά δύο ἔτη, καί στά Κελλία, ὅπου ἐγκαταστάθηκε ὁριστικά, τό εὐρύτερο περιβάλλον του ὁριζόταν ἀπό θεμελιωτές τῆς ὀρθόδοξης ἀσκήσεως, ὅπως οἱ δύο Μακάριοι, ὁ Ἀρσένιος κ.ἄ. Αὐτός ὅμως προτίμησε στά Κελλία τούς ὠριγενιστές *Μακρούς ἀδελφούς* καί χαρακτηριστικά συνέστησε μέ αὐτούς τήν «παρεμβολήν τῶν γνωστικῶν» (Σωκράτη, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Δ' 23), ὁμάδα ὑπερήφανη γιά τήν παιδεία της, τήν μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ὠριγένη, τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν καί μάλιστα τήν τέλεια γνώση, πού μέ τό ἰδιότυπο σύστημά του πρόσφερε ὁ Εὐ.

Γιά νά κατανοήσει κανείς τό ἔργο, τήν δράση καί τήν ἐπίδραση τοῦ Εὐ., πρέπει νά διακρίνει σ' αὐτόν δύο πρόσωπα: τόν *ὀρθοδοξίζοντα ἀσκητικό συγγραφέα* καί τόν *γνωστικίζοντα ὠριγενιστή μεταφυσικό*. Διάκριση γιά τήν ὁποία ὁ ἴδιος εἶχε, φρονοῦμε, συνείδηση. Ποιό ἀπό τά δύο πρόσωπα προηγήθηκε δέν γνωρίζουμε. Λογικό εἶναι νά ἄρχισε ὡς ὀρθόδοξος ἀσκητικός συγγραφέας. Ἀλλά σέ πρώιμο καί χρονολογημένο (380/1) κείμενό του, στήν *Ἐπιστ. 8*, βρίσκουμε καλυμμένα καί σπερματικά τά γνωστικομεταφυσικά σχήματα τῶν μεταγενέστερων *«Γνωστικῶν κεφαλαίων»* του, ὅπως τίς τρεῖς «κτίσεις», τήν θεωρία τῆς «ἑνάδος», τήν διάκριση τῆς διδασκαλίας σέ πρακτική, φυσική καί θεωρητική, τήν γνώση ὡς προϋπόθεση τῆς θεωρίας τῆς Τριάδας, καθώς καί τήν ἀχαλίνωτη ἀλληγορία. Παράλληλα στό κείμενο τοῦτο παρουσιάζεται ὁ Εὐ. ὑπέρμαχος τῆς Τριαδολογίας τῶν Καππαδοκῶν δασκάλων του καί μάλιστα ἐπαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη τήν διακήρυξη τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου γιά τήν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος (*Λόγος* 31,10). Ἑπομένως, μολονότι φραστικά διατηροῦσε τήν ὀρθόδοξη πίστη, πρίν ἀπό τό 380/1 καί πρίν ἀκόμα συνδεθεῖ μέ τούς ὠριγενιστές μοναχούς τῶν Κελλίων εἶχε ἀρχίσει νά ἐπεξεργάζεται τό ἰδιότυπο σύστημά του, βάσει κάποιου προτύπου τό ὁποῖο ἀγνοοῦμε.

Πρῶτος καταγραφέας τῆς κοινῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν

Ὁ Εὐ. τήν μεγάλη του συγγραφική δράση ἄρχισε μετά τήν ἐγκατάστασή του, τό 383, στήν ἔρημο τῆς Νιτρίας. Γρήγορα διαπίστωσε ὅτι ἡ καθημερινή πράξη τῶν ἀσκητῶν καί προπαντός ὅσα σοφά καί συνετά λόγια, συμβουλές, ὁδηγίες, γνωμικά καί ἀποφθέγματα γιά τήν ἄσκηση καί τόν μοναχικό βίο κυκλοφοροῦσαν μεταξύ τῶν ἀββάδων καί τῶν μοναχῶν τῆς ἐρήμου ἀποτελοῦσαν θησαυρό καί θαυμάσιο ὁδηγό γιά τούς *πρακτικούς*, τούς ἀρχάριους δηλ. κοινοβιάτες ἤ ἀναχωρητές. Τό πλούσιο καί σκόρπιο αὐτό ὑλικό, πού εἶχε ἤδη, ἕνεκα τῆς φύσεώς του, ἀναπτυγμένη μορφή σύντομων ἀποφθεγμα-

τικῶν προτάσεων, συνέλεξε σέ σειρές *κεφαλαίων*. Τέτοιες σειρές εἶναι π.χ. τά *100 πρακτικά κεφάλαια, Πρός τούς ἐν κοινοβίοις, Ὑποτύπωση*, καί *Περί προσευχῆς*. Πολλές φορές, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν 153 κεφαλαίων *Περί προσευχῆς*, ἥνωσε μικρότερες σειρές πού κυκλοφοροῦσαν ἤδη. Μέ τά ἔργα του αὐτά ὁ Εὐ. ἀποβαίνει ὁ πρῶτος σημαντικός καταγραφέας κι ἔτσι ἐκφραστής τῆς πρακτικῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν τοῦ πρώτου καί σπουδαιότερου ἀσκητικοῦ κέντρου τοῦ ἀρχαίου χριστιανισμοῦ.

Ἐκφραστές ἀσκητικῆς πείρας ὑπῆρξαν καί ἄλλοι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί ὁ Μ. Βασίλειος. Ὁ πρῶτος ὅμως, στόν *Βίο* τοῦ Ἀντωνίου, ἐκφράζει μόνο τήν πείρα τοῦ ἀσκητῆ αὐτοῦ. Ὁ δεύτερος ἐκφράζει στά *Ἀσκητικά* του περισσότερο τόν ἑαυτό του, δημιουργώντας τούς *κανόνες* τοῦ μοναχικοῦ βίου, καί λιγότερο τίς ἐμπειρίες τρίτων. Ἀντίθετα στόν Εὐ. ἐπικρατεῖ τό στοιχεῖο τῆς συλλογῆς καί καταγραφῆς ἐμπειριῶν ἄλλων. Ἡ καταγραφή αὐτή δέν εἶναι ἐξαντλητική τοῦ βάθους. Τά ἀσκητικά κείμενα τοῦ Εὐ. ἀρκοῦνται κυρίως στήν πρακτική πείρα, δέν φτάνουν στήν περιγραφή καθαυτό θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως συμβαίνει μέ κείμενα ἄλλων συγγραφέων. Τοῦτο ὀφείλεται στό ὅτι κατά τό σύστημά του τήν θέση τῆς θεοπτίας κατέχει κυρίως ἡ γνώση τῆς ἁγ. Τριάδας καί ἡ διάλυση σ' αὐτήν τοῦ χωρίς σῶμα καί προσωπική ὑπόσταση καθαροῦ νοῦ. Ἀκόμα, ἕνεκα τῶν κακοδοξιῶν του, ἦταν δύσκολο νά ἔχει ὁ ἴδιος τό χάρισμα τῆς θεοπτίας, τήν ὁποία δέν μποροῦσε νά δεῖ καί στούς γνωστούς του ἀσκητές, ὅπως οἱ Μακάριοι, ὁ Ἀρσένιος κ.ἄ. Γι' αὐτό καί μερικές ὑψηλές πνευματικές καταστάσεις τίς περιέγραφε μόνο ἀπό ἀκοή χωρίς προσωπικό βίωμα.

Εἰσηγητής τῶν «κεφαλαίων»

Ἡ καταγραφή τῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν ἔγινε μέ τήν προσωπική ἐπέμβαση τοῦ Εὐ. Ἡ ἐπέμβαση ἀφορᾶ στήν μορφή, στήν σποραδική καί καλυμμένη παράθεση τῶν γνωστικομεταφυσικῶν ἀντιλήψεών του καί στήν προσθήκη μεγάλου ἀριθμοῦ σπουδαίων ψυχολογικῶν παρατηρήσεων καί ἀναλύσεων, τίς ὁποῖες εἶναι ἀδύνατο νά προσγράψουμε στούς ἥρωες τῆς ἐρήμου ἀσκητές, πού στήν πλειοψηφία τους ἄλλωστε ἦταν ἀγράμματοι. Τό κύριο περιεχόμενο τῶν ἀποφθεγματικῶν προτάσεων, δηλ. τῶν *κεφαλαίων*, ἀνήκει στούς ἀνώνυμους μοναχούς. Συχνά μάλιστα συνιστᾶ πείρα καί πρακτική πολλῶν καί ὄχι ἑνός, διότι ἀποδεκτό καί ἄρα ἀπόφθεγμα γινόταν μόνο ὅ,τι ἦταν δοκιμασμένο καί βιωμένο ἀπό πολλούς ἤ ὅ,τι λεγόταν ἀπό στόμα πολύ προοδευμένου ἀσκητῆ. Τό γεγονός ἔχει τεράστια σημασία, διότι μέ τίς προϋθέσεις αὐτές: α) τά *κεφάλαια* τοῦ Εὐ. διασώζουν ἐν πολ-

λοῖς γνήσια καί δοκιμασμένη πρακτική ἀσκητική πράξη· β) ἐξασφαλίστηκε ἡ συνέχεια τῆς ἀσκητικῆς παραδόσεως στίς μεταγενέστερες ἐποχές· γ) ὁ Εὐ. προσέφερε πολύτιμες ὑπηρεσίες στήν Ἐκκλησία, ἡ ὁποία γι᾿ αὐτό τόν διάβασε μέ τρόπο ἔμμεσο, καθώς θά δοῦμε, παρά τήν μεταγενέστερη (τό 543 καί 553) συνοδική καταδίκη του. Τό γραμματειακό εἶδος τῶν *κεφαλαίων* ἔκτοτε χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα κι ἔγινε τό προσφιλέστερο ἀνάγνωσμα τῶν μοναστικῶν κύκλων. Χαρακτηριστικά τους εἶναι ἡ ἀποφθεγματικότητα, ἡ ἀντιπροσωπευτικότητα, ἡ συντομία, ἡ μειωμένη προσωπική συμβολή, ἡ θεματική αὐτονομία κάθε κεφαλαίου, ἡ ὄχι ἀναγκαία σύνδεσή τους μέ τά προηγούμενα καί τά ἑπόμενα, ἡ ἔλλειψη ἐπιχειρηματολογίας καί ρητορείας, ἡ ἀπουσία θεολογικῶν τομῶν σέ σύγχρονα προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ ἐπιμελημένη ἁπλότητα ὕφους. Συγχρόνως, ὄχι σπάνια, διαπιστώνουμε σ᾿ αὐτά αἰνιγματικότητα καί σκοτεινό ὕφος, διότι χρησιμοποιοῦνται συνήθως λέξεις καί σχήματα, πού εἶχαν γίνει ὅροι καί σύμβολα συγκεκριμένων ἐμπειριῶν καί ἀσκητικῆς τακτικῆς, τήν ὁποία γνώριζαν καί κατανοοῦσαν κυρίως ὅσοι ἀκολουθοῦσαν τήν ζωή, πού σημειογραφοῦν τά σχήματα καί οἱ ὅροι αὐτοί.

Ἡ ἀνύψωση καί ὀργάνωση τῶν ἀποφθεγματικῶν λογίων τῶν ἀσκητῶν σέ φιλολογικό εἶδος, στά *κεφάλαια*, εἶναι σέ μεγάλο βαθμό προσωπικό δημιούργημα τοῦ Εὐ., πού εἶχε τό ταλέντο τοῦ ἀποφθεγματικοῦ καί γνωμικοῦ λόγου. Ἐπηρεάστηκε ἀσφαλῶς ἀπό σχετικά ἔργα, ὅπως οἱ *Ὅροι κατ᾿ ἐπιτομήν* τοῦ Βασιλείου, ἀπό τήν ἑλληνική δοξογραφία, τήν *γνωμική* φιλολογία καί ἴσως καί τά *Πιρκέ Ἀβώθ* (= Κεφάλαια πατέρων) τῶν Ἑβραίων. Ὅλα ὅμως τά κείμενα αὐτά μοιάζουν περισσότερο μέ τό ἐλεύθερο φιλολογικό εἶδος τῶν *ἀποφθεγμάτων* καί λιγότερο μέ τά ὀργανωμένα κεφάλαια.

Τό σύστημά του

Π ρ ο ϋ π ο θ έ σ ε ι ς: Ἡ *πρακτική*, ἡ ἀσκητική πράξη δηλαδή, δέν ἀρκεῖ γιά νά φτάσει κανείς τό ἄκρο ἀγαθό. Χρειάζεται τήν γνώση τῆς διαδικασίας πτώσεως καί σωτηρίας τοῦ καθαροῦ νοῦ, πού κατανοοῦν καί γνωρίζουν μόνο λίγοι. Ἡ γνώση αὐτή βρίσκεται πέρα ἀπό τήν γιά τούς ἁπλοϊκούς πιστούς διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, φυλάσσεται γιά τούς ἐκλεκτούς, δηλ. τούς *γνωστικούς*, καί προσφέρεται κυρίως στά *γνωστικά κεφάλαια* τοῦ Εὐ. Στό ἔργο τοῦτο ἀξιοποιεῖ τήν μεγάλη του δημιουργικότητα, ἐκμεταλλευόμενος ἔντονα: ὠριγενικές ἀντιλήψεις, ὅπως τήν ἀποκατάσταση τῶν πάντων, τήν προϋπαρξη τῶν ψυχῶν, τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία κ.ἄ., μεταφυσικές καί κοσμολογικές ἀπόψεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅπως ὅτι ὁ νοῦς εἶναι τό ἀνώτερο μέρος τῆς ψυχῆς, ὅτι τό σῶμα ὡς φυλακή τῆς

ψυχῆς εἶναι ἀπορριπτέο, ὅτι τά καθέκαστον ὄντα προϋποθέτουν ἰδιαίτερο λόγο, ὅτι ἡ ἀπάθεια εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν γνώση κ.ἄ.· προπαντός τήν διάθεση τοῦ παρακμασμένου πλέον γνωστικισμοῦ γιά γνώση ἀνώτερη καί ἀπόκρυφη, γιά διάκριση διαδοχικῶν κόσμων πτώσεως καί ἀνορθώσεως, γιά διάκριση καί ἀνύψωση ἑνός ἀπό ὅλα τά ὄντα, τό ὁποῖο ἐπειδή δέν ἐξέπεσε μεσολαβεῖ μεταξύ θείου καί κόσμου· τήν παλαιά ἐλιτιστική τάση γιά χωρισμό τῶν ἀνθρώπων σέ ἁπλούς (πρακτικούς) καί ἐκλεκτούς (γνωστικούς)· τό ἐνδιαφέρον γιά ἰδιαίτερες *«Γραφές»* καί γιά τήν ταύτιση σωτηρίας καί γνώσεως. Ἡ γνωστική αὐτή διάθεση, πού ἦταν διάχυτη καί στόν Κλήμη Ἀλεξανδρέα, μέ τά συγκεκριμένα στοιχεῖα κυριαρχεῖ στόν Εὐ., ὁ ὁποῖος ὅμως μέ σπάνια δύναμη τήν μεταπλάττει ἔτσι, ὥστε τό σύστημά του νά εἶναι καί νά φαίνεται ἐν μέρει πρωτότυπο, ἀλλά νά μένει ἐπιφανειακά μόνο χριστιανικό.

Κ ύ ρ ι α σ η μ ε ῖ α: Στά *Γνωστικά κεφάλαια* ἀναπτύσσει τό ὅλο σύστημά του καί ὅσα συνεσκιασμένα ἔγραψε στά *Πρακτικά* του *(PG* 40, 1221C). Ἱκανοί νά δεχτοῦν τήν ἀνώτερη γνώση εἶναι ὅσοι πρακτικοί ἔφτασαν στό στάδιο τῆς ἀπάθειας. Αὐτοί, γιά νά λάβουν τελικά τόν στέφανο τῆς δόξας, γιά νά ἑνωθοῦν οὐσιαστικά μέ τήν *Ἑνότητα* καί τήν *Μονάδα,* πρέπει νά γνωρίζουν ὅτι:

Ἡ Μονάδα ἤ Ἑνότητα, πού ἐπιφανειακά ταυτίζεται μέ τήν ἁγ. Τριάδα, δημιούργησε ἐν χρόνῳ τήν *Ἑνάδα,* ἡ ὁποία ὅμως ὑπῆρξε ἀνάρχως (!) καί τήν ὁποία συγκροτοῦσαν ἀδιαίρετα οἱ *καθαροί νόες* ἤ οἱ λογικοί. Αὐτοί ἔγιναν γιά νά ἀποκτήσουν τήν *οὐσιώδη γνώση* τῆς Μονάδας. Ἄρχισαν ὅμως νά ἐκπίπτουν κατά προαίρεση σέ διαδοχικά κατώτερους κόσμους. Ἔτσι, οἱ νόες ἔγιναν πρῶτα ψυχές κι ἔπειτα σώματα διάφορης ἑκάστοτε παχύτητας. Ἀπό τήν στιγμή αὐτή εἰσάγεται στόν κόσμο ἡ διαφορά ὀνομάτων καί ἀριθμῶν, ἡ ἀνισότητα μεταξύ ὄντων καί Μονάδας, ὅπως καί ἡ ἀνισότητα μεταξύ τῶν ἴδιων τῶν ὄντων.

Ἕνας Νοῦς τῆς ἀρχικῆς Ἑνάδας, ὅμοιος καθόλα μέ τούς ἄλλους νόες, δέν ἐξέπεσε. Ἔμεινε ἀκίνητος, γι' αὐτό ἑνώθηκε μέ τόν Λόγο κι ἔγινε Θεός. Ὁ ἀκίνητος καί καθαρός Νοῦς ἔγινε ὁ κριτής καί ἐκτελεστής τῆς δεύτερης δημιουργίας, δηλαδή ἐνήργησε τήν ἐνσωμάτωση τῶν νόων κι ἐπέλεξε τό εἶδος τοῦ σώματος (ἀγγέλου, δαίμονα, ἀνθρώπου), πού φόρεσε κάθε νοῦς, ἀνάλογα μέ τήν ἀδιαφορία καί τήν ἄγνοιά του. Ἡ ἀνισότητα μεγάλωνε καί ἡ ἄγνοια βάθαινε μέ τήν μεσολάβηση τῶν σωμάτων, τά ὁποῖα ἐντούτοις ἀποτελοῦν περισσότερο μέσο σωτηρίας καί λιγότερο μέσο τιμωρίας. Τήν κατάσταση τῆς πτώσεως ἐκφράζουν οἱ ἑξῆς ὀκτώ λογισμοί: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία καί ὑπερηφάνεια. Ὁ Νοῦς, πού δέν κινήθηκε ἀπό τήν θέση του στήν Ἑνάδα, δηλ. ὁ

Χριστός, ἔλαβε ἀνθρώπινο σῶμα γιά νά βοηθήσει τούς ἐκπέσοντες νόες τῶν διαφόρων βαθμῶν νά ἐπιστρέψουν στήν ἀρχική τους κατάσταση, νά σωθοῦν. Ἔτσι πραγματοποιεῖ τήν τρίτη δημιουργία ἤ κτίση.

Μέτρο ἀπόλυτο τῆς σωτηρίας γίνεται ἡ γνώση, ἀφοῦ καί ὁ ἴδιος ὁ Θεός ὁρίζεται ὡς «οὐσιώδης γνῶσις» (*Κεφάλαια γνωστικά* Α΄ 89), καί ὑποκείμενο αὐτῆς ἀπόλυτο εἶναι ὁ νοῦς, πού, ὄντας ἐνσώματος καί ἄρα ἕρμαιο τῶν ὀκτώ λογισμῶν, γνωρίζει ὅ,τι μόνο τοῦ ἐπιτρέπει τό σῶμα του. Ἡ πραγματική γνώση ἔχει τρία στάδια:

α) *Τῆς φυσικῆς δεύτερης θεωρίας,* ὅπου γνωρίζονται τά ὁρατά ἀπό τούς πρακτικούς, οἱ ὁποῖοι ἀρχίζουν ἀγώνα κατά τῶν λογισμῶν μέ τίς ἀρετές τῆς πίστεως, τοῦ φόβου, τῆς ἐγκράτειας, τῆς ὑπομονῆς καί τῆς ἐλπίδας.

β) *Τῆς φυσικῆς πρώτης θεωρίας,* ὅπου οἱ ἄγγελοι γνωρίζουν τίς ἀόρατες φύσεις. Ἐν μέρει αὐτό ἰσχύει καί γιά τούς ἀνθρώπους, ἐφόσον ἔχουν φτάσει στήν ἀπάθεια, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν ἀγάπη καί αὐτή μετά στήν οὐσιώδη γνώση τῆς Τριάδας, δηλαδή στήν θεολογία:

> «Τήν πίστιν βεβαιοῖ ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ· καί τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια· ταύτην δέ ἀκλινῆ ποιοῦσιν ὑπομονή καί ἐλπίς, ἀφ' ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη· ἀγάπη δέ θύρα γνώσεως φυσικῆς, ἥν διαδέχεται θεολογία καί ἡ ἐσχάτη μακαριότης» (*PG* 40, 1221BC. Βλ. καί 1233C).

γ) *Τῆς θεολογίας,* ὅπου οἱ νόες φτάνουν στό τέλος τῆς οὐσιώδους γνώσεως τῆς ἁγ. Τριάδας καί στήν ἔσχατη μακαριότητα, ἑνώνονται δηλαδή ἀπόλυτα μέ τήν φύση τοῦ Θεοῦ, ἐπειδή θά ἔχει καταργηθεῖ κάθε εἶδος διαφοροποιητικό στοιχεῖο, ὅπως ἀριθμοί, ὀνόματα, ποιότητες καί ποσότητες.

Ἡ κατάσταση αὐτή τοῦ τρίτου σταδίου, ἀποτέλεσμα βέβαια πολλῶν διαδοχικῶν κινήσεων ἀπό κατώτερο σέ ἀνώτερο κόσμο, τοποθετεῖται στά ἔσχατα καί ἔχει δύο βαθμούς, τήν 7η καί τήν 8η ἡμέρα. Στήν 7η ἡμέρα θά βασιλεύει ἀπόλυτα καί θά κυβερνᾶ ὁ Χριστός, οἱ νόες θά διατηροῦν πνευματικό σῶμα καί θά ἔχουν μερική οὐσιώδη γνώση τῆς Ἑνάδας ἤ τοῦ Θεοῦ. Στήν 8η ἡμέρα, ὅπου θά βρίσκονται ὅλοι ἀνεξαιρέτως οἱ ἐκπεσόντες νόες, θά λήξει ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. Οἱ νόες θά εἶναι ἀπόλυτα καθαροί, ἀπαλλαγμένοι ἀπό κάθε εἴδους σῶμα καί γι' αὐτό ὅμοιοι μέ τόν Χριστό καί συγκληρονόμοι τῆς βασιλείας, ἀφομοιωμένοι δηλαδή ἀδιαίρετα καί χωρίς ἰδιαιτερότητα στήν θεία φύση, ὅπως ἀκριβῶς τό ποτάμι πού χύνεται στόν ὠκεανό (βλ. *Ἐπιστολή πρός Μελανίαν,* στήν ὁποία ἔχουμε σύνοψη τῶν ἀπόψεων αὐτῶν). Τότε θά ἔχει ἀποκατασταθεῖ πλήρως ἡ ἀρχική Ἑνάδα, τήν ὁποία χαρακτηρίζει καί «νοητήν ἐκκλησίαν» (*Σχόλιο: Β* 49 [1979] 196) καί στήν ὁποία ὅλα θά συνιστοῦν ἕν, ὅλες οἱ

διαφορές θά ἐκλείψουν πλήν τῶν ὑποστάσεων τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἄρα στά ἔσχατα τό πᾶν θά εἶναι μία φύση σέ τρεῖς ὑποστάσεις.

Καταδίκη τοῦ Εὐ.

Ἡ τόσο γνωστικίζουσα καί ὠριγενίζουσα διδασκαλία τοῦ Εὐαγρίου ἀποτέλεσε οὐσιαστικά τό ἀντικείμενο τῶν λεγόμενων ὠριγενιστικῶν ἐρίδων ἀπό τά τέλη τοῦ Δ΄ αἰ. μέχρι τό 553. Σχηματίστηκαν ὁμάδες ὠριγενιστῶν, μοναχῶν κυρίως, μέ κέντρα τήν Παλαιστίνη καί τήν Αἴγυπτο, πού υἱοθετοῦσαν καί κήρυτταν ἕναν ἔντονα εὐαγριανικό Ὠριγένη. Οἱ ἀντίπαλοί τους πέτυχαν μετά ἀπό πολλές διεργασίες νά πείσουν τόν Ἰουστινιανό νά ἐκδώσει τό 543 δέκα ἀντιωριγενιστικές *θέσεις*. Αὐτές ἡ Ε΄ Οἰκουμενική Σύνοδος (553) τίς ἀνασύνταξε σέ 15 *ἀναθεματισμούς* ἔτσι, ὥστε ὅλες, ἄλλοτε κατά λέξη καί ἄλλοτε κατά τό περιεχόμενο, ν' ἀποδίδουν (βλ. τά κείμενα εἰς Καρμίρη, *ΔΣΜ*, I, σσ. 198-200) τίς ἀπόψεις τοῦ Εὐ. Τό γεγονός τοῦτο, πού παλαιότερα δέν εἶχε διαπιστωθεῖ, ἀποδεικνύει ὅτι κέντρο τῆς σχετικῆς διαμάχης ἦταν ὁ Εὐ., ἀφοῦ ἡ δική του χριστολογία (= ὁ Χριστός εἶναι ἕνας ἀπό τούς πολλούς νόες πού μόνος αὐτός ἔμεινε καθαρός – οἱ ἄνθρωποι «ἰσόχριστοι») καί οἱ δικές του θεωρίες (περί Ἑνάδας, περί σωτηρίας, περί προϋπαρχόντων καί ἐκπεσόντων νόων, περί ἑνώσεως τῶν πάντων μέ τήν φύση τοῦ Θεοῦ, περί 7ης καί 8ης ἡμέρας, περί μή ἀναστάσεως τῶν σωμάτων καί ἄλλες πού βρίσκονται στά *Γνωστικά κεφάλαια*) καταδικάστηκαν καί μόνο δευτερευόντως οἱ συγγενεῖς ὠριγενικές περί ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων καί προϋπάρξεως τῶν ψυχῶν, ἀντιλήψεις τίς ὁποῖες ἐπεξεργάστηκε ὁ Εὐ.

Οἱ *15 Ἀναθεματισμοί* δέν περιλαμβάνονται στά κολοβά καί λατινιστί διασωθέντα *πρακτικά* τῆς Ε΄ Οἰκουμ. Συνόδου. Μνημονεύονται καί διασώζονται ὅμως ἀπό συγγραφεῖς μεταγενέστερους, ἐνῶ ἡ ΣΤ΄ Οἰκουμ. Σύνοδος (680/1) καί ἡ Πενθέκτη (691/2) ἀναφέρουν ρητά ὅτι ἡ Ε΄ Οἰκουμενική καταδίκασε τό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Εὐ., ὅπως ἔκανε καί γιά τόν Ὠριγένη. Τελευταῖα ὁ Κ. Μπόνης (*Θεολογία* 47 [1976] 606-611) ὑποστήριξε ὅτι πρέπει νά ἀρθεῖ τό ἀνάθεμα κατά τοῦ Εὐ., τόν ὁποῖο θεωρεῖ γενικά ὀρθόδοξο, μή λαμβάνοντας ὑπόψη τά ἔργα τοῦ Εὐ. καί μάλιστα τά *600 γνωστικά κεφάλαια ἤ τήν Ἐπιστολήν πρός Μελανίαν,* πού εἶναι δημοσιευμένα ἤδη ἀπό τό 1912, καθώς καί τήν νεώτερη ἔρευνα.

Ἡ ἐπιβίωση

Ἡ καταδίκη τοῦ Εὐ., 150 ὁλόκληρα χρόνια μετά τήν διατύπωση τοῦ συστήματός του, φανερώνει τήν διάθεση τῆς Ἐκκλησίας νά λη-

σμονήσει τίς κακοδοξίες του καί νά μελετᾶ μόνο τά ἔργα του ἐκεῖνα πού ἐξέφραζαν τήν δοκιμασμένη πείρα τῶν ἀσκητῶν, ὅπως συμβούλευε τόν ΣΤ' αἰ. ὁ Βαρσανούφιος (*PG* 86, 892-901). Τήν τακτική αὐτή ἀνέτρεψε ἡ συγκρότηση ὁμάδων, πού πρόβαλλαν τίς παρεκκλίσεις του ὡς ὀρθόδοξη διδασκαλία. Τίς ὁμάδες αὐτές προστατεύοντας ἡ Ἐκκλησία, κινήθηκε πρός καταδίκη τοῦ Εὐ., χωρίς καί νά τόν λησμονήσει ποτέ. Μολονότι, ἕνεκα τῆς καταδίκης, ἐξαφανίστηκαν τά *Γνωστικά κεφάλαια* καί τά ὅμοιά τους ἔργα, ἐμφανίστηκαν σπουδαῖοι νηπτικοί θεολόγοι, ὅπως ὁ Ἰωάννης τῆς Κλίμακας (+649) καί προπαντός ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής (+662), πού χρησιμοποίησαν καί τά ἔργα του αὐτά, παραμερίζοντας τίς κακοδοξίες. Στόν συριακό χῶρο μάλιστα, ὅπου καί μόνο διασώθηκαν τά *Γνωστικά κεφάλαια*, ἔχουμε δύο μεταφράσεις, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ μία, γνωστή ἀπό παλαιότερα καί μεταφερμένη ἀπό τόν Frankenberg στήν ἑλληνική, καθάρισε ἐν μέρει τό κείμενο καί τό διόρθωσε ἔτσι, ὥστε νά μή φαίνεται κακόδοξο. Ἡ λεγόμενη νοησιαρχική γραμμή στήν νηπτική θεολογία ξεκινάει ἀπό τόν Εὐ., τοῦ ὁποίου ὅρους καί στοιχεῖα ἔλαβαν οἱ μεταγενέστεροι, πού βέβαια δέν εἶναι ἀναγκαστικά νοησιαρχικοί.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐάγριος Ποντικός γεννήθηκε περί τό 345/6 στά Ἴβωρα τοῦ Πόντου. Ὁ πατέρας του ἦταν χωρεπίσκοπος κι ἐμπιστεύτηκε τόν γιό του Εὐάγριο στόν Μέγα Βασίλειο, ὁ ὁποῖος τόν χειροθέτησε ἀναγνώστη. Τό 380 ἀκολούθησε στήν Κωνσταντινούπολη τόν Γρηγόριο Θεολόγο, μέ τήν βοήθεια τοῦ ὁποίου μυήθηκε στήν θύραθεν καί τήν ἐκκλησιαστική παιδεία. Τότε χειροτονήθηκε καί διάκονος. Μετά τήν φυγή τοῦ Γρηγορίου ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη (381) ὁ Εὐ. ἐργάστηκε κοντά στόν Νεκτάριο, τόν νέο ἀρχιεπίσκοπο, μ' ἐπιτυχία ἐντυπωσιακή. Μορφωμένος ἱεροκήρυκας ὀρθόδοξης φαινομενικά τριαδολογίας, εὔστροφος διαλεκτικός, ὡραία φυσιογνωμία.

Συνέβη ὅμως νά ἐρωτευθεῖ τήν σύζυγο ἀνώτερου ἀξιωματούχου. Τό γεγονός ἀπείλησε τήν ζωή του καί ἄλλαξε ριζικά τήν πορεία τῆς σταδιοδρομίας του. Μέ ὄνειρο εἰδοποιήθηκε γιά τόν κίνδυνο, ἐγκατέλειψε ἀμέσως τήν πρωτεύουσα κι ἔφτασε τό 382 στά Ἱεροσόλυμα. Ἐκεῖ φιλοξενήθηκε ἀπό τήν ρωμαία Μελανία, στό ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, ἡ ὁποία μάλιστα, μέ τήν εὐκαιρία βαριᾶς του ἀρρώστιας, τόν ἔπεισε νά ἀσκητέψει στήν Αἴγυπτο καί μάλιστα στήν Νιτρία (κοντά στήν σημερινή Damanhur). Ὁ Εὐ. θεραπεύτηκε καί μᾶλλον τό 383 ἐγκαταστάθηκε γιά δύο χρόνια στό μεγάλο μοναστικό κέντρο τῆς Νιτρίας, πενήντα χιλιόμετρα νοτιοδυτικά τῆς Ἀλεξάνδρειας. Γιά αὐστηρότερη ἄσκηση, ἀλλά καί γιά νά βρίσκεται κοντά στούς «Μακρούς ἀδελφούς», γνωστούς τῆς Μελανίας καί ὠριγενιστές, προχώρησε δυτικά κι ἐγκαταστάθηκε (385) ὁριστικά στά Κελλία, ὅπου δέσποζε ἡ μορφή τοῦ Μακαρίου τοῦ Ἀλεξανδρέα. Ἐκεῖ ἔμεινε μέχρι τόν θάνατό του (399).

Τά Κελλία, ὅπου ἀσκήτευαν ἑκατοντάδες μοναχοί, ἦταν καλύβες - ἀσκητήρια σ' εὐρύτατη περιοχή, χωρίς ν' ἀποτελοῦν λαύρα. Ἀπό ἐκεῖ ὁ Εὐ. ἐπισκεπτόταν τήν ἔρημο τῆς Σκήτης (στήν περιοχή Wadi Natrun), γιά νά ἀκούει τόν περίφημο ἀββᾶ Μακάριο τόν Αἰγύπτιο (+390) καί ἄλλους ἀσκητές, ὅπως τόν Ἀρσένιο, τήν πεῖρα τῶν ὁποίων ἀποθησαύριζε.

Στά Κελλία ζοῦσε μέ τούς Μακρούς ἀδελφούς, πού ἐπικεφαλῆς εἶχαν τόν Ἀμμώνιο καί χαρακτηριστικό τήν ἔντονη φιλομάθεια καί τόν ἐντονότερο θαυμασμό στόν Ὠριγένη. Ὁ Εὐ. βρισκόταν ἀπόλυτα στό κλίμα του. Ἡ ἀπαιδευσία τῶν πέριξ ἀσκητῶν μεγάλωνε τήν διαφορά τους πρός τόν Εὐ., τόν ὁποῖο κατηγοροῦσαν ὡς ὑπερήφανο καί μαζί μέ τήν συνοδεία του τούς χαρακτήριζαν «παρεμβολήν γνωστικῶν» (Σωκράτη, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Δ' 23). Πάντως ὁ ἴδιος ἐφάρμοζε πολύ αὐστηρή ἄσκηση, κέρδιζε τά ἀπαραίτητα μέ ἀντιγραφή κωδίκων, ἐργαζόταν γιά τήν σύνταξη τῶν δικῶν του βιβλίων καί βέβαια μελετοῦσε ἐπίμονα τόν Ὠριγένη. Τό κύριο σῶμα τῶν πολλῶν μοναχῶν καί ἀσκητῶν τῆς Νιτρίας θεωροῦσε τούς λίγους Μακρούς ἀδελφούς, ἐπικεφαλῆς τῶν ὁποίων θεολογικά ἦταν ὁ Εὐ., σχεδόν ὡς αἱρετικούς, ἐπειδή ἦταν ὠριγενιστές καί ἀλληγοριστές. Τούς πολλούς πάλι οἱ λίγοι κατηγοροῦσαν ὡς «ἀνθρωπομορφιστές», ἐπειδή ἑρμήνευαν κατά λέξη καί ὄχι ἀλληγορικά τίς ἀνθρωπομορφικές ἐκφράσεις τῆς Γραφῆς.

Ἡ πολεμική, τήν ὁποία τό 394 ἄρχισε στήν Παλαιστίνη ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου κατά τῶν ὠριγενιστῶν, ἔφθασε καί στήν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ Θεόφιλος Ἀλεξανδρείας ὅμως, πού συνδεόταν μέ τούς ὠριγενιστές, πού ἔγραψε τό 399 στό πασχάλιο Γράμμα του κατά τῶν ἀνθρωπομορφιστῶν καί πού εἶχε παλαιότερα προτείνει στόν Εὐ. νά τόν χειροτονήσει ἐπίσκοπο, ἄλλαξε τακτική. Σέ σύνοδο τοῦ 400/1 καταδίκασε τούς Μακρούς ἀδελφούς ὡς αἱρετικούς ὠριγενιστές, ἐπειδή αὐτοί ἤλεγχαν τίς ἀτασθαλίες του. Ὁ Εὐ., πού γενικά ἦταν συμπαθές καί σεβαστό πρόσωπο, δέν γνώρισε τήν καταδίκη, διότι κοιμήθηκε λίγο μετά τά Ἐπιφάνεια τοῦ 399, σέ ἡλικία 54 ἐτῶν.

Κύρια πηγή τοῦ βίου καί τῆς δράσεως τοῦ Εὐ. εἶναι τό κεφάλαιο 38 πού τοῦ ἀφιερώνει στήν *Λαυσαϊκή ἱστορία* ὁ μαθητής του Παλλάδιος (ἔκδ. C. Butler, The Lausiac History of Palladius, II, Cambridge 1904). Δευτερεύουσες πηγές εἶναι οἱ σχετικές ἀναφορές στά ἔργα του καί οἱ λίγες ἀναφορές μεταγενέστερων συγγραφέων, ὅπως τοῦ Σωκράτη (*Ἐκκλησ. ἱστ.* Δ' 23), τοῦ Σωζομενοῦ (*Ἐκκλησ. ἱστ.* ΣΤ' 30) καί τοῦ Ἱερωνύμου (*De vir. ill.* 11).

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δράση τοῦ Εὐ. δημιούργησε στήν ἔρευνα πολλές δυσκολίες, διότι μετά τήν συνοδική καταδίκη του τό 553 πολλά ἔργα του ἐξαφανίστηκαν ἤ – τά μή ὕποπτα ἀπό αὐτά – ἄρχισαν νά κυκλοφοροῦν ὡς κείμενα τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ (+ περίπου 430) καί περιέργως ἕνα (τά *Σχόλια εἰς τούς Ψαλμούς*) ὡς ἔργο τοῦ Ὠριγένη. Εὐτυχῶς, ὅλα σχεδόν τά ἔργα του μεταφράστηκαν ἐνωρίς στήν συριακή, χωρίς νά ἀποδοθοῦν σέ ἄλλον συγγραφέα. Ξεκινώντας λοιπόν ἀπό τίς συριακές (ἀλλά καί τίς ἄλλες ἀνατο-

λικές) μεταφράσεις καί μέ φιλολογική ἔρευνα διαπιστώθηκε ὅτι τά ἔργα *Πρός Εὐλόγιον μοναχόν, Περί προσευχῆς* κ.ἄ. μικρότερα, πού ἀποδόθηκαν στόν Νεῖλο, ἀνήκουν στόν Εὐ. Μέ τήν δημοσίευση στίς ἀρχές τοῦ αἰώνα τῶν συριακῶν μεταφράσεων τῶν ἔργων *Κεφάλαια γνωστικά 600, Γνωστικός, Ἀντιρρητικός* καί τῶν *Ἐπιστολῶν* συμπληρώθηκε ἡ ἐργογραφία τοῦ Εὐ.

Ὅλα του τά ἔργα ἔχουν ἀποφθεγματική μορφή «κεφαλαίων», σύντομων συνήθως καί ἐκτενῶν σπανίως. Αὐτό ἰσχύει γενικά καί γιά τά ἑρμηνευτικά του *Σχόλια*. Πολλές φορές ἀπουσιάζει τελείως ἡ θεματική ἑνότητα, ἐνῶ οἱ ἐπαναλήψεις εἶναι σύνηθες φαινόμενο σέ καθένα ἀπό τά ἔργα του. Αὐτό δείχνει ὅτι ἐνίοτε συνέλεγε ἀνεξάρτητες μεταξύ τους συλλογές ἀποφθεγμάτων καί τίς ἕνωνε μέ μικρή ἤ μεγάλη δική του ἐπέμβαση (τό φαινόμενο εἶναι χαρακτηριστικό στά 153 κεφάλαια *Περί προσευχῆς*).

Ἄρχισε νά γράφει μετά τό 383 (ἐκτός ἀπό τήν *Ἐπιστολή* 8 τοῦ ἔτους 380) καί ἀπευθυνόταν πρός τούς ἁπλούς μοναχούς καί τούς τελείους, γι᾽ αὐτό τά ἔργα του διακρίνονται γενικῶς σέ *πρακτικά* καί *γνωστικά*. Στό παρόν στάδιο τῆς ἔρευνας εἶναι ἀδύνατη ἡ χρονολογική κατάταξη τῶν ἔργων του.

Ἐπιστολαί:

α) *Συλλογή 62 Ἐπιστολῶν*, συνήθως χωρίς παραλήπτη. Σώζονται ἀνέκδοτα ἀποσπάσματα στήν ἑλληνική καί ὁλόκληρη ἡ συλλογή σέ συριακή καί ἀρμενική μετάφραση.

β) *Περί ἁγίας Τριάδος*. Ἐπιστολή ἐκτενής, πού γράφηκε τό 380, ἐκδίδεται στό Ἐπιστολάριο τοῦ Μ. Βασιλείου (μέ ἀριθμό 8) καί διατυπώνει ἐπιφανειακά ὀρθόδοξη τριαδολογία. Λόγοι σοβαροί ἐπιβάλλουν τήν ἀπόδοσή της στόν Εὐ. Περιλαμβάνει συνεσκιασμένα ὡρισμένα στοιχεῖα τῆς ἑπόμενης Ἐπιστολῆς.

γ) *Πρός Μελανίαν*. Παραδίδεται καί ἀριθμεῖται χωριστά ἐπιστολικό πρός τήν Μελανία (εἰς Βηθλεέμ) κείμενο, στό ὁποῖο περιληπτικά ὁ Εὐ. διατυπώνει τίς μεταφυσικές γνωστικοωριγενικές ἀντιλήψεις του περί δημιουργίας, πτώσεως καί γνώσεως.

α) W. FRANKENBERG, Evagrius Ponticus, Berlin 1912, σσ. 564-611 (καί συριακή μετάφραση). B. SARGHISSIAN, Βίος καί ἔργα τοῦ... Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ, Βενετία 1907 (ἀρμενικά), σσ. 334-376.

β) *PG* 32, 245-268. *ΒΕΠ* 55, 21-31. Y. COURTONNE, S. Basile. Lettres, I, Paris 1957, σσ. 22-37.

γ) FRANKENBERG, σσ. 610-619. G. VITESTAN, Seconde partie du traité... à Melanie l' Ancienne..., Louvain 1964.

Κεφάλαια γνωστικά 600 (6 × 90 = 540). Εἶναι τό σημαντικότερο καί τό ἀντιπροσωπευτικότερο ἔργο του. Ἐδῶ ἀναπτύσσει τίς φιλοσοφικές, γνωστικές, ὠριγενικές και ψυχολογικομεταφυσικές ἀντιλήψεις του, μερικές τῶν ὁποίων ἀποτελοῦν τό περιεχόμενο τῶν *ἀναθεματισμῶν* τοῦ ὠριγενισμοῦ τοῦ ἔτους 553. Χαρακτηρίζεται καί *«Ἑξακόσια προγνωστικά προβλήματα»* (*PG* 67, 516B). Ὁ ἴδιος ὁ Εὐ. στήν *ἐπιστολή*, μέ τήν ὁποία συνοδεύει τά *Κεφά-*

λαια πρακτικά, ἀναφέρει:«Περί δέ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καί τοῦ γνωστικοῦ νυνί διηγούμεθα... ἑκατόν μέν κεφαλαίοις τά πρακτικά, πεντήκοντα δέ πρός τοῖς ἑξακοσίοις τά γνωστικά συντετμημένως διελόντες» *(PG* 40, 1221C). Σύμφωνα μέ τό χωρίο, τό παρόν καί τά δύο ἑπόμενα ἔργα πρέπει νά χαρακτηρίζονται *κεφάλαια* (πρακτικά ἤ γνωστικά). Ἀκόμη, τά «600 γνωστικά» προηγοῦνται τῶν ἑπόμενων δύο ἔργων, τά ὁποῖα εἶναι εἶδος συντμήσεώς τους, τουλάχιστον τά 50 *γνωστικά*. Τό ἔργο στά χειρόγραφα συμπληρώνεται μέ 60 *κεφάλαια γνωστικά*, πού ὅμως ἀποτελοῦν διαφορετικό ἔργο, τό ὁποῖο εἶναι γνωστό μέ τόν τίτλο *Σκέμματα* (βλ. πιό κάτω).

Ἀποσπάσματα στήν ἑλληνική καί ὁλόκληρο σέ δύο μεταφράσεις συριακές (ἡ μία διορθωτική, πού ἀμβλύνει παρεκκλίσεις τοῦ πρωτοτύπου, καί ἡ ἄλλη πιστότερη), μία ἀρμενική καί μία ἀραβική.

Ἀποσπάσματα: J. MUYLDERMANS, Evagriana syriaca, Paris 1931, σσ. 52-59. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. À travers la tradition manuscrite d' Évarge, Louvain 1932, σσ. 73-74, 85, 89, 93. I. HAUSHERR: *OCP* 5 (1939) 229-233. Συριακή: A. GUILLAUMONT, Les six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d' Évagre le Pontique..., (*PO* 28 – 1), Paris 1958. W. FRANKENBERG, Evagrius Ponticus, Berlin 1912, σσ. 48-422 (μέ ἐπαναφορά στήν ἑλληνική τῆς διορθωτικῆς συρ. μεταφρ. καί μέ ὑπόμνημα στό ἔργο ἀπό τόν Babaj (+628). Ἀρμενική: B. SARGHISSIAN, Βίος καί ἔργα τοῦ ἁγ. Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ (= ἀρμενικά), Βενετία 1907, σσ. 145-207. Ἀραβική: A. GUILLAUMONT: *SCh* 170, σσ. 9. ἑξ. Βλ. καί *CPG* II 2432.

Κεφάλαια πρακτικά 100 (ἤ **Πρακτικός**). Τό πρακτικότερο καί θεμελιωδέστερο ἀπό τά ἀσκητικά ἔργα του. Σώζεται στήν ἑλληνική, ἀλλά ἡ σειρά του στήν *PG* εἶναι ταραγμένη. Τά κεφάλαια 63-71 ἀνήκουν σέ ἄλλο ἔργο, ἐνῶ τό καί ἀνεξάρτητα παραδεδομένο κείμενο *Περί τῶν ὀκτώ λογισμῶν* (*PG* 40, 1272-1276) συνιστᾶ τά κεφ. 6-14 τοῦ *Πρακτικοῦ*. Διατυπώνεται ἐπιγραμματικά ἡ πρακτική ὁδός, ἡ πεῖρα τῶν ἀσκητῶν τῆς ἐρήμου χάριν τῶν ἀρχάριων κυρίως ἀναχωρητῶν, τῶν πρακτικῶν καί ὄχι τῶν γνωστικῶν. Τό ἔργο στέλνεται στόν Ἀνατόλιο μέ συνοδευτική *ἐπιστολή*.

PG 40, 1220-1236C, 1244B-1252C, 1272A-1276B. A. καί C. GUILLAUMONT: *SCh* 170-171 (κριτική ἔκδ.).

Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική (βλ. *SCh* 170, σσ. 318-337).

Κεφάλαια γνωστικά **50** (ἤ **Γνωστικός**). Στήν παραπάνω *Ἐπιστολή* πρός Ἀνατόλιο ἀναφέρει ὅτι ἔγραψε καί πενήντα κεφάλαια *γνωστικά*, γιά ὅσους ἀναχωρητές πέρασαν τό στάδιο τοῦ *πρακτικοῦ* καί εἶναι ἕτοιμοι γιά τήν γνώση. Ἀποσπάσματα στήν ἑλληνική καί ὁλόκληρο σέ συριακή καί ἀρμενική μετάφραση.

Ἀπόσπασματα: *PG* 67, 396B καί 520AC. I. HAUSHERR: *OCP* 5(1939) 229-233. J. MUYLDERMANS, À travers la tradition manuscrite d' Évagre, Louvain 1932, σ. 89 n. 28. Βλ. καί A. καί C. GUILLAUMONT: *SCh* 170, σσ. 123, 230, 234, 240. Συριακή: W. FRANKENBERG, Evagrius Ponticus, Berlin 1912, σσ. 546-553 (μέ ἐπαναφορά στήν ἑλληνική). Ἀρμενική: B. SARGHISSIAN, σσ. 12-22.

Σκέμματα. Πρόκειται γιά 60 κεφάλαια μέ περιεχόμενο ἀνάλογο πρός τά προηγούμενα. Σώζεται στήν ἑλληνική.

J. MUYLDERMANS, Evagriana, σσ. 38-44. Βλ. καί *SCh* 170, σσ. 155 ἑξ. Μετάφραση στήν συριακή (W. FRANKENBERG, Evagrius..., σσ. 422-470 μέ ἐπαναφορά στήν ἑλλην.) καί τήν ἀρμενική (B. SARGHISSIAN, σσ. 207-216).

Πρός τούς ἐν κοινοβίοις (ἢ συνοδείαις) μοναχούς (Κεφάλαια 137). Ἀπευθύνεται ὄχι σέ ἀναχωρητές, ὅπως τά λοιπά, ἀλλά σέ ἀρχάριους κοινοβιάτες. Ἔχει ἐπίδραση τῶν *Παροιμιῶν* καί τά κεφάλαια γράφονται σέ δίστιχα. Σώζεται στήν ἑλληνική, τήν λατινική, τήν συριακή, τήν ἀρμενική, τήν αἰθιοπική καί τήν γεωργιανή.

H. GRESSMANN, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos (*TU* 39, 4), Leipzig 1913, σσ. 152-165. Γιά τίς μεταφρ. βλ. *CPG* II 2435.

Ἀντιρρητικός. Ἀποτελεῖται ἀπό ὀκτώ μέρη, σέ καθένα τῶν ὁποίων καταπολεμεῖται ἕνας ἀπό τούς ὀκτώ λογισμούς ἢ δαίμονες μέ 487 βιβλικά χωρία. Τό ὀγκωδέστερο ἔργο τοῦ Εὐ. Σώζεται στήν συριακή καί τήν ἀρμενική.

W. FRANKENBERG, Evagrius..., σσ. 472-544 (συριακά μέ ἐπαναφορά στό ἑλληνικό). B. SARGHISSIAN, σσ. 217-323 (ἀρμενικά).

Παραίνεσις πρός παρθένον (Κεφάλαια 56). Ὅμοιου περιεχομένου καί μορφῆς μέ τό προηγούμενο. Σώζεται στήν ἑλληνική, τήν λατινική, τήν συριακή καί τήν ἀρμενική.

H. GRESSMANN, Nonnenspiegel..., σσ. 146-151. Μεταφράσεις: *PG* 40, 1283-1286. W. FRANKENBERG, σσ. 562-565. B. SARGHISSIAN, σσ. 355-359. J. MUYLDERMANS: *Mu* 53 (1940) 77-87.

Κεφάλαια διάφορα: α) *Ὅροι παθῶν ψυχῆς λογικῆς ἢ Κεφάλαια λγ' κατ' ἀκολουθίαν.* β) *Γνῶμαι κατ' ἀλφάβητον.* γ) *Ἕτεραι γνῶμαι.* δ) *Κεφάλαια ἕξ* (ἀνέκδοτα).

PG 40, 1264D - 1269D. A. ELTER, Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae, Leipzig 1892, σ. LIII. J. MUYLDERMANS, À travers, σ. 74. Μεταφράσεις στήν συριακή: *CPG* II 2442, 2444-6.

Ὑποτύπωσις (*«Τῶν κατά μοναχῶν πραγμάτων τά αἴτια καί ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις»*). Ὁδηγίες γιά ἀρχάριους ἀσκητές. Πολυδιαβασμένο ἐργίδιο.

PG, 40, 1252-1264. *Φιλοκαλία*, 1, Ἀθήνα 1957, σσ. 38-43. Γιά τήν συριακή μετάφραση βλ. *CPG* II 2441.

Παραινέσεις: α) *Κεφάλαια ἢ παραίνεσις*, β) *Παραίνεσις πρός μοναχούς*,

γ) *Προτρεπτικός καί Παραινετικός* (μόνο σέ συριακή μετάφραση). Τά δύο πρῶτα ἐκδίδονται ὡς ἔργα τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ.

PG 79, 1249-1252, 1235-1240. A. ELTER, Gnomica I..., σ. LII. J. MUYLDERMANS: *Mu* 51 (1938) 198-204. W. FRANKENBERG, σσ. 554-562 (τό γ' μέ ἐπαναφορά στό ἑλληνικό).

Πρός Εὐλόγιον μοναχόν. Δύο ἐργίδια τό ἕνα μέ 34 ἐκτενή κεφάλαια καί τό ἄλλο μέ 4 (*«Περί τάς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας»*).

PG 79, 1093-1140 καί 1140-1144. Μεταφράστηκαν στά συριακά, ἀρμενικά, ἀραβικά καί γεωργιανά: *CPG* II 2447-8.

Περί λογισμῶν καί πνευμάτων πονηρῶν: α) *Περί διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν*. β) *Περί τῶν ὀκτώ πνευμάτων τῆς πονηρίας*. Καί τά δύο εἶναι πρακτικά ἐργίδια, στά ὁποῖα οἱ λογισμοί ταυτίζονται μέ ἰσάριθμους δαίμονες. Προσπαθεῖ νά ἐξηγήσει κυρίως ψυχολογικά τήν διαδικασία τῶν πειραστικῶν λογισμῶν. Ἀπόσπασμα κοπτικό, σέ ὄστρακο, τοῦ δεύτερου ἐργιδίου ἐπιβεβαιώνει τήν πατρότητα τοῦ Εὐαγρίου.

PG 79, 1200-1233 καί 1145-1164. J. MUYLDERMANS, À travers, σσ. 47-55 (τό α'). *Φιλοκαλία*, I, (Ἀθήνα 1957), σσ. 44-57 (τό α').
Μεταφράσεις στήν συριακή, ἀρμενική, ἀραβική, αἰθιοπική, γεωργιανή, παλαιοσλαβική καί λατινική: *CPG* II 2450-1.

Περί προσευχῆς κεφάλαια 153 + 3. Πρακτικό, εὐμνημόνευτο, καλά ἐπεξεργασμένο κείμενο, μέ λίγα γνωστικά καί ὠριγένεια στοιχεῖα, ἐξαιρετικά προσφιλές στούς μοναστικούς κύκλους. Καί αὐτό διασώθηκε ὡς ἔργο τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ.

PG 79, 1165-1200. *Φιλοκαλία*, I, σσ. 176-189. I. HAUSHERR, De doctrina spirituali christianorum..., I, Roma 1933, σσ. 149-152 (τά *3 κεφάλαια*).
Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική. Τά 3 κεφάλαια, ἀνεξάρτητα ἀπό τά 153, μόνο στήν συριακή. Καί στήν νέα ἑλληνική ἀπό τόν Θεόκλητο Διονυσιάτη (Θεσσαλονίκη 1974).

Σχόλια καί Ὑπόμνημα εἰς Ψαλμούς. Τά *σχόλια* ἐκδόθηκαν ὡς ἔργο τοῦ Ὠριγένη καί τό *ὑπόμνημα* παραδόθηκε ἀνώνυμα ἤ ὡς ἔργο τοῦ Ὠριγένη (Vatic. gr. 1232 καί 754 καί Barber gr. 548). Γενικά πρόκειται γιά παράθεση *γλωσσῶν* καί ἀλληγορική ἑρμηνεία δυσνόητων χωρίων.

PG 12, 1054-1686 καί 27, 60-545. I. B. PITRA, Analecta sacra, II, 1884, σσ. 444-483. Βλ. H. URS VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 90-106, καί M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier (III^{e}-V^{e} siècles), I: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Recherches et Bilan, Rome 1982, σσ. 121-126, 203-289 (καί ἔκδοση τριῶν σχολίων στούς *Ψαλμούς* 18, 64 καί 143). E. MUELENBERG, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, II, Berlin 1977, καί III, Berlin 1978.

Σχόλια εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν. Ἐπισημάνθηκαν ἀπό τόν Géhin (*B* 49 [1979]

188-198) στούς κώδικες Ἰβήρων 555 καί Coisl. gr. 193, fol. 16ᵛ - 33ᵛ καί μᾶλλον πειστικά ἀποδόθηκαν στόν Εὐ.

Σειραί ἑρμηνευτικαί. Χειρόγραφα μέ *Σειρές* ἀποδίδουν στόν Εὐ. *σχόλια* σύντομα στήν *Γένεση*, στούς *Ἀριθμούς*, στά *Βασιλειῶν*, στόν *Ἰώβ*, στό *Ἆσμα ἀσμάτων*, στίς *Παροιμίες*, στό *Λουκᾶ*.

. H. U. VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 203 ἑξ. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque..., Vaticano 1959, σ. 1143 καί εἰς *DBS* 1, σσ. 1145 καί 1162. Βλ. *CPG* II 2458.

Ὑπόμνημα εἰς τάς Παροιμίας. Δύο ἐξηγητικά κείμενα, τό πρῶτο τῶν ὁποίων (τό ἑλλην.) ἀποδιδόταν στόν Ὠριγένη. Ἀπό τό δεύτερο σώζονται ἀποσπάσματα στήν συριακή.

C. TISHENDORF, Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici, Leipzig 1860, σσ. 76-122. Βλ. καί H. U. VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 86-106, 189-202 (τό ὑπόμνημα). J. MUYLDERMANS, Evagriana, σσ. 133 ἑξ., 163 ἑξ. P. GÉHIN: *SCh* 340 (1987).

Εἰς τά Σεραφείμ καί **Εἰς τά Χερουβείμ.** Δύο σύντομα κείμενα, τό α' σέ συριακή καί ἀρμενική, τό β' σέ συριακή μόνο μετάφραση.

Βλ. J. MUYLDERMANS: *Mu* 59 (1946) 367-379.

Εἰς τήν Κυριακήν προσευχήν. Σύντομη ἐξήγηση. Σώζεται σέ κοπτική καί ἀραβική μετάφραση.

P. DE LAGARD, Catenae in Evangelio aegyptiacae, Göttingen 1886, σ. 13. I. HAUSHERR: *RAM* 15 (1934) 88 (γαλλική μετάφραση). G. TROUPEAU, Catalogue de manuscrits arabes, I, Paris 1972, σσ. 132-133.

Ἀποφθέγματα: Στήν συλλογή *Γεροντικόν* τοῦ ἀποδίδονται ἑπτά ἀποφθέγματα.

PG 65, 173A-176A. *Τό Γεροντικόν*, Ἀθήνα 1970², σσ. 33-34.

Ἀμφιβαλλόμενα καί νόθα:

Περί δικαίων καί τελείων (συριακά: Muyldermans, Evagriana Syriaca, σσ. 105-109 καί μετάφρ. σσ. 142-146).

Περί ταπεινοφροσύνης (συριακά: στό ἴδιο ἔργο, σσ. 109-114, 146-150).

Περί νηστείας (συρ.: στό ἴδιο ἔργο, σσ. 115-117, 150-153).

Περί σιωπῆς (συρ.: στό ἴδιο ἔργο, σσ. 118, 153).

Περί τῶν γνωρισμάτων τῆς ἡσυχίας. Σέ χειρόγραφα ἀποδίδεται στόν ἀσκητή Ἰωάννη Λυκοπολίτη (ἔκδοση Muyldermans: *RSR* 41 [1953] 525-530 καί 43 [1955] 395-401) καί (ἄλλη του ἀνέκδοτη μορφή) στόν Ἐπιφάνιο Κύπρου (κώδικας Marc. gr. App. II 201, ff. 32-35ᵛ). Ὁ σύρος μεταφραστής τό θεωρεῖ ἔργο τοῦ Εὐ.

Ἔντευξις διδασκάλου πρός μαθητάς του (ἀποδίδεται καί στόν Νεῖλο Ἀγκυρανό). Σέ μετάφραση συριακή καί ἀρμενική: Muyldermans, Evagriana..., σσ. 123 ἑξ., 156 ἑξ. Sarghissian, σ. 327. Πρβλ. καί *Mélanges Fr. Graffin*, Kaslik 1978, σσ. 101-113 καί 115-123, ἀνακοινώσεις ἀντίστοιχα τῶν J. Paramelle καί A. Guillaumont.

Παραινετικά διάφορα (σέ συριακή μετάφραση: Muyldermans, Evagriana, σσ. 100-102, 125-133, 157-163).

Διδασκαλία (συριακά: στό ἴδιο ἔργο, σσ. 129, 160).

Περί τελειότητος (συριακά: Muyldermans: *Mu* 47 [1934] 99-102).

Περί παροιμιῶν (Muyldermans, Evagriana, σσ. 20-21, 135-138, 165-167).

Ὁμολογία πίστεως (Muyldermans, Evagriana, σσ. 139 ἑξ., 167-169).

Ἀποσπάσματα διάφορα στήν συριακή, τήν ἀρμενική, τήν κοπτική, τήν αἰθιοπική καί τήν γεωργιανή (βλ. *CPG* II 2481).

Εἰς τό πιπι (ἐξήγηση τῶν τεσσάρων γραμμάτων. Ἀνήκει μᾶλλον στόν Ὠριγένη: *PL* 23, 1271).

Ἡ προσπάθεια τοῦ R. Weijenborg (*Antonianum* 48 [1973] 476-507) ν' ἀποδώσει τούς *Θεολογικούς Λόγους* Γ'-Ε' τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου στόν Εὐάγριο δέν ἔχει ἐρείσματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά:

O. ZÖCKLER, Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, München 1893. B. SARGHISSIAN, Βίος καί ἔργα τοῦ ἁγίου Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ (ἀρμενικά), Βενετία 1907. I. ΜΩΥΣΕΣΚΟΥ, Εὐάγριος ὁ Ποντικός. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, Ἀθήνα 1937. A. GUILLAUMONT, Les 'Kephalaia gnostica' d' Évagre le Pontique et l' histoire de l' origénisme chez les grecs et chez les syriens, Paris 1962. J. M. HORNUS, Le Traité pratique d' Évagre le Pontique: *RHPR* 55 (1975) 297-301. A. GUILLAUMONT, Fragments syriaques des "disciples d' Évagre": *Par Or* 6/7 (1975/6) 115-124. J. PARAMELLE, Les Chapitres des Disciples d' Évagre: *AEHESR* 88 (1979/80) 348-385. H. M. SCHENKE, Ein koptischer Evagrius: *Graeco-Coptica*... von P. Nagel, Halle-Wittenberg 1984, σσ. 219-230. A. GUILLAUMONT, Le rôle des versions orientales dans le récupération de l' oeuvre d' Évagre le Pontique: *CRAI* 1985, σσ. 64-74.

Θεολογία:

W. BOUSSET, Apophthegmata, Tübingen 1923, σσ. 281-341. K. RAHNER, Die geistliche Lehre des Evagrius: *ZAM* 8 (1933) 21-38. H. URS VON BALTHASAR, Metaphysik und Mystik des Evagr.: *ZAM* 14 (1939) 31-47. I. HAUSHERR, Ignorance infini: *OCP* 2 (1936) 351-362. R. DRAGUET, L' "Histoire lausiaque" ...dans l' esprit d' Évagre: *RHE* 41 (1946) 321-364 καί 42 (1947) 5-49. S. MARSILI, G. Cassiano ed Evagr. Pont. Dottrina sulla carità e contemplazione, Roma 1936. B. ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ, Αἱ ὠριγενιστικαί ἔριδες, Ἀθήνα 1958. I. HAUSHERR, Ignorance infini ou science infini?: *OCP* 25 (1959) 44-52. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Μετάφραση στήν γαλλική καί ὑπόμνημα τοῦ «Περί προσευχῆς»: *RAM* 35 (1959) 3-26, 121-146, 241-265, 351-385 καί 36 (1960) 3-35, 137-187 (καί σέ ἰδιαίτερο τεῦχος: Les leçons d' un contemplatif..., Paris 1960). F. REFOULÉ, La christologie d' Évagre et l' origénisme: *OCP* 27 (1961) 221-266. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Évagre fut-il origéniste?: *RSPh* 47 (1963) 398-402.

ΙΟΥ ΙΔΙΟΥ, Rêves et vie spirituelle d' après Év.: Supplément de la *Vie spirituelle* 59 (1961) 470-516. W. LACKNER, Zur profanen Bildung des Evagrios Pont.: *Festgabe H. Gerstinger... Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis,* Graz 1967, σσ. 17-29. P. HARB, L' attitude de Philoxène de Mabboug à l' égard... d' Évagre: *Mémorial G. Khouri-Sarkis (par F. Graffin)*, Louvain 1969, σσ. 135-155. E. KHALIFÉ - HACHEM, La prière pure et la prière selon Isaac de Ninive: στό ἀνωτέρω ἔργο, σσ. 157-173. J. RAASCH, The monastic concept of purity of heart and its sources. The school of Evagrius Pont.: *Studia monastica* 12 (1970) 7-41. A. DEMPF, Evagrius Pont. als Metaphysiker und Mystiker: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970) 297-319. A. GUILLAUMONT, Un philosoph au désert, Évagre.: *RHP* 181 (1972) 29-56. S. OTTO, Esoterik und individualistische Gnosis. Der mönchische Platonismus des Evagrios Pontikos: *Die Antike im Unbruch,* München 1974, σσ. 65-81. A. LOUF, L' acédie chez Évagre: *Concilium I* 99 (1974) 113-117. M. G. DE DURAND, Évagre..., et le Dialogue sur la vie de... Chrysostome: *BLE* 77 (1976) 191-206. A. LABATE, L' esegesi di Evagrio al libro dell' Ecclesiaste: *Studi in Anthos Ardizzoni...*, Roma 1978, σσ. 485-490. G. LUONGO, Desertor Christi miles...: *Koinonia* 2 (1978) 71-91. K. BEYSCHLAG, Was heisst mystische Erfahrung?: Τοῦ ἰδίου, *Evangelium als Schicksal...*, München 1979, σσ. 113-134. A. GRILLMEIER, Marco eremita e l' origenismo...: *Christianesimo nella storia* 1 (1980) 9-58. C. MORRONE, La lingua delle Sentenze ai monaci di Evagrio Pontico: *Studi bizantini e neogreci...*, ἐκδ. P.L. Leone, Galatina Congedo 1983, σσ. 397-402. V. MESSANA, La Chiesa orante nella catechesi spirituale di Evagrio Pontico: *Ecclesiol. e catechesi patristiche,* III, Caltanissetta 1980, σσ. 173-186. J. GRIBOMONT, Marc l' érmite et la christologie évagrienne: *CrSt* 3 (1982) 73-81. P. DE ANGELIS - NOAH, La méditation de Barsanuphe sur la lettre ἦτα: *B* 53 (1983) 494-506. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irénikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. A. DE VOGÜÉ, La lecture du matin dans les Sentences d' Évagre et le De virginitate attribué à saint Athanase: *StMon* 26 (1984) 7-11. N. GENDLE, Cappadocian elements in the mystical theology of Evagrius: *SP* 16 (1985) 373-384.

142. ENDELECHIUS

ὁ βουκολικός ποιητής

Ὁ γαλάτης ρήτορας καί ποιητής Severus Endelechius, πού σταδιοδρομοῦσε στήν Ρώμη, ἀνανέωσε περί τό 394/5 τήν βιργιλιανή βουκολική ποίηση μέ τό ποίημά του *Carmen de mortibus boum* (Ποίημα περί τοῦ θανάτου τῶν βοῶν). Πρόκειται γιά διάλογο 132 στίχων, σέ 33 στροφές, στούς ὁποίους καταγράφεται καταστρεπτική ἐπιδημία, πού ἀποδεκατίζει τά ζῶα. Τά χριστιανικά του στοιχεῖα εἶναι τελείως ἐπιφανειακά καί περιορίζονται στήν προβολή τοῦ σημείου τοῦ Σταυροῦ, πού θεραπεύει τά ζῶα, καί στήν ἐπίκληση τοῦ Χριστοῦ, πού παρουσιάζεται ὡς νέος θεραπευτής θεός. Ὁ σκοπός τοῦ ποιήματος εἶναι προτρεπτικός καί ἀπολογητικός.

Ἐκδόσεις: PL 19, 797-800. F. BUCHELER - A. RIESE, Anthologia Latina, 12, Leipzig 1906 (ἀνατύπωση: Amsterdam 1972), n. 893, σσ. 334-339.

Μελέτες: W. SCHMID, Tityrus christianus: *RhM* 96(1953) 101-165 (καί εἰς K. GARBER, Europäische Bukolik und Georgik, Darmstadt 1976, σσ. 44-121). M. COCK, A propos de la tradition manuscrite du Carmen de mortibus boum d' Endelechius: *Latomus* 30 (1971) 156-160. F. CORSARO, L' autore del' "De mortibus boum"...: *Orpheus* 22 (1975) 3-26. T. ALIMONTI, Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel "De mortibus boum" di Endelechio, Torino 1976. C. G. VAN LEIJENHORST, Endelechius' "De mortibus boum": *Hermeneus* 51 (1979) 140-147. J. FONTAINE, La conversion chrétienne du christianisme à la culture antique. La lecture chrétienne de l' univers bucolique: *BAB* 1 (1978) 50-75.

143. ΝΕΜΕΣΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ (+ περί τό 400)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ἐκπνέοντας ὁ Δ' αἰ. ἐμφανίστηκε στήν Συρία καί δή στήν Ἔμεσα (σημερινή Homs) εἶδος ἐγχειριδίου χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας μέ τόν τίτλο *Περί φύσεως ἀνθρώπου*. Τό ἔργο γνώριζε ὁ Λεόντιος Βυζάντιος (+544), ἐνῶ τόν συγγραφέα του, Νεμέσιο Ἐμέσης, μνημονεύει πρῶτος ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής (+662). Χειρόγραφα προσγράφουν ἐσφαλμένα τό ἔργο στόν Γρηγόριο Νύσσης καί σέ κάποιον Ἀδαμάντιο Ἐμέσης ἤ Ἐμεσηνό.

Ἡ ἔρευνα γενικά θεωρεῖ συντάκτη τοῦ ἔργου τόν Νεμέσιο, ἀλλά γνωρίζει γι' αὐτόν ἐλάχιστα: Βαπτίστηκε σέ ἡλικία ὥριμη κι ἐπισκόπευσε στήν Ἔμεσα, μεταξύ Παλμύρας καί Ἀντιοχείας, τίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰώνα, στά τελευταῖα ἔτη τοῦ ὁποίου ἔγραψε τό ἔργο του. Εἶχε πλούσια ἐγκυκλοπαιδική φιλοσοφική παιδεία ἀλλά πτωχή θεολογική κατάρτιση, ἡ ὁποία πάντως περιελάμβανε τόν Εὐσέβιο Καισαρείας καί τόν Ὠριγένη. Φαίνεται ὅτι ἀγνοοῦσε τά ἔργα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης *«Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου»* (περί τό 379) καί *«Κατά εἱμαρμένης»* (τό 386), τά ὁποῖα σχετίζονται ἄμεσα μέ τό θέμα του, ἀλλά ἔχουν διάφορη δομή καί λιγότερη φυσιολογία.

Ἡ διάθεση τοῦ Νεμεσίου ἦταν ἐμφανῶς ἀπολογητική. Ἀπέβλεπε καί στούς χριστιανούς καί στούς ἐθνικούς. Εἶχε σαφή συνείδηση ὅμως ὅτι τούς ἐθνικούς δέν μποροῦσε νά πείσει μέ φιλοσοφικά ἐπιχειρήματα. Ἔτσι π.χ. κατανοεῖ ὅτι μέ τέτοια ἐπιχειρήματα μπορεῖ νά δείξει μόνο ὅτι ἡ ψυχή εἶναι κάτι πού δέν φθείρεται. Γιά τά λοιπά ἐρωτήματα περί ψυχῆς βέβαιη ἀπάντηση δίνει μόνο «ὁ θεῖος λόγος», ἡ ἀποκάλυψη, τήν ὁποία δέχονται οἱ χριστιανοί (κεφ. Β').

Ἡ μέθοδος

Ἡ μέθοδος τοῦ Νεμεσίου στό μόνο, ὅσο γνωρίζουμε, ἔργο του εἶναι μοναδική γιά τήν ἐποχή. Προϋποθέτει πάντοτε τήν χριστιανική διδασκαλία κι ἐπιχειρεῖ νά συσχετίσει σέ κάθε περίπτωση τό πρόβλημά του ἤ τό θέμα του μέ θεωρίες, πού ἔχουν διατυπώσει Ἕλληνες φιλόσοφοι καί φυσιολόγοι ἀπό τόν Θαλή μέχρι τούς νεοπλατωνικούς τοῦ Γ' αἰ. μ.Χ. Ἰάμβλιχο καί Πορφύριο. Τούς φιλοσόφους, πλήν ἴσως τῶν νεοπλατωνικῶν, γνωρίζει ἔμμεσα καί ἀπό ἀνθολόγια. Τούς ἀναφέρει συνήθως μέ τρόπο γενικό καί σπάνια παραθέτει χωρία τους κατά λέξη. Μεταξύ ἄλλων πολλῶν ἀναφέρει τόν Ἀριστοτέλη (24 φορές), τόν Πλάτωνα (22), τούς στωικούς (Χρύσιππο 12), τόν Ἱπποκράτη (5), τόν Δημόκριτο (5), τόν Ἐπίκουρο (6), τόν ἰατρό Γαληνό (7), τόν Πλωτῖνο (3) καί τόν Πορφύριο. Συνήθως κριτικάρει τίς ἀπόψεις, ἀλλά ἐνίοτε βρίσκει γνῶμες τους πού ἔμμεσα ἐναρμονίζονται μέ τίς χριστιανικές περί ἀνθρώπου, ψυχῆς, εἱμαρμένης, προνοίας κ.λπ.

Ὁ Νεμέσιος εἶναι ἀπόλυτα ἐκλεκτικός, ἀλλά αἰσθάνεται μεγαλύτερη ἐγγύτητα πρός τούς νεοπλατωνικούς. Ὅταν θέλει ν' ἀπορρίψει κάποια φιλοσοφική ἄποψη, προβάλλει ἄποψη ἄλλου φιλοσόφου. Ἔτσι φαίνεται ν' ἀπορρίπτει τόν Πλάτωνα μέ ἀριστοτελικά ἐπιχειρήματα καί τόν Ἀριστοτέλη μέ πλατωνικά. Μέ τόν τρόπο αὐτό γίνεται πειστικός στούς ἐθνικούς. Οἱ χριστιανοί δέν ἔχουν ἀνάγκη τῆς διαδικασίας αὐτῆς, διότι τούς ἀρκεῖ ὁ θεῖος λόγος.

Τό περιεχόμενο

Τό *«Περί φύσεως ἀνθρώπου»* τοῦ Νεμεσίου δέν ἔχει ἑνότητα. Μοιάζει μέ ἄνισες μεταξύ τους περιλήψεις τῶν ἀπόψεων τοῦ συντάκτη γιά τρία κυρίως θέματα: α) τῆς ψυχῆς καί πῶς αὐτή ἑνώνεται μέ τό σῶμα (κεφ. 1-3)· β) τῆς φυσιολογίας τοῦ σώματος καί τῆς ψυχολογίας τοῦ ἀνθρώπου (κεφ. 4-28)· γ) τῆς ἐλευθέρας βουλήσεως, τῆς εἱμαρμένης καί τῆς προνοίας (κεφ. 29-44). Ἡ συνθετική του ἱκανότητα δέν εἶναι ἀξιόλογη, ἀλλά τό ὕφος του φθάνει ἐνίοτε σέ ποιητικό μέτρο, ὅπως δείχνει τό παρακάτω κείμενο, διευθετημένο σέ στίχους:

... Πάντων ἄρχει
πάντων κρατεῖ
πάντων ἀπολαύει
ἀγγέλοις καί Θεῷ διαλέγεται
τῇ κτίσει κελεύει
δαίμοσιν ἐπιτάττει
τήν τῶν ὄντων φύσιν ἐρευνᾷ
Θεόν περιεργάζεται
οἶκος καί ναός γίνεται Θεοῦ (κεφ. Α': *ΒΕΠ* 38,230).

'Αρχίζει μέ γενική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖο θαυμάζει, διότι δημιουργήθηκε «μεθόριος», μεταξύ ὁρατῆς φύσεως καί ἀόρατης, εἶναι «μικρός κόσμος» ὄντας εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί φέροντας στήν φύση του «τῆς πάσης κτίσεως τήν εἰκόνα» (κεφ. Α'). 'Επιμένει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἐκ ψυχῆς καί σώματος» καί ἀπορρίπτει ἔντονα τήν πλατωνική ἄποψη ὅτι τό σῶμα εἶναι δεσμωτήριο τῆς ψυχῆς, ὅπως ἀπορρίπτει τήν πλωτινική καί ἀπολιναριστική τριχοτομία. 'Ο ἄνθρωπος, πού «θνητός κατεσκευάσθη», μπορεῖ προκόπτοντας καί τελειούμενος «ἀθάνατος γενέσθαι». Αὐτό ἐξαρτᾶται ἀπό τόν Θεό καί τήν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς του, γιά τήν ὁποία κάνει εὐρύτατο λόγο, ἐξηγώντας τί εἶναι, πῶς ἐνεργεῖ καί πῶς ἑνώνεται φυσικά μέ τό σῶμα, χωρίς νά γίνεται ὑλικό σῶμα, χωρίς δηλαδή νά συγχέεται ἤ νά μεταβάλλεται σέ ὑλική φύση. Τό ἀμετάβλητο τῆς ψυχῆς κατά τήν ἕνωση μέ τό σῶμα θεμελιώνει σέ δύο ἀρχές: ἡ ψυχή ὡς νοητό ὄν δέν μπορεῖ νά μετατραπεῖ σέ σωματικό· τό εἶναι τήν ψυχή στό σῶμα σημαίνει σχέση καί διάθεση, ὅπως ὁ ἥλιος σχετίζεται μέ τόν ἀέρα, τόν ὁποῖο, εἰσερχόμενος ὁ ἥλιος μέσα του, μεταβάλλει σέ φῶς (κεφ. Γ'). 'Απορρίπτει τίς ἀπόψεις ὅτι ἡ ψυχή δημιουργεῖται κατά τήν σύλληψη ἤ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι ἁπλῶς «ἐφάπτεται» μέ τό σῶμα καί ὅτι ὑπάρχει μετεμψύχωση. Φαίνεται νά δέχεται ὅτι ἡ ψυχή προϋπάρχει τῆς ἑνώσεώς της μέ τό σῶμα, ἐνισχυόμενος ἀπό τήν πλατωνική θεωρία τῆς ἀναμνήσεως (κεφ. Β').

'Η μόνη σπουδαία του ἀναφορά στήν θεολογική προβληματική τῆς ἐποχῆς σχετίζεται μέ τήν φυσική ἀλλ' ἄτρεπτη καί ἀσύγχυτη ἕνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, ἀλήθεια τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ γιά νά ἐξηγήσει τό εἶδος τῆς πραγματικῆς ἀλλ' ἀσύγχυτης ἑνώσεως ψυχῆς καί σώματος (κεφ. Γ'). Γιά νά ἐνισχύσει μάλιστα μέ φιλοσοφικό ἐπιχείρημα τήν ἄτρεπτη ἕνωση, παραθέτει ἕνα χωρίο τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου ἀπό τό ἔργο του *«Περί τῶν συμμίκτων ζητημάτων»*, τό μόνο ἄλλωστε χωρίο πού σώζεται ἀπό τό ἔργο τοῦτο.

Στό δεύτερο μέρος τοῦ ἔργου γίνεται λόγος γιά τά στοιχεῖα τοῦ σώματος, τίς αἰσθήσεις, τίς ψυχικές δυνάμεις, τήν σωματική καί ψυχολογική λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου. Τίς σχετικές ἀντιλήψεις λαμβάνει ἔμμεσα ἤ ἄμεσα κατά μέγα μέρος ἀπό τόν ἰατρό Γαληνό καί ἀπό ἄλλους, ὅπως τόν Δημόκριτο. Τό τρίτο μέρος, πού δίνει τήν ἐντύπωση μικρῆς διατριβῆς καί εἶναι τό σημαντικότερο, ἐξηγεῖ πῶς καί πόσο ἡ βούληση εἶναι ἐλεύθερη, ἀπορρίπτει τήν γνωστή φιλοσοφικοθρησκευτική ἀντίληψη περί εἱμαρμένης καί προβάλλει τό γεγονός τῆς θείας πρόνοιας. 'Εδῶ χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα πλήν ἔμμεσα τό *«Περί εἱμαρμένης»* τοῦ 'Αλεξάνδρου 'Αφροδισιέως.

Τό ἔργο θεωρήθηκε ὡς ἐπιτυχής προσπάθεια ἐναρμονίσεως χριστιανισμοῦ καί φιλοσοφίας ἑλληνικῆς, ἀλλά ὁ Νεμέσιος δέν βρίσκει

κάποιο φιλοσοφικό σύστημα πού νά ἐναρμονίζεται μέ τόν χριστιανισμό. Ἁπλῶς ἐπισημαίνει κάποιες φιλοσοφικές ἀντιλήψεις, πού δείχνουν ὅτι κάποιο πρῶτο στάδιο μιᾶς θεολογικῆς ἀντιλήψεως δέν εἶναι ἀνεξήγητο λογικά - φιλοσοφικά. Κατά τά ἄλλα περιγράφει τήν φυσιολογία καί τήν ψυχολογία τοῦ ἀνθρώπου μέ τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς καί μάλιστα μέ τρόπο καθόλου ἀναλυτικό ἤ διεξοδικό. Ἐπειδή ὅμως γίνεται πυκνή παράθεση φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων καί θεωριῶν ἀπό τά πιό διάφορα μεταξύ τους συστήματα, ἀποκτᾶ τό ἔργο ἐνδιαφέρον γιά τούς ἱστορικούς τῆς φιλοσοφίας καί ἀποβαίνει ἔξοχο δεῖγμα ἐκλεκτικῆς χρήσεως τῆς ὅλης ἀρχαίας φιλοσοφίας.

Πάντως τό ἔργο τοῦ Νεμεσίου χρησιμοποιήθηκε ἀπό μερικούς συγγραφεῖς τῆς Ἀνατολῆς (Μάξιμος Ὁμολογητής, Λεόντιος Βυζάντιος, Ἰωάννης Δαμασκηνός καί μοναχός Μελέτιος, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ κατά λέξη πολλά κεφάλαια τοῦ β' μέρους τοῦ ἔργου) καί ἐπηρέασε εὐρύτατα τόν μεσαιωνικό λατινικό χῶρο (π.χ. Ἀλβέρτο τόν Μέγα καί Θωμᾶ Ἀκινάτη), ὅπου γνώρισε περισσότερες ἀπό πέντε μεταφράσεις.

ΕΡΓΟ

Περί φύσεως ἀνθρώπου. Ὑπότιτλος σέ μερικά χειρόγραφα: *Λόγος κεφαλαιώδης*. Ἀποτελεῖται ἀπό 44 κεφάλαια, ἀπό τά ὁποῖα μερικά εἶναι ὀλίγων ἀράδων. Μεταφράστηκε στήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική καί στήν μεσαιωνική λατινική (*CPG* II 3550).

PG 40, 508-818. *ΒΕΠ* 38, 221-308. Κριτική ἔκδοση μέ πλούσια εἰσαγωγή τῆς λατινικῆς μεταφράσεως τοῦ ἔργου ἀπό τόν Burgundio: G. VERBEKE - J. R. MONCHO, De natura hominis *(Corpus latin. Comment. in Aristotelem Graec. Suppl. I)*, Leiden 1975.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

B. DOMANSKI, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900. W. JAEGER, Nemesius von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinem Anfängen bei Poseidonios, Berlin 1914. E. SKARD, Nemesiosstudien: *SO* 15/16 (1936) 23-43 · 17 (1937) 9-25 · 18 (1938) 31-45 · 19 (1939) 46-56 · 22 (1942) 40-48. F. LAMMERT, Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios...: *Philologus* 94 (1940) 125-141. D. AMAND DE MENDIETA, Fatalisme et liberté dans l' antiquité grecque, Louvain 1945, σσ. 549-569. E. DOBLER, Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Actes bei Thomas von Aquin, Freiburg 1956. F. M. MÄRZ, Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesius von Emesa (Philol. Dissert.), München 1959. E. A. WYLLER, Die Anthropologie des Nemesios v. Em. und die Alkibiades I-Tradition. Eine Untersuchung zum Platonbild in der Schrift Über die Natur des Menschen (Kap. I, 1): *SO* 44 (1969) 126-145. M. MORANI, La Versione armena

del trattato Περί φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio: *Mem. Ist. Lombardo Cl. di Sc. stor. mor. e filol.* 31 (1970) 105-193. G. VERBEKE, Philosofie en christendom in het mensbeeld van Nemesius v. Emesa, Βρυξέλλες 1971. M. MORANI, Il manoscritto chigiano di Nemesio: *RILSL* 105 (1971) 621-635. A. SICLARI, L' antropologia di Nemesio di Emesa nella critica moderna: *Aevum* 47 (1973) 477-497. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' antropologia di Nemesio di Emesa, Padova 1974. A. KALLIS, Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa, Münster 1978. Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΟΥ, Πηγαί καί περιεχομένον τῶν περί εἱμαρμένης κεφαλαίων τοῦ Νεμεσίου 'Εμέσης (διατριβή), 'Αθήνα 1979. M. MORANI, Note critiche al testo di Nemesio: *WS* 13 (1979) 203-213. G. VERBEKE, Foi et culture chez Némésius d' Emese. Physionomie d' une synthèse: *Paradoxos politeia*, Studi in onore di G. Lazzati, Milano 1980, σσ. 507-531. M. VERHELST, Georges Valla, compilateur de Nicéphore Blemmyde: *Διοτίμα* 8 (1980) 144-147 ('Ο Valla χρησιμοποιεῖ - παραθέτει χωρία καί ἀπό τόν Νεμέσιο). F. HEINZER, Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessor: *FZPT* 28 (1981) 372-392. M. MORANI, La tradizione manoscritta del De natura hominis di Nemesio, Milano 1981. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Note critiche e linguistiche al testo di Nemesio: *CPh* 77 (1982) 35-42. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La natura dell' uomo (τοῦ Νεμεσίου), Salerno 1982 (Μετάφραση). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Kritische Bemerkungen zu Nemesius: *RhM* 125 (1982) 304-308. R. W. SHARPLES, Nemesius of Emesa and some theories of divine providence: *VC* 37 (1983) 141-156. F. M. YOUNG, Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the Bible in two anthropological treatises of the fourth century: *VC* 37 (1983) 110-140.

144. ΣΥΝΟΔΟΣ (ΣΥΛΛΟΓΗ) ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ (τέλος Δ' αἰ.)

'Η συλλογή **59 κανόνων**, τούς ὁποίους ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει σέ σύνοδο τῆς Λαοδίκειας, εἶναι φορτισμένη μέ ἄλυτα προβλήματα. Οὔτε ὁ χρόνος τῆς συνόδου μπορεῖ νά προσδιοριστεῖ οὔτε ἡ σύνθεση τῆς συλλογῆς μπορεῖ νά διευκρινιστεῖ. Βέβαιο εἶναι μόνο ὅτι ἔγινε σύνοδος (Θεοδωρήτου, *Εἰς τήν πρός Κολασσαεῖς* Β' 18: *PG* 83, 613Β) στήν Λαοδίκεια καί ὅτι οἱ 59 *κανόνες* της ἀποτελοῦν συλλογή καί μετά περίληψη (περί τό τέλος μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ.) κανόνων καί διατάξεων ἐκκλησιαστικῶν, πού ἤδη κυκλοφοροῦσαν στήν εὐρύτερη μικρασιατική περιοχή τῆς Φρυγίας. Βραδύτερα προστέθηκε *κανόνας* (60), πού ἀπαριθμεῖ τά κανονικά βιβλία τῆς *Γραφῆς*. Οἱ κανόνες ἔχουν τίτλους περιληπτικούς τοῦ περιεχομένου τους, χαρακτηρίζονται ἀπό πνεῦμα ἐπιείκειας καί κυρώθηκαν ἀπό τήν Πενθέκτη Οἰκουμ. Σύνοδο τοῦ 691 (*κανόνας* 2).

'Αναφέρονται στόν δεύτερο γάμο θετικά (1), στήν συγχώρησή μέ μετάνοια ὅλων τῶν ἁμαρτημάτων (2), στήν ἀποφυγή δανεισμοῦ καί τοκισμοῦ ἀπό τούς κληρικούς (4) καί σέ ἄλλα θέματα ἠθικοῦ βίου. 'Η πλειονότητα τῶν κανόνων ἀφορᾶ τήν ἐκκλησιαστική γενικά εὐταξία καί τά καθήκοντα τῶν κληρικῶν: οἱ πιστοί νά μήν πηγαίνουν γιά σχετικές «εὐχές» στά κοιμητήρια τῶν αἱρετικῶν (9), νά μήν τελοῦν μικτούς γάμους (31), νά μή συμπροσεύχονται (33) καί νά μή συνεορτάζουν μέ αἱρετικούς, ἐθνικούς καί

ἰουδαίους (37-39), νά μήν τελοῦνται γεύματα (ὡς «ἀγάπες») στούς ναούς (28), τό μυστήριο τοῦ Χρίσματος νά γίνεται μετά τό Βάπτισμα, νά μήν τελοῦνται κατά τήν Τεσσαρακοστή Λειτουργίες καί μνῆμες ἁγίων παρά μόνο Σάββατο καί Κυριακή (49, 51), ἐνῶ ἀποκλείονται στήν περίοδο αὐτή τέλεση γάμων καί ἑορτασμός γενεθλίων (52), νά μήν τελοῦνται Λειτουργίες σέ (ἰδιωτικά) σπίτια (58), νά μή χειροθετοῦνται ἤ χειροτονοῦνται («καθίστασθαι») γυναῖκες («πρεσβύτιδες», «προκαθήμεναι») (11), νά τηρεῖται ἡ τάξη στούς *Ψαλμούς*, τά ἀναγνώσματα καί τίς εὐχές (16-19), πού ὅλα πρέπει νά εἶναι τά κανονικά, ἀποκλειομένων τῶν αὐτοσχεδιασμῶν καί τῶν μή κανονικῶν βιβλίων (59). Εἰδικότερα γιά τούς ἐπισκόπους ἡ σύνοδος ἐπιτάσσει: νά χειροτονοῦνται ἀπό τόν μητροπολίτη καί τούς ἐπισκόπους «τῶν πέριξ» (12), νά μήν ἀποφεύγουν τήν συμμετοχή τους στήν σύνοδο (4L), νά μή χειροτονοῦνται ἐπίσκοποι γιά τίς «κῶμες» (χωριά), τίς ὁποῖες νά ἐξυπηρετοῦν «περιοδευτικά» μέ τήν σύμφωνη γνώμη τοῦ ἐπισκόπου (57). Ἀκόμη ἡ σύνοδος, ἕνεκα παρεκτροπῶν ἀσφαλῶς, ἀποκλείει τήν ἐκλογή τῶν κληρικῶν ἀπό λαϊκούς (13).

Μεταφράστηκαν στήν λατινική, τήν παλαιοσλαβική καί τίς ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, ἀρμενική, γεωργιανή, ἀραβική, αἰθιοπική): *CPG* IV 8607.

ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 195-206. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 130-155.

145. ΦΑΥΣΤΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ

ὁ ἱστοριογράφος τῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας

Ὁ **Φαῦστος** ἔδρασε ἀπό τά μέσα τοῦ Δ΄ αἰ. καί ἄγνωστο πῶς βρέθηκε στήν Ἀρμενία. Ἐκεῖ συνδέθηκε μέ τόν Καθολικό, δηλ. τόν ἐπικεφαλῆς, τῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας Νερσές Α΄ (ἤ Ναρσή) (363-374), πού ἦταν δισσέγγονος τοῦ Γρηγορίου **Φωτιστῆ** (297-326), στόν ὁποῖο ὀφείλεται ἡ μεγάλη ἐξάπλωση καί ἡ ἀρχική ὀργάνωση τοῦ χριστιανισμοῦ στήν Ἀρμενία καί τόν ὁποῖο Γρηγόριο τότε κληρονομικά διαδέχονταν στόν θρόνο οἱ ἐπίγονοί του.

Ὁ **Φαῦστος**, πού προερχόταν ἀπό τό ἀνατολικορωμαϊκό κράτος καί ἀργότερα στά χειρόγραφα καλεῖται Βυζάντιος, εἶχε πλούσια παιδεία κι ἔγραψε τήν **Ἱστορία τῆς Ἀρμενίας**, φυσικά στήν ἑλληνική, ἀφοῦ μόνο ἀπό τόν ἑπόμενο αἰώνα ὁ πολύς Μεσρώπ κατασκεύασε (406/7) ἀρμενικό ἀλφάβητο καί ἄρχισε ἡ ἀρμενική γραμματεία.

Ἡ *Ἱστορία* αὐτή καλύπτει περίπου τά ἔτη 320-387 καί γίνεται ἰδιαίτερα

διεξοδική, ὅταν παρουσιάζει τήν δράση τοῦ Καθολικοῦ Νερσές, πού εἶχε μορφωθεῖ στήν Καισάρεια, ἐπηρεαζόταν ἀπό τό πνεῦμα τοῦ Μ. Βασιλείου καί ὑπῆρξε τόσο δημιουργικός, ὥστε νά ὀνομαστεῖ Μέγας. Τό ἔργο, γραμμένο στά τελευταῖα ἔτη τοῦ Δ' αἰ., εἶναι ἱστοριογραφικό καί δίνει λίγες χρονολογίες, ἀλλά ἡ ἀξία του εἶναι τεράστια, διότι γιά τήν πρώιμη αὐτή ἐποχή τῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχουμε ἄλλη ἐκτενή γραπτή πηγή. Τό κείμενο τοῦ Φαύστου δέν σώθηκε στό πρωτότυπο. Τό γνωρίζουμε ὄχι ὁλόκληρο ἀπό ἀρμενική μετάφραση-διασκευή τοῦ τέλους τοῦ Ε' αἰ., ὁπότε ἐμφιλοχωρήθηκαν καί νεώτερα ἱστορικά, λειτουργικά καί ἁγιολογικά στοιχεῖα.

Ἐκδόσεις: P'awstosi Biuzandac'woy Patmut' ium Hayoc', Βενετία 1883 (καί τελευταία ἐπανέκδοσή της τό 1933). Γαλλ. μετάφραση: V. LANGLOIS, Collection des historiens anciens et modernes de l' Arménie, II, Paris 1869, σσ. 253-368.

V. INGLISIAN, Die armenische Literatur in Armenische und Kaukasische Sprachen, Leiden-Köln 1963. S. MALCHASIAN, Studien über die Geschichte des Faustus von Byzanz, Wien 1896. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, "Ἵδρυσις καί ὀργάνωσις τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας..., Ἀθήνα 1966, σ. 38 καί ἀλλοῦ. P. PEETERS, Un miracle de SS. Serge et Théodore et la vie de S. Basile dans Fauste de Byzance: *AB* 39 (1921) 65-88.

146. ΠΡΑΞΕΙΣ (ACTA) ΕΔΕΣΣΗΝΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ

Οἱ σύροι χριστιανοί συγγραφεῖς μετά τόν Ἐφραίμ (+373) ἔδειξαν ἰδιαίτερη προτίμηση στήν σύνταξη *Μαρτυρίων,* ἔχοντας ὡς πρότυπα σχετικά ἑλληνικά ἔργα καί μάλιστα ἀπόκρυφα κείμενα. Οἱ μεγάλοι διωγμοί στό περσικό κράτος ἀπό τόν βασιλιά Σαπώρ Β', σέ δύο κυρίως περιόδους (344/6 καί 376/7), ἦταν ἱκανή ἀφορμή γιά νά τιμήσουν οἱ πέρσες χριστιανοί τούς συμπατριῶτες τους, οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν τόν Γ' αἰ. ἐπί Δεκίου (249-250) καί στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. ἐπί Διοκλητιανοῦ.

Οἱ ἀρχαιότερες **Πράξεις - Acta ἐδεσσηνῶν μαρτύρων** περιγράφουν τό μαρτύριο τῶν **Šarbel** καί **Barsamjā**, οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν ἐπί Δεκίου. Τό κείμενο συντάχτηκε περί τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. ἀπό ἄγνωστο συγγραφέα, ὁ ὁποῖος τά περισσότερα στοιχεῖα τά ἐπινοεῖ.

W. CURETON, Ancient Syr. Documents, London 1864, σσ. 41-72. G. MÖSINGER, Acta ss. Martyrum Edessenorum..., I, Innsbruck 1874. R. DUVAL, Les actes de Scharbil et de Barsamya: *Journal asiatique* (1889) 40-58.

Τοῦ τέλους τοῦ Δ' αἰ. ἐπίσης φαίνεται νά εἶναι καί οἱ **Πράξεις τῶν Gurjā, Šemonā** καί **Habbīb,** οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν ἐπί Διοκλητιανοῦ. Καί τῶν *πράξεων* τούτων ἡ ἱστορική ἀξιοπιστία εἶναι μικρή.

W. CURETON, μν. ἔργ., σσ. 73-86. F. C. BURKITT, Euphemia and the Goth, with the

Acts of martyrdom of the Confessors of Edessa..., London 1919. P. BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum, I, Paris 1890, σσ. 144-160. *Synax. Eccl. Constantinopolitanae. Propylaeum ad November*, σσ. 221 καί 272. Ἑλλην. καί λατιν. μετάφραση είς O. VON GEBHARDT, Die Acten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (*TU* 37,2), Leipzig 1911, σσ. 2-228. P. DEVOS, La liste martyrologique des Actes de Guriā et Shamōnā: *AB* 90 (1972) 15-26.

147. ΜΑΡΚΙΑΝΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ (τέλος Δ' αἰ.;)

Ἡ χειρόγραφη παράδοση προσγράφει σύντομα ἀσκητικά καί θεολογικά ἐργίδια στόν μοναχό Μαρκιανό, τοῦ ὁποίου ὅμως ἀγνοοῦμε τήν ταυτότητα. Τά ἀσκητικά ἔχουν ἁπλοϊκή μορφή καί στοιχειώδη σχετική διδασκαλία. Τά θεολογικά του, ἀπό μερικά τῶν ὁποίων σώζονται μόνο ἀποσπάσματα, ἔχουν κυρίως οἰκοδομητικό χαρακτήρα καί ἀντιαπολιναριστική τάση. Μερικά ἀπό τά τελευταῖα φαίνεται νά ἔχουν κάποια σχέση μέ τήν θεολογία τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (451).

Ὁ J. Lebon ταύτισε τόν μοναχό Μαρκιανό μέ τόν ἀσκητή Μαρκιανό, πού ἔζησε στήν ἔρημο τῆς Χαλκίδας κοντά στήν Κύρο (Συρία), πέθανε περί τό 390 καί μιλάει γι' αὐτόν ὁ Θεοδώρητος (*Ἐκκλησ. Ἱστορία* Δ' 22 καί *Λαυσαϊκή ἱστορία* 3). Ἀντίθετα ὁ J. Kirchmeyer ταύτισε τόν μοναχό Μαρκιανό μέ τόν Μαρκιανό τῆς Βηθλεέμ (410-492), πού μόνασε στήν μονή Πασσαρίωνα, ἀντιτάχτηκε στίς ἀποφάσεις τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἐπανῆλθε περί τό 480 στήν Ὀρθοδοξία κι ἔγινε ἀρχιμανδρίτης (γενικός ἡγούμενος) τῶν μονῶν τῶν Ἱεροσολύμων.

Δυστυχῶς καί οἱ δύο θεωρίες δέν εἶναι πειστικές (A. van Roey, Remarques sur le moine Marcien: *SP* 12 [1975] 160-177). Γενικῶς ὅμως τά ἀσκητικά ἐργίδια κατανοοῦνται εὐκολότερα στό κλίμα τοῦ Δ' αἰῶνα.

Τά ἐργίδια συντάχτηκαν στήν ἑλληνική, ἀλλά τά περισσότερα σώθηκαν σέ συριακή μετάφραση.

Ἀσκητικά: 1) *Περί μετανοίας*. 2) *Περί τελείας ὑπακοῆς*. 3) *Περί βαπτίσματος*. 4) *Περί ταπεινοφροσύνης* (πού ἔχει ἐκδοθεῖ καί ὡς ἔργο τοῦ Εὐαγρίου). 5) *Ἐγχειρίδιον περί νηστείας*. 6) *Περί τοῦ ὑπέρ πίστεως θανάτου*. 7) *Περί πανοπλίας πρός μοναχούς*. 8) *Λόγος ἀσκητικός καί πολυμερής*. 9) *Ἀποφθέγματα*.

Τά μέ ἀριθμό 4 (ἑλλ. τίτλος: «Περί ἀσκητικοῦ βίου»), 5, 7 καί 8 σώθηκαν στήν ἑλληνική. Βλ. ἀντίστοιχες ἐκδόσεις εἰς *Mu* 75(1962) 361-365· *PG* 65, 1109-1117· J. S. ASSEMANI, Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia... graece, III, Romae 1746, σσ. 219 (B 1-5) καί 223[18]-226 (ἐκδόθηκε κακῶς ὡς ἔργο τοῦ Ἐφραίμ, ἀλλά καί ἡ πατρότητα τοῦ Μαρκιανοῦ εἶναι ἀμφίβολη). Ὅλα στήν συριακή καί τήν ἑλληνική ἐκδόθηκαν ἀπό τόν J. LEBON, Le moine saint Marcien *(Spicilegium sacrum Lovaniense 36)*, Louvain 1968, σσ. 155-175, 184-200. Σέ συριακή συλλογή τοῦ ἀποδίδονται *ἀποφθέγματα:* E. A. W. BUDGE, The Book of Paradise, London 1904, 2[e] σειρά No 136 (140). Ἑλληνικό *ἀπόφθεγμα* εἶναι ἀπόσπασμα ἀπό τό ἔργο μέ ἀριθμό 5 (LEBON, σ. 199[22-26]).

Θεολογικά: 1) *Λόγος συμβουλευτικός περί πίστεως τῆς Ἐκκλησίας* (ἔργο μετανεστοριανικό καί ἄρα ὄχι τοῦ Μαρκιανοῦ), 2) *Κατά τῆς διδασκαλίας Ἀπολιναρίου καί Βιταλίου,* 3) Ἀποσπάσματα τρία: *Περί πίστεως, Δόγματα ἐκκλησιαστικά περί πίστεως εἰς τήν ἁγίαν Τριάδα* καί *Περί ἐνσαρκώσεως.* Ὅλα στήν συριακή.

Ἔκδοση LEBON, σσ. 175-181, 201-209 καί (τά τρία ἀποσπάσματα) J. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum: SAM* 5 (1933) 60-64 nn° 69-71.

Ἀνέκδοτα: Στόν Μαρκιανό ἀποδίδει ὁ κώδικας Coislin. gr. 122 τρία σύντομα κείμενα μέ τούς τίτλους *Περί λοιδορίας καί παντοίας ὕβρεως* (φ. 66), *Περί συγκαταθέσεως* (φ. 73β) καί *Ἐκ τοῦ Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ* (φ. 326-328). Βλ. J. K. Kirchmeyer: *SP* 5 (1962) 351-353.

Τέλος, ἡ συλλογή *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (ἔκδ. F. Diekamp, Münster 1907, *σ.* 242) μνημονεύει 20 *ὁμιλίες* τοῦ Μαρκιανοῦ, γιά τίς ὁποῖες δέν ἔχουμε οὔτε ἴχνη.

A. J. FESTUGIÈRE, Antioche paienne et chrétienne, Paris 1959, σσ. 252-257.

148. ΑΜΜΩΝΑΣ

ἀναχωρητής κι ἐπίσκοπος

Ὁ Ἀμμωνᾶς ὑπῆρξε μεγάλης ἀκτινοβολίας κι ἐπιρροῆς ἀναχωρητής. Μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Ἀντωνίου (356) εἶχε τήν πνευματική εὐθύνη τῆς ἐκτεταμένης (μεταξύ Νείλου καί Σουέζ) λαύρας τοῦ Πισπίρ, δηλ. τῆς μή ὀργανωμένης ἀποικίας ἀσύνδετων μεταξύ τους κελλίων. Στόν Μ. Ἀντώνιο, τοῦ ὁποίου θεωρεῖται διάδοχος, προσκολλήθηκε ἀφοῦ (ἄν, ὅπως νομίζουμε, πρόκειται γιά τό ἴδιο πρόσωπο) ἀσκήτευσε 14 χρόνια στήν Σκήτη (Wadi Natrun), ὅπου διακρίθηκε ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος (+390).

Ἤδη τό 362 εἶχε φήμη διακριτικοῦ ἀσκητῆ, πού συμβούλευε μ' ἐπιτυχία τούς μοναχούς. Τότε τόν γνώρισε ὁ Μ. Ἀθανάσιος, πού διωκόμενος ζοῦσε κι αὐτός γιά ἕνα διάστημα στήν ἔρημο, θαύμασε τίς πνευματικές του ἀρετές καί τόν χειροτόνησε γιά κάποια αἰγυπτιακή πόλη ἐπίσκοπο. Ὁ Ἀμμωνᾶς ἦταν βέβαια νικαϊκός καί στόν διωγμό τοῦ Λουκίου, ἐπάρχου Αἰγύπτου, ταλαιπωρήθηκε πολύ. Γνώρισε σημαίνοντες ἄνδρες τῆς ἐποχῆς του καί κοιμήθηκε πρίν τό 396 ἤ πρίν τό 403.

Ὡς ἐπίσκοπος ὁ Ἀμμωνᾶς δέν ἔπαυσε νά φροντίζει γιά τά πνευματικά προβλήματα τῶν μοναχῶν, πρός τούς ὁποίους ἔγραφε *Ἐπιστολές* καί *Διδάγματα*. Δέν εἶχε μόρφωση ἐξαιρετική, ἀλλά ἔγραφε στήν ἑλληνική μέ πολλή ἐπιτυχία. Τοῦτο ἔχει μεγάλη σημασία, διότι δείχνει ὅτι τά μεταπαχωμιανά κείμενα, τά θεμελιωτικά τοῦ αἰγυπτιακοῦ μοναχισμοῦ, γράφηκαν στήν ἑλληνική, τήν ὁποία οἱ συγγραφεῖς τους γνώριζαν καλά ἤ καί τήν μιλοῦσαν. Τό καίριο θέμα πού ἀπασχολεῖ τόν Ἀμμωνᾶ εἶναι ἡ ἐπίτευξη τῆς *ἡσυχίας*, στό κλίμα τῆς ὁποίας γεννῶνται: θεία γνώση, πνευματική ἀγαλλίαση, «θεϊκή δύναμις», «γλυκύτης τοῦ Παναγίου Πνεύματος», «θέρμη θεϊκή» καί πύρωση τῆς καρδίας ἀπό ἀγάπη γιά τόν Θεό. Αὐτά, διατυπωμένα μέ πολλή ἁπλότητα, δείχνουν ὅτι ὁ Ἀμμωνᾶς εἶχε ὑπερβεῖ τό στάδιο τῆς πρακτικῆς ἀσκήσεως καί εἶχε εἰσέλθει σέ καταστάσεις νηπτικῆς ἐμπειρίας (ἤ θεοπτίας), τήν ὁποία περιγράφει ἀπαλλαγμένος ἀπό τήν ὠριγενιστική καί δή τήν εὐαγριανική μεταφυσική, πού τότε εἰσόρμησαν στήν ἀσκητικονηπτική γραμματεία. Μέ τόν τρόπο αὐτό προσέφερε θεμελίωση παραδοσιακή καί ὀρθόδοξη στόν αἰγυπτιακό μοναχισμό.

Τοῦ ἀποδίδονται καί 15 *ἀποφθέγματα - διηγήσεις* ἀπό τούς συμπιλητές τοῦ *Γεροντικοῦ*.

Ὁ Ἄμμων Ἀδριανουπόλεως, ὁ ὁποῖος ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τό 400 καί τοῦ ὁποίου σώζονται μερικά ἀποσπάσματα (*CPG* II 2540), εἶναι πρόσωπο διαφορετικό ἀπό τόν Ἀμμωνᾶ.

Ἐπιστολαί. Παραδίδονται στήν ἑλληνική 8 ἐπιστολές. Οἱ 7 σ' ἑνιαία συλλογή καί μία μόνη (ἀρχή της: «τό πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ...»), πού μάλιστα εἶναι ἡ 10η τῆς *συριακῆς συλλογῆς ἐπιστολῶν*, στήν ὁποία περιλαμβάνονται 15. Μεταφράστηκαν ἀκόμη στήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική (βλ. *CPG* II 2380).

Τοῦ ...ἀββᾶ Ἀμμωνᾶ ἐπιστολαί πέντε, ἀποσπάσματά τινα... ἐκδίδονται ὑπό Αὐγουστίνου Ἰορδανίτου, Ἱεροσόλυμα 1911. F. NAU: *PO* XI (1915) 432-454 (καί γαλλική μετάφραση). G. L. MARIOTT, Macarii Anecdota, Cambridge 1918, σσ. 47-49 (ἡ ἐπιστ. 8). Συριακή συλλογή: M. KMOSKO: *PO* X (1914) 555-616. *ΒΕΠ* 40, 48-59.

Διδάγματα. Ὁ ἀκριβής τίτλος: *«Ἐκ τῶν διδαγμάτων τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Ἀμμωνᾶ»*. Πρακτικές ὁδηγίες γιά τήν καταπολέμηση τῆς ὑπερηφανίας, τῆς μνησικακίας καί ἄλλων ἐμποδίων στήν πνευματική ζωή. Μετάφραση γεωργιανή.

F. NAU: *PO* XI (1915) 455-458. *ΒΕΠ* 40, 59-61.

Ἀποφθέγματα. Δεκαπέντε ἀποφθέγματα - διηγήσεις, στίς ὁποῖες περιέχονται ρήσεις καί συμβουλές του. Σώζεται καί συριακή συλλογή ἀποφθεγμάτων (*PO* XI [1915] 410-423).

PG 65, 120-124. F. NAU: *PO* XI (1915) 403-409. *ΒΕΠ* 40, 45-48.

Τοῦ ἀποδίδονται ἀκόμη *Ἐπιστολή πρός νέους μοναχούς* (στήν συριακή) καί ἕνα *ἀπόσπασμα: CPG* II 2382-2383.

Νόθα: Τοῦ ἀποδίδονται *Κεφάλαια παραινετικά, Λόγος περί τῶν θελόντων ἡσυχάσαι* καί *Περί τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς* ..., πού ἀνήκουν σέ ἔργα τοῦ ἀββᾶ Ἡσαΐα: *ΒΕΠ* 40, 61-74 (*CPG* II 2390-2393).

F. KLEJNA, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe: *ZKT* 62 (1938) 309-348. G. GARITTE, De unius ex Ammonae epistulis versione iberica: *Mu* 89 (1976) 123-131. M. GEERARD, Per una clavis Patris Graecorum: *RSLR* 6 (1970) 654-657 (ἡ περίπτωση τοῦ Ἀμμωνᾶ). K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936. E. HONIGMANN, Trois mémoires posthumes..., Bruxelles 1961, σ. 38 (γιά τόν Ἄμμωνα Ἀδριανουπόλεως). The letters of Ammonas, successor of S. Antony. Transl. by J. D. CHITTY and... introd. by S. BROCK, Oxford 1979.

149. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΕΛΒΙΡΑΣ (ELIBERIS)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Γρηγόριος Ἐλβίρας ὑπῆρξε ὁ σπουδαιότερος ἱσπανός θεολόγος πρίν ἀπό τόν Ἰσίδωρο Σεβίλλης (+636), ὁ σημαντικότερος πολέμιος τοῦ ἀρειανισμοῦ στήν χώρα του καί ἀπό τούς ἐλάχιστους δυτικούς ἐπισκόπους, πού δέν ὑπέκυψαν στόν ἤπιο ἀρειανισμό. Σειρά ἐρευνῶν στίς ἀρχές τοῦ αἰώνα ἐπαναπέδωσαν στόν Γρηγόριο τά ἔργα του, μέσω τῶν ὁποίων γνωρίζουμε τήν σκέψη καί τήν νοοτροπία του. Ἀπό χαρακτήρα καί ἀνατροφή ἦταν ὑπεραυστηρός, μέ ἀποτέλεσμα νά τηρήσει σκληρή στάση πρός ὅσους διαφωνοῦσε. Ἡ ἐπισκοπική του δράση ἄρχισε λίγο πρίν τό 356 καί κορυφώθηκε ὅ-

ταν ὁ ἀρειανισμός ἐπιβλήθηκε γενικά στήν Δύση (356/9) καί ὅταν ὁ Λουκίφερ Cagliari καί ὁ Ἱλάριος Poitiers εἶχαν ἐξοριστεῖ στήν Ἀνατολή, ἐπειδή ἐπέμεναν στήν ὀρθόδοξη θεολογία τῆς Νίκαιας. Τότε ὁ Γρηγόριος, πού μᾶλλον κατάφερε νά μή λάβει μέρος στήν σύνοδο τοῦ Ρίμινι (359) (κι ἔτσι ν' ἀποφύγει τίς πιέσεις, στίς ὁποῖες ὑπέκυψαν 400 ἐπίσκοποι), καταπολέμησε τόν ἀρειανισμό μέ τό ἀνώνυμο ἔργο του *De fide*, ἐπιτίμησε τούς δυτικούς ἐπισκόπους καί μάλιστα προσέβαλε τόν σεβάσμιο Ὅσιο Κορδούης, πού, ὑπέργηρος, ὑπέκυψε στίς πιέσεις τῶν ἀρειανῶν. Στό ἔργο αὐτό χρησιμοποίησε μόνο τούς δυτικούς Τερτυλλιανό, Ἱλάριο καί Phoebadius, διότι ἀγνοοῦσε τήν ἑλληνική γλώσσα καί τήν σχετική θεολογική διεργασία τῆς Ἀνατολῆς.

Μέ τό πρῶτο σημαντικό αὐτό ἀντιαρειανικό κείμενο στήν Ἱσπανία ὁ Γρηγόριος διηύρυνε τόν θεολογικό ὁρίζοντα περισσότερο ἀπ' ὅσο τόν ἄφησε ὁ Ποτάμιος Λισσαβώνας καί διήγειρε τό ἐνδιαφέρον γιά δογματικοθεολογικές συζητήσεις. Δέν εἶχε ὅμως τίς προϋποθέσεις οὔτε γιά πρωτοτυπία οὔτε γιά συνετή τακτική. Στήν πρώτη μορφή τοῦ ἔργου του, καταπολεμώντας τόν ἀρειανισμό, ἔφθασε σέ μοναρχιανικές (σαβελλιανικές) διατυπώσεις, τίς ὁποῖες εὐτυχῶς γρήγορα συνειδητοποίησε καί διόρθωσε στήν δεύτερη ἔκδοση τοῦ ἔργου, περί τό 363 μέ 364. Ἔτσι ἀνέπτυξε ὀρθόδοξη τριαδολογία, ὑποστηρίζοντας τό ὁμοούσιο τοῦ Υἱοῦ, ἀλλά τονίζοντας κυρίως τήν ἑνότητα τοῦ Θεοῦ καί χρησιμοποιώντας τόν ὅρο τοῦ Τερτυλλιανοῦ *πρόσωπο* (persona), χωρίς νά φθάνει σέ ἱκανοποιητική διάκριση τῶν θείων προσώπων.

Παράλληλα τήρησε ἀσύνετη τακτική καί ἀπέρριψε τήν ἀπόφαση τῆς συνόδου Ἀλεξανδρείας (362), στήν ὁποία βρέθηκε τρόπος ἐπανόδου τῶν ἡμιαρειανῶν στήν Ἐκκλησία. Ὁ Γρηγόριος ἀκολούθησε σ' αὐτό τόν Λουκίφερ Cagliari (Σαρδηνία), πού δημιούργησε σχίσμα καί δική του ἐκκλησία, τῆς ὁποίας, μετά τόν θάνατο τοῦ Λουκίφερ (+370/1) ἤ λίγο ἀργότερα, ἐπικεφαλῆς ἔγινε ὁ Γρηγόριος μέ τήν συμπαράσταση κληρικῶν τῆς Ἀνδαλουσίας.

Ἐπικεφαλῆς τῶν ὀλιγάριθμων λουκιφεριανῶν ἔμεινε, φαίνεται, μέχρι τόν θάνατό του, πού δέν ξέρουμε πότε συνέβη. Τό 393 πάντως ὁ Ἱερώνυμος τόν χαρακτηρίζει πολύ ἡλικιωμένο (*De viris illustribus* 105). Ἔζησε ὅμως ἀκόμη μερικά χρόνια καί πρόλαβε νά γνωρίσει τίς μεταφράσεις ἐξηγητικῶν ἔργων τοῦ Ὠριγένη, πού φιλοτέχνησαν ἀπό τό τέλος τοῦ Δ' αἰώνα οἱ Ρουφῖνος καί Ἱερώνυμος. Ἔτσι δείχνει ἐνήμερος τῶν ἑρμηνευτικῶν τάσεων καί μιλάει γιά τριπλή σημασία τῆς *ΠΔ:* prophetia-historia-figura (προτύπωση μελλοντικῶν γεγονότων).

Ἡ ἐνημέρωσή του αὐτή διηύρυνε τούς ἑρμηνευτικούς του ὁρίζον-

τες, πού περιελάμβαναν ἤδη τούς λατίνους θεολόγους καί τόν Εἰρηναῖο, καί στερέωσε τήν ἀγάπη του πρός τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία, μέ τήν βοήθεια τῆς ὁποίας γιά οἰκοδομητικούς κυρίως λόγους ἑρμήνευσε πλῆθος χωρίων καί γεγονότων τῆς *ΠΔ*, χωρίς νά παραμερίζει καί τήν τυπολογική ἐξήγηση. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι πλήν ἄλλων ἀσχολήθηκε μέ τό *Ἆσμα ἀσμάτων*, στό ὁποῖο ἐκτεταμένα ἐφάρμοσε καί τά δύο αὐτά εἴδη ἑρμηνείας. Τό ἐξηγητικό του ἔργο, ἀφιερωμένο ἐξ ὁλοκλήρου στήν *ΠΔ*, σημασία κυρίως ἔχει σήμερα γιά τήν γνώση τοῦ προϊερωνυμικοῦ κειμένου τῆς *ΠΔ*, ὅπως αὐτό ἦταν γνωστό στήν Ἱσπανία. Ἡ ἐπισήμανση παραλλήλων μεταξύ τῆς τρίτης *Ὁμιλίας* του (ἀπό τό *Tractatus XX de libris sanctarum*...) πρός τήν *Ὁμιλία* τοῦ Ὠριγένη στό *Γενέσ.* 7,23 (ὅπως τήν μετέφρασε ὁ Ρουφῖνος μόλις περί τό 403) ὑποχρεώνει νά τοποθετήσουμε τόν θάνατο τοῦ Γρηγορίου στήν πρώτη γενικά δεκαετία τοῦ Ε' αἰώνα, κάτι ὅμως πού δέν ἰσχύει, ἐάν ἄλλοθεν γνώριζε τό κείμενο τοῦ Ὠριγένη.

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος Ἐλβίρας ἄφησε μικρό ἀριθμό ἔργων, δογματικῶν καί δή ἐξηγητικῶν. Αὐτά κυκλοφοροῦσαν ὡς ἔργα ἄλλων καί μόλις πρόσφατα τοῦ ἀποδόθηκαν.

De fide orthodoxa contra arianos (Περί τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καί κατά Ἀρειανῶν). Εἶναι γνωστό σέ δύο μορφές. Τό κυκλοφόρησε ἀνώνυμα τό 360, γιά νά ὑποστηρίξει τό ὁμοούσιος τῆς Νίκαιας καί νά καταπολεμήσει τό φιλοαρειανικό *σύμβολο* τοῦ Ρίμινι (359). Μερικές φράσεις του ἠχοῦσαν μοναρχιανικά (σαβελλιανικά) καί προκάλεσαν ἀντίδραση. Ἔτσι περί τό 363/4, ὅταν πλέον εἶχε πεθάνει καί ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, βελτίωσε τό κείμενο, τό ἀπάλλαξε ἀπό ἐπικίνδυνες διατυπώσεις καί τό κυκλοφόρησε ἐπώνυμα. Σώθηκαν καί οἱ δύο μορφές, ἡ πρώτη ὡς ἔργο τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου καί ἡ δεύτερη ὡς ἔργο τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Τυπώθηκαν καί ὡς ἔργα τοῦ Phoebadius.

PL 17, 549-568· 20, 31-50· 62, 449-463. A. C. VEGA: *Espāna Sagrada* 55 (1957) 83-127 καί 56 (1958) 67-77. V. BULHART: *CCL* 69 (1967) 221-247. M. SIMONETTI, Gregorio de Elvira, La Fede, Torino 1975.

Tractatus in Cantica canticorum (Πραγματεῖαι εἰς τό Ἆσμα ἀσμάτων). Σύντομη ἀλληγορική καί τυπολογική ἑρμηνεία τοῦ *Ἄσματος τῶν ἀσμάτων* μέχρι τό 3,4. Τιτλοφορεῖται καί *Tractatus V de Epithalamio*.

A. C. VEGA: *Espāna Sagrada* 55 (1957) 1-80. *PLS* 1, 473-501. J. FRAIPONT: *CCL* 69 (1967) 169-210.

De arca Noe (Περί τῆς κιβωτοῦ τοῦ Νῶε). Στό ἐργίδιο, πού ἀποδιδόταν στόν 'Ωριγένη, ἑρμηνεύει τήν κιβωτό τοῦ Νῶε ὡς προτύπωση τῆς 'Εκκλησίας.

A. C. VEGA: *Espāna Sagrada* 56 (1958) 1-19. *PLS* 1, 516-523. V. BULHART: *CCL* 69 (1967) 149-155.

Tractatus de libris sanctarum Scripturarum (Πραγματεῖαι περί τῶν βιβλίων τῶν ἁγίων Γραφῶν). Καί αὐτό παραδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ 'Ωριγένη. Δημοσιεύτηκε τό 1900. 'Αποτελεῖται ἀπό 20 ὁμιλίες, μέ τίς ὁποῖες ἀσκεῖ ἀλληγορική ἑρμηνεία κειμένων καί γεγονότων τῆς *ΠΔ* (ἀπό τήν *Γένεση* μέχρι τόν *Ζαχαρία*). 'Η τελευταία ὁμιλία ἀναλύει τό *Πράξεων* 2, 1-2, γιά νά τονίσει τό ἔργο τοῦ 'Αγ. Πνεύματος στήν 'Εκκλησία. Διαπιστώθηκε ὁμοιότητα μεταξύ τῆς τρίτης *'Ομιλίας* καί τῆς *'Ομιλίας* στήν *Γένεση* (7, 2-3) τοῦ 'Ωριγένη, ὅπως μετέφρασε τήν τελευταία ὁ Ρουφῖνος περί τό 403. 'Εάν δέν ὑπῆρχε κοινή λατινική πηγή, τότε ὁ Γρηγόριος ἔγραψε μετά τό 403 καί τό ἔτος θανάτου του μετατίθεται γενικά στήν πρώτη δεκαετία τοῦ Ε' αἰ.

P. BATIFFOL - A. WILMART, Tractatus XX Origenis de libris sanctarum, Paris 1900. A. C. VEGA: *Espāna Sagrada* 55 (1957) 137-216. *PLS* 1, 358-472. V. BULHART: *CCL* 69 (1967) 3-146.

'Αποσπάσματα. Μέ τό ὄνομα τοῦ Γρηγορίου ἤ μέ ἄλλα ὀνόματα διασώθηκαν λίγα καί πολύ σύντομα ἑρμηνευτικά σχόλια, πού δέν ξέρουμε ἄν προϋποθέτουν εὐρύτερα ἔργα. Σχεδόν σέ ὅλα γίνεται ἀλληγορική ἑρμηνεία:

1. *Expositio de Psalmo XCI* καί δύο *Fragmenta tractatus in Gen.* 3, 22 καί 15, 9-11: *PLS* 1, 523-527· *CCL* 69 (1967) 213-215, 158, 162.
2. Τά σχόλια στό *Παροιμ.* 30, 19 μέ τόν τίτλο *De Salomone* (ἀποδιδόμενα στόν 'Αμβρόσιο) καί *In Ecclesiasten*, πού οἱ A. V. Vega (*Espāna Sagrada* 56 [1958] 33-64) καί V. Bulhart (*CCL* 69, σσ. 253-259 καί 263) τά ἐκδίδουν μεταξύ τῶν ἀμφιβαλλομένων, ὁ M. Simonetti τά θεωρεῖ γνήσια κείμενα τοῦ Γρηγορίου.

'Αμφιβαλλόμενα. *De diversis generibus leprarum* (ἀλληγορική ἑρμηνεία χωρίων τοῦ *Λευϊτικοῦ*). Τρεῖς συγγενεῖς μεταξύ τους καί πολύ σύντομες ἐκθέσεις πίστεως: *Fides romanorum* (ἤ *De fide Nicaena*), *Fides catholica* καί *Fides sancti Hieronymi*: *CCL* 69 (1967) 279-283, 267-268, 271-272, 275· *PL* 30, 245-8· *PL* 20, 49· *PLS* 1, 514-515.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. WILMART, Les "Tractatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d' Elvire: *BLE* 7 (1906) 233-299. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Wien 1908. K. KOCH, Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen: *ZKG* 51 (1932) 238-272. F. REGINA, Il "De fide" di Gregorio di Elvira, Napoli 1942. A. GARCIA

CONDE, Los Tractatus Origenis y los origenistas gallegos: *Cuadernos de estudios gallegos* 4 (1949) 27-56. J. COLLANDES LOZANO, San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología, Granada 1954. M. SIMONETTI, Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuıa a Gr. di Elvira: *RCCM* 2 (1960) 307-325. E. MAZORRA, Gr. de Elvira, esıudio histórico - teológico sobre su personalidad, Grenade 1962 (διατριβή). E. J. BUCKLEY, Christ and the Church according to Gregory of Elvira, Roma Gregor. Univ. Pr. 1964. E. MAZORRA, El patrimonio literario de Gregorio de Elvira: *EE* 42 (1967) 387-397. C. VONA, Greg. di Elvira. I Tractatus de libris sacrarum scripturarum. Fonti e sopravvivenza medievale, Roma 1970. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Herencia literaria de Gr. de Elvira: *Helmantica* 24 (1973) 281-357. M. SIMONETTI, La doppia redozione del De fide di Gr. di Elvira: *Forma Futuri*. Studi in onore di M. Pellegrino, Torino 1975, σσ. 1022-1040. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La crisi ariana e l' inizio della riflessione teologica in Spagna: *Hispania Romana* (colloquio italo-spagnolo), Roma, Accad. nazion. dei Lincei Anno 1974, σσ. 127-147. A. BARCALA MUÑOZ, Sobre las citas bíblicas de los Tractatus Origenis: *RET* 37 (1977) 147-151. E. ROMERO POSE, Gregorio de Elvira en el "Commentario al Apocalypsis" de S. Beato de Liébana: *Burgense* 20 (1979) 289-305. M. DIDONE, Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone e dell' Explanatio beati Hieronymiani: *Divinitas* 24 (1980) 178-210. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Isidoro de Sevilla y los Tractatus Origenis de Gregorio de Elvira: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (ἔκδοση E. Paschke), *TU* 125 (1981) 149-160. D. GIANOTTI, Gregorio di Elvira interprete del Cantico dei cantici: *Aug* 24 (1984) 421-439.

150. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ (310/20-402) ΣΑΛΑΜΙΝΑΣ ΚΥΠΡΟΥ

ὁ ἀντιρρητικός

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας (Σαλαμίνας) Κύπρου ἦταν ἀξιόλογος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας, φυσιογνωμία ἐξωτερικά ἐντυπωσιακή καί πατριαρχική. Φιλομόναχος καί δραστήριος, σταθερός ὀπαδός τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας κι ἐπιφανειακός στίς κρίσεις του, ἀναμείχτηκε πολύ ἔντονα στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα τῆς ἐποχῆς του, ἀπό τό 350 περίπου μέχρι τό 402. Γεννήθηκε σέ παραδοσιακό περιβάλλον, στήν Παλαιστίνη, καί δή στήν περιοχή τῆς Γάζας, ὅπου ὁ ἅγιος Ἱλαρίων (+371) εἰσήγαγε τόν μοναχισμό. Ἀποφασιστική ἦταν ἡ παραμονή του στήν Ἀλεξάνδρεια, γιά σπουδές, καί στήν αἰγυπτιακή ἔρημο, γιά μύηση στόν μοναχισμό. Ἐκεῖ ἀπέκτησε τήν μέτρια κλασική του παιδεία, τόν σεβασμό στό πρόσωπο καί τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τόν ἀντιαρειανισμό του, τό φιλομόναχο πνεῦμα, ἀλλά καί τόν ἀντιωριγενισμό μέ τήν περιφρόνηση στήν θύραθεν παιδεία, πού ἐξέφραζαν ὁμάδες μοναχῶν.

Τά στοιχεῖα αὐτά προσδιόρισαν τήν πολυετή δράση του, πού ἄρχισε μέ τήν ἵδρυση μονῆς στό χωριό του Βησανδούκη, κοντά στήν Ἐλευθερούπολη τῆς Γάζας. Ἡ Ἀλεξάνδρεια τόν εἶχε θεολογικά προετοιμάσει ἔτσι, ὥστε στήν ἀρειανική λαίλαπα νά ἀντιδράσει σταθερά καί ὀρθόδοξα ὡς ἐπίσκοπος (ἀπό τό 366) καί ὡς συγγραφέας θεολόγος.

Ἐπιχείρησε ν' **ἀντιμετωπίσει ὅλες** τίς **αἱρέσεις** καί τίς κακοδοξίες τῶν χρόνων του, τόν ἀρειανισμό τῆς ἀρχικῆς μορφῆς, τήν ἄρνηση τῆς θεότητας τοῦ ἁγ. Πνεύματος, τόν ἀπολιναρισμό μέ τίς συνέπειές του καί τόν ὠριγενισμό. Τό ἔργο ἀνέλαβε μέ τίς προϋποθέσεις ἑνός ἀντιωριγενιστῆ: θεωροῦσε τήν φιλοσοφία, τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία καί τόν ἴδιο τόν Ὠριγένη πηγή ὅλων τῶν κακοδοξιῶν· ἑρμήνευε ὡς αἵρεση κάθε σκέψη, σχολή, κίνηση πνευματική, πού δέν ὁδηγεῖ στόν ἀληθινό Θεό. Γι' αὐτό καί δέν εἶναι παράδοξο ὅτι ἀρχίζει τήν αἱρεσιολογία του μέ προχριστιανικά πνευματικά φαινόμενα, ὅπως τήν ἑλληνική φιλοσοφία, τήν ὁποία περιφρονεῖ, τόν σκυθισμό, τόν ἰουδαϊσμό, τόν βαρβαρισμό (!) κ.ἄ. Πάντως στά δύο πλούσια ἀντιρρητικά του ἔργα, τόν *Ἀγκυρωτό* καί τό *Πανάριο,* ἀσχολεῖται κατά κύριο λόγο μέ τίς κακοδοξίες τῶν χρόνων του, ἀφήνοντας ἀναλογικά λίγο χῶρο γιά τίς προχριστιανικές καί προαρειανικές αἱρέσεις. Τά μακροσκελῆ κεφάλαια πού ἀφιερώνει στά καίρια θέματά του θέλουν νά ἔχουν τήν μορφή διατριβῆς, ἀλλά λείπουν οἱ πρωτότυπες θεολογικές τομές.

Ὁ ἀντιαρειανισμός του τρεφόταν ἀπό τά ἔργα τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί περιοριζόταν στά ὅρια τῆς θεολογίας ἐκείνου. Μέ πλῆθος βιβλικῶν χωρίων ὑποστήριξε τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ καί τήν θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος, τό ὁποῖο ὅμως χαρακτήρισε εὐκρινέστερα (*Πανάριον* 74, 11, 2) ὁ μ ο ο ύ σ ι ο καί Θεό, κάτι πού εἶχε κάνει λίγα χρόνια νωρίτερα μόνο ὁ Γρηγόριος Θεολόγος. Τό σημεῖο τοῦτο εἶναι τό μόνο στό ὁποῖο ἐπηρεάστηκε ἀπό τήν θεολογία τῶν καππαδοκῶν θεολόγων.

Τό πρόβλημα, πού ἀνέκυψε μετά τήν ἀθανασιανή θεολογία περί τῆς φυσικῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, ἦταν ἡ σχέση τῆς φύσεως (ἤ οὐσίας) τοῦ Θεοῦ πρός τήν ὑπόσταση τῶν τριῶν θείων προσώπων. Ὁ Ἀθανάσιος, ἀπό ἀντίδραση καί φόβο πρός τούς ἀρειανούς, μίλησε πρῶτα γιά ταύτιση οὐσίας καί ὑποστάσεως. Ἔπειτα, διαπιστώνοντας τό λάθος ἤ τήν δυσχέρεια ἀνέχτηκε τόν λόγο γιά τρεῖς ὑποστάσεις, ἀλλά προσπάθησε τό 362 *(Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς* 5) νά σταματήσει τήν σχετική συζήτηση. Στό ἴδιο πλαίσιο ἔμεινε καί ὁ Ἐπ., μολονότι τό πρόβλημα εἶχε λύσει ὁ Βασίλειος καί τό διαφώτιζαν οἱ λοιποί καππαδόκες. Διακήρυττε ὅτι δεχόταν καί τίς δύο διατυπώσεις: *μία ὑπόστασις,* δηλ. τήν μία φύση τοῦ Θεοῦ, καί *τρεῖς ὑποστά-*

σεις, δηλ. τά τρία πρόσωπα, χωρίς ὅμως νά προχωρεῖ σέ θεολογική θεμελίωση:

> «Τριάς ἁγία αὕτη καλεῖται· τρία ὄντα, μία συμφωνία, μία θεότης τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς θεότητος, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως... τρία πρόσωπα ἐξ ὑποστάσεως οὔσης τριττῆς» (*Ἀγκυρωτός* 67, 4-7). «Δέχομαι τήν ... ἑρμηνείαν περί τῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἤτοι οὐσίας» (Παυλίνου Ἀντιοχείας *Ὁμολογία*, τήν ὁποία ἐπικροτεῖ ὁ Ἐπ.: *Πανάριον* 77, 21).

Ὁ Ἐπ. δέν κατόρθωσε νά παρακολουθήσει τήν μεταθανασιανή πορεία τῆς θεολογικῆς σκέψεως. Καί μέ πρόφαση τήν ἐμμονή του στά παραδεδομένα συντάχτηκε μέ τόν Παυλῖνο Ἀντιοχείας καί τήν ρωμαϊκή Ἐκκλησία καί ἀντιτάχτηκε πρός τόν Μελέτιο Ἀντιοχείας, δείχνοντας μάλιστα «κατανόηση» πρός τόν Ἀπολινάριο καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, πού ἀδυνατοῦσαν καί αὐτοί νά παρακολουθήσουν τήν θεολογία διακρίσεως οὐσίας καί ὑποστάσεων. Γι' αὐτό πολέμησε στήν ἀρχή ἔμμεσα καί τό 381 (μέ τήν σύγκληση τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου) ἄμεσα τήν ὁρολογία καί τήν τακτική τῶν καππαδοκῶν. Ἤδη ὅμως ἀπό τό τέλος τοῦ 377, ὁ Ἐπ., ὅταν εἶχε τελειώσει τό *Πανάριόν* του, ἄρχισε νά δείχνει κατανόηση γιά τόν ὅρο «τρεῖς ὑποστάσεις», ἐνῶ καί ὁ Δάμασος Ρώμης (λίγο ἴσως ἐνωρίτερα), μέ τήν ἐπιμονή τοῦ Βασιλείου, ἔπαυσε νά χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «μία ὑπόστασις», δέχτηκε δηλ. ἔμμεσα τήν θεολογία τοῦ σχήματος μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις. Ἔτσι ἔγινε δυνατή ἡ συνεννόηση Ἀνατολῆς καί Δύσεως καί ἀπέτυχαν οἱ προσπάθειες τοῦ Ἐπ. καί τοῦ Παυλίνου, πού τό 381/2 ἐπισκέφτηκαν τήν Ρώμη, γιά νά τήν στρέψουν κατά τῆς τακτικῆς τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου.

Στήν ἀδυναμία του γιά βαθύτερη θεολογική κατανόηση τῶν ὅρων ὀφείλεται καί ἡ παρεξηγήσιμη φράση του περί τῆς **ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος**: «Εἰ δέ Χριστός ἐκ τοῦ Πατρός πιστεύεται θεός ἐκ θεοῦ καί τό Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἤ παρ' ἀμφοτέρων» (*Ἀγκυρωτός* 67, 1). Ἐνῶ ἀλλοῦ τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται μόνο ἀπό τόν Πατέρα καί στέλλεται ἀπό τόν Υἱό, ἐδῶ δηλώνεται ὅτι τό Πνεῦμα προέρχεται «παρ' ἀμφοτέρων». Ἡ ἔννοια ὅμως τῆς φράσεως σαφηνίζεται ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἐπ. μέ τήν ἀκολουθοῦσα ἑρμηνευτική του πρόταση:

> «ὥς φησιν ὁ Χριστός· 'ὅ παρά τοῦ Πατρός ἐκπορεύεται' καί 'οὗτος (=ὁ Παράκλητος) ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται» (αὐτόθι).

Τό «παρ' ἀμφοτέρων» δηλ. δέν σημαίνει τήν κοινή (ἐνδοτριαδική) ἐκπόρευση (τήν κοινή πηγή) τοῦ Πνεύματος, τήν ad intra ἐπομένως κίνηση, ἀλλά τήν ad extra, τήν ἀποστολή δηλ. τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Υἱό.

Ὁ **ἀντιαπολιναρισμός** τοῦ Ἐπ. βρίσκεται πάλι στά ὅρια τῆς σχε-

τικῆς θεολογίας τοῦ 'Αθανασίου, ὅπως διατυπώνεται στήν ἐπιστολή του *Πρός 'Επίκτητον*. Τό «σάρξ ἐγένετο» κατανοεῖται ὀρθά ὡς «τελεία ἐνανθρώπησις». 'Ο θεῖος Λόγος «τά πάντα τελείως ἀνείληφε» τοῦ ἀνθρώπου· ἄρα καί τόν νοῦ, τόν ὁποῖο ὁ 'Απολινάριος ἀπέκλειε στό μυστήριο τῆς ἐνσαρκώσεως (*'Αγκυρωτός* 77, 1. *Πανάριον* 77, 29).

Παράλληλα ὁ 'Επ. εἶναι ὁ ἀρχαιότερος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας πού μέ εἰδική διατριβή ὑποστήριξε τήν **ἀειπαρθενία** τῆς Θεοτόκου *('Επιστολή πρός "Αραβας)* καί ὁ **πρῶτος εἰκονοκλάστης** θεολόγος. Δέν κατόρθωσε νά συλλάβει τίς θεολογικές συνέπειες τῆς χριστολογίας του καί ἀντέδρασε βίαια πρός τήν διαδεδομένη συνήθεια τῆς κατασκευῆς εἰκόνων, ἐπάνω σέ ὑφάσματα τότε. 'Υποστήριξε ὅτι ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Κυρίου δέν δικαιώνει τήν κατασκευή εἰκόνων, τίς ὁποῖες χαρακτήρισε νέα εἰδωλολατρία. Κάλεσε τόν κλῆρο καί τόν λαό νά ἀρνηθοῦν τήν συνήθεια, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Τότε, κινούμενος ἀπό ἄκριτο ζῆλο, ζήτησε κακῶς τήν ἐπέμβαση τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου, ὁ ὁποῖος εὐτυχῶς κώφευσε.

Μέ **ἀντιωριγενισμό** κάλυψε ὁ 'Επ. τά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του καί μέ **ἀντιχρυσοστομισμό** τίς τελευταῖες ἡμέρες του. Στήν διττή αὐτή πολεμική του βάρυναν λόγοι περισσότερο προσωπικοί καί λιγότερο οὐσιαστικοί. Πάντως οἱ ὠριγενιστές τῆς Παλαιστίνης καί τῆς Αἰγύπτου δέν μειώθηκαν ἀπό τήν πολεμική αὐτή, ἐνῶ ἡ ἄκριτη συμμετοχή τοῦ 'Επ. στόν ἀγώνα κατά τοῦ Χρυσοστόμου ὁδήγησε στήν καταδίκη τοῦ τελευταίου (τό 303), πού ἦταν τότε ἡ μεγαλύτερη μορφή τῆς 'Εκκλησίας.

'Ο ὀρθόδοξος λοιπόν 'Επ., ἐπειδή ἀρνήθηκε νά παρακολουθήσει τήν αὐξητική πορεία τῆς θεολογίας κι ἐπειδή κυριαρχήθηκε ἀπό ζηλωτισμό, ἀπέβη παραδοσιοκράτης καί γι' αὐτό πολέμιος τῶν μεταθανασιανῶν διαμορφωτῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς σκέψεως, δηλ. τῶν καππαδοκῶν καί τοῦ Χρυσοστόμου.

'Η 'Εκκλησία ἐντούτοις παρέβλεψε τά σφάλματά του, τιμᾶ τό λοιπό ἀξιόλογο ἔργο του καί ἑορτάζει τήν μνήμη του στίς 21 Μαΐου.

ΒΙΟΣ

'Ο 'Επιφάνιος γεννήθηκε στό χωριό Βησανδούκη, κοντά στήν 'Ελευθερούπολη (Γάζα Παλαιστίνης), μεταξύ 310 καί 320. Νέος ἐπισκέφτηκε τήν 'Αλεξάνδρεια γιά σπουδές, πού δέν διήρκεσαν πολύ. Ἔξυπνος, ἀνήσυχος καί ζηλωτής, γνώρισε πολλούς παράγοντες τῆς αἰγυπτιακῆς μεγαλουπόλεως, ἀλλά πολύ νέος ἀκόμη κατέφυγε σέ μοναχούς ἀσκητές τῆς γειτονικῆς ἐρήμου. 'Εκεῖ γιά πολλά χρόνια μυήθηκε στόν ἀσκητικό βίο καί συμμερίστηκε τόν ἀντιαρειανισμό τῶν μοναχῶν καί τόν ἀντιωριγενισμό με-

ρικῶν ἀπό αὐτούς. Ἐκεῖ ἐπίσης ἔμαθε καί ἀποδέχτηκε ἀπόλυτα τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τόν ὁποῖο θεωροῦσε μέτρο ὀρθοδοξίας σέ ὅλη τήν ζωή του.

Ἄγνωστο πότε, ἐπέστρεψε στήν Βησανδούκη καί ἵδρυσε μονή, στήν ὁποία χειροτονήθηκε ἱερέας. Μιλοῦσε κι ἔγραφε ἑλληνικά, πού ἔμαθε σέ σχολεῖα, κοπτικά, πού ἄκουσε στούς μοναχούς τῆς Αἰγύπτου, καί συριακά, πού ἦταν μητρική του γλώσσα. Γνώριζε ἀκόμη στοιχεῖα ἑβραϊκῆς καί λατινικῆς. Γρήγορα ἔγινε πολύ γνωστός γιά τήν ἀσκητικότητα, τήν παιδεία, τήν αὐστηρότητα τῆς ὀρθοδοξίας του καί τήν ἀνάμειξή του στά ἐκκλησιαστικά θέματα τῆς ἐποχῆς. Ἔτσι τουλάχιστον ἀπό τό 362 πῆρε θέση στό ἀντιοχειανό σχίσμα, ἀναγνωρίζοντας ὡς ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας ὄχι τόν Μελέτιο, ἀλλά τόν Παυλῖνο (πού χειροτόνησε ὁ δυτικός Loucifer Καλλάρεως), ἐπειδή αὐτόν θεώρησε ἀκραιφνή ὑποστηρικτή τοῦ ὁμοουσίου καί ἐπειδή αὐτόν ἀναγνώριζε καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος, μέ τόν ὁποῖο εἶχε σχέσεις. Ὁ Ἐπ. ἐπισκέφτηκε πολλές πόλεις, σχετίστηκε μέ πολλούς ὀπαδούς τοῦ *Συμβόλου* Νικαίας καί πρίν τό 366 βρέθηκε γιά λίγο ἤ πολύ στήν Κύπρο, οἱ ἐπίσκοποι τῆς ὁποίας τό ἔτος αὐτό τόν χειροτόνησαν ἐπίσκοπο Σαλαμίνας (ἡ ὁποία ἀπό τό 342 πού ἀνακτίστηκε μέχρι τό 648 πού καταστράφηκε ἀπό τούς Ἄραβες ὀνομαζόταν Κωνσταντία).

Ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἐπισκόπων τοῦ νησιοῦ πέτυχε τήν ἀποσύνδεση τῆς κυπριακῆς Ἐκκλησίας ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀντιόχειας (ἡ πλειοψηφία τῆς ὁποίας δέν ὑποστήριζε τό «ὁμοούσιο») καί τή σύνδεσή της μέ τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀλεξάνδρειας, ἡ ὁποία μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο ὑπεράσπιζε τό «ὁμοούσιο» καί προπαντός δέν πρόβαλλε κυριαρχικά δικαιώματα (νά χειροτονεῖ τούς ἐπισκόπους) στήν Ἐκκλησία τῆς Κύπρου. Ἐνίσχυσε τήν ὀργάνωση τοῦ μοναχισμοῦ, πού εἶχε εἰσαχτεῖ κυρίως μέ τόν μεγάλο ἀναχωρητή Ἱλαρίωνα (+ 371), καί συνέχισε νά ταξιδεύει στίς ἀπέναντι ἀσιατικές ἀκτές καί μάλιστα στήν Παλαιστίνη, ὅπου καί ἡ μονή τῆς Βησανδούκης, στήν ὁποία φαίνεται διατήρησε κάποια εὐθύνη, πνευματική, ἴσως καί κανονική.

Δύσκαμπτος καί ὀξύς ὁ Ἐπ., ἀντιτέθηκε στόν Μ. Ἀθανάσιο, ὑποστηρίζοντας τόν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα τήν Κυριακή μετά τό ἑβραϊκό Πάσχα, καί στόν Μ. Βασίλειο, ἀπό τόν ὁποῖο ζήτησε περί τό 377 νά μή θεωρεῖ τόν Μελέτιο κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας καί νά ὑποστηρίξει τόν Παυλῖνο, χάριν τοῦ ὁποίου ἐπισκέφτηκε τήν Ἀντιόχεια περί τό 376. Καί στίς δύο περιπτώσεις ἀπέτυχε. Στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο τοῦ 381, στήν ὁποία υἱοθετήθηκε ἡ θεολογία καί ἡ τακτική (στό θέμα τῆς Ἀντιόχειας) τῶν καππαδοκῶν, δέν ἔλαβε μέρος. Συνόδεψε μάλιστα τό 382 τόν Παυλῖνο στήν Ρώμη, γιά νά πετύχει τήν ἀναγνώριση αὐτοῦ ὡς κανονικοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας. Μέ συγγράμματα καί δράση πῆρε θέση ἔναντι τῶν κακοδοξιῶν τῶν χρόνων του, ὅπως: τοῦ Ἀρείου, τόν ὁποῖο καταδίκαζε αὐστηρά· τοῦ Ἀπολιναρίου, τόν ὁποῖο γιά λόγους τακτικῆς μᾶλλον ἐπαινοῦσε ἀλλά καταδίκαζε τίς ἀπόψεις του· καί τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, τόν ὁποῖο παρά τίς παρεκκλίσεις του θεώρησε δικαιωμένο, μέ ὑπόδειξη δῆθεν τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἀντίθετα κατηγοροῦσε ὡς αἱρετικούς τούς Μελέτιο Ἀντιοχείας καί Κύριλλο Ἱεροσολύμων, τούς ὁποίους θεωροῦσε ὁμοιουσιανούς, τόν Ἰωάννη

Ἱεροσολύμων κ.ἄ., ἐπειδή μελετοῦσαν τόν Ὠριγένη ἤ ἦσαν ὠριγενιστές.

Μεταξύ 387 καί 392 τοποθετεῖται μᾶλλον τό ἐπεισόδιο, πού ἔδωσε ἀφορμή στόν Ἐπ. νά ἐκφράσει τήν ἔντονη ἀντίθεσή του πρός τίς εἰκόνες: μπαίνοντας ἀνυποψίαστος στόν ναό τοῦ χωριοῦ Ἀνάβλατα, κοντά στήν μονή τῆς Βησανδούκης, εἶδε νά κρέμεται ὕφασμα μέ τήν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ἤ κάποιου ἁγίου. Ἀμέσως, ἐνώπιον τοῦ Ἰωάννη Ἱεροσολύμων κ.ἄ., ἔσχισε τήν εἰκόνα καί καταδίκασε τήν συνήθεια.

Λίγο ἀργότερα, περί τό 393, ὁ Ἐπ. κίνησε ἔντεχνα πολλούς μοναχούς τῆς Παλαιστίνης ἐναντίον τοῦ λατίνου Ρουφίνου (πού εἶχε ἐγκατασταθεῖ στήν μονή τοῦ Ὄρους τῶν Ἐλαιῶν, μονή ἱδρυμένη ἀπό τήν δυτική πατρικία Μελανία) καί ἐναντίον ὅσων μοναχῶν ἤ κληρικῶν θαύμαζαν τόν Ὠριγένη καί διάβαζαν τά ἔργα του μέ τήν ἐπίδραση μοναχῶν τῆς Νιτρίας καί τῶν Κελλίων. Ζήτησε (μέσω τοῦ Ἀταρβίου) ἀπό τόν Ρουφῖνο ἄμεσα καί ἀπό τόν Ἰωάννη Ἱεροσολύμων ἔμμεσα τήν καταδίκη τοῦ Ὠριγένη, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Τότε μέ τήν εὐκαιρία τῶν ἑορτῶν τῶν *Ἐγκαινίων* τοῦ ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως στά Ἱεροσόλυμα, ὁ Ἐπ. μίλησε ἀπό τόν ἄμβωνα μέ θέμα τήν αἵρεση τοῦ Ὠριγένη. Τό ἀπόγευμα τῆς ἴδιας ἡμέρας ὁ Ἰωάννης μίλησε κατά τῶν ἀνθρωπομορφιτῶν, δηλ. τῶν ἀντιωριγενιστῶν καί ἄρα καί τοῦ Ἐπ. Τό γεγονός σήμανε τήν ἔναρξη τῆς β' φάσεως τῶν ὠριγενιστικῶν ἐρίδων στήν Ἐκκλησία. Ἀμέσως μετά ὁ Ἐπ. προσπάθησε νά παρουσιάσει τόν Ἰωάννη ὕποπτο γιά κακοδοξία. Ἀπέτυχε, ἀναχώρησε γιά τήν Κύπρο καί ἐπανῆλθε τό 394, ὁπότε ἀντικανονικά χειροτόνησε στήν Βησανδούκη τόν Παυλινιανό, ἀδελφό τοῦ λατίνου Ἱερωνύμου, πού εἶχε καί αὐτός γίνει ἀντιωριγενιστής.

Ἡ διαμάχη ὀξύνθηκε μέ ἀμοιβαῖες κατηγορίες καί μάλιστα πῆρε πολύ εὐρύτερες διαστάσεις μέ νέα πρόσωπα. Αὐτό ἔγινε περί τό 400, ὅταν ὁ Θεόφιλος Ἀλεξανδρείας, γιά νά ἐξασθενίσει τίς ἐναντίον του κατηγορίες τοῦ Ἰσιδώρου καί τῶν λεγόμενων *μακρῶν ἀδελφῶν,* μοναχῶν τῶν Κελλίων, τούς κατηγόρησε γιά ὠριγενισμό, μολονότι ὁ ἴδιος μέχρι τότε λοιδοροῦσε τούς ἀντιωριγενιστές. Ὁ Θεόφιλος συγκρότησε συνόδους ἐναντίον τους· τό ἴδιο ζήτησε ἀπό ἄλλους καί ἀπό τόν Ἐπ., πού ἦταν πρόθυμος γι' αὐτό. Ἔτσι, τό 402 μᾶλλον, μέ ἀπόφαση συνόδου κυπρίων ἐπισκόπων, ταξίδεψε στήν Κωνσταντινούπολη γιά νά προλάβει τήν ἐκεῖ δράση τῶν ὠριγενιστῶν *μακρῶν ἀδελφῶν,* πού στό μεταξύ εἶχαν καταφύγει στήν πρωτεύουσα, γιά νά καταγγείλουν τόν Θεόφιλο καί νά ζητήσουν προστασία. Ὁ Ἐπ., μόλις ἀποβιβάστηκε, λειτούργησε καί χειροτόνησε διάκονο χωρίς τήν ἄδεια τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου, δηλ. τοῦ Ἰωάννου Χρυσοστόμου, τοῦ ὁποίου ἀρνήθηκε τήν φιλοξενία, δηλώνοντας ὅτι δέν μπορεῖ νά συγκατοικήσει μ' ἕναν αἱρετικό. Στήν προσπάθειά του νά πετύχει καταδίκη τοῦ ὠριγενισμοῦ ἦρθε σ' ἐπαφή μέ ὅσους παρόντες ἐπισκόπους ἦσαν ἐχθροί τοῦ Χρυσοστόμου, ἐνῶ στόν ναό τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων κήρυξε κατά τοῦ Ὠριγένη, τῶν *μακρῶν ἀδελφῶν* καί τοῦ ἴδιου τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς πόλεως ἱεροῦ Χρυσοστόμου. Τότε ὅμως ὁ τελευταῖος τοῦ παρήγγειλε νά ἐγκαταλείψει τήν πρωτεύουσα, διότι μέ τίς ἀντικανονικές κι ἐχθρικές του πράξεις ξεπέρασε κάθε ὅριο ἀνοχῆς τοῦ τοπικοῦ ἐπισκόπου ἀλλά καί τοῦ λαοῦ.

Ὁ Ἐπ. κατάλαβε τήν ἀπειλή, ἴσως καί ὅτι εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ὡς ὄργα-

νο τοῦ Θεοφίλου, κι ἐγκατέλειψε τήν Κωνσταντινούπολη μέ πλοῖο, ἀλλά στόν δρόμο πρός τήν Κύπρο πέθανε, τόν Μάιο μᾶλλον τοῦ 402. Παραταῦτα ἡ κακή συμπεριφορά τοῦ Ἐπ. ἐνίσχυσε τό ὑπάρχον κλίμα κατά τοῦ Χρυσοστόμου καί λίγο ἀργότερα σύνοδος στήν Δρύ (403) ἐκθρόνισε τόν τελευταῖο, κλείνοντας ἔτσι τήν β' φάση τῶν ὠριγενιστικῶν ἐρίδων.

Πηγές τοῦ βίου καί τῆς δράσεως τοῦ Ἐπ. εἶναι τά ἔργα του, λίγες ἀναφορές σύγχρονων συγγραφέων, σύντομες καταχωρήσεις τῶν ἱστορικῶν Σωζομενοῦ (*Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 32) καί Σωκράτη (*Ἐκκλησ. ἱστορία* ΣΤ' 12-14) καί δύο *Βίοι* (W. Dindorf, Epiphanii Opera, V, Leipzig 1862, σσ. 3-45 [ὁ ἐκτενής τῶν Ἰωάννη καί Πολυβίου] καί V-XXVIII [ὁ σύντομος]), πού ὅμως εἶναι μεταγενέστερα ἔργα συναξαριστικῆς διαθέσεως καί περιέχουν στοιχεῖα πού δέν εἶχαν ἐλεγχθεῖ.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἐπιφάνιος ἄφησε σημαντικό ἀριθμό ἔργων πού ἀντικατοπτρίζουν τά ἐνδιαφέροντά του, τόν θυμικό κι εὐέξαπτο χαρακτήρα του, τήν ἀδυναμία του νά προβεῖ σέ θεολογικές τομές καί θεμελιώσεις καί τήν ἐπιφανειακή ἐγκυκλοπαιδική ἀντιμετώπιση τῶν θεολογικοεκκλησιαστικῶν προβλημάτων. Πάντως ἀσχολήθηκε μέ τά πιό ποικίλα θέματα (ἀπό τήν τριαδολογία μέχρι τά μέτρα καί τά σταθμά τῆς *ΠΔ*), κάτι πού μαρτυρεῖ εὖρος γνώσεων καί ἐνδιαφερόντων.

Ἔγραψε στήν λόγια κοινή καί ἄρα τά κείμενά του ἦταν σέ ὅλους προσιτά. Ὁ λόγος του ὅμως δέν ἔχει τίποτα τό ἰδιαίτερο. Λείπει τό ὕφος καί τό κάλλος. Αὐτό ἐν μέρει ὀφείλεται στό ὅτι μητρική του γλώσσα ἦταν ἡ συριακή· ἑλληνικά ἔμαθε σέ σχολεῖα, τήν κλασική παιδεία τῶν ὁποίων περιφρονοῦσε. Στό σημεῖο τοῦτο εἶναι κατώτερος ἀπ' ὅλους τούς μεγάλους συγγραφεῖς τῶν χρόνων του. Ἐντούτοις τό ἔργο του παραμένει ἐξαιρετικά χρήσιμο, ἰδιαίτερα γιά τό ἄφθονο ὑλικό πού διασώζει.

Γενικά, τά ἔργα του εἶναι ἀντιρρητικά (*Ἀγκυρωτός, Πανάριον, Κατά τῶν κατασκευαζόντων εἰκόνας*), εἰσαγωγικά καί ἑρμηνευτικά στήν *ΠΔ* (*Περί μέτρων καί σταθμῶν, Περί τῶν 12 λίθων*) καί ἐπιστολικά.

Ἐπιστολαί:

1. *Πρός Εὐσέβιον, Μάρκελλον κ.ἄ.* Σώζεται ἀπόσπασμα, ὅπου καί ἡ ἄποψη ὅτι τό *Μυστικόν δεῖπνον* ἔγινε ἡμέρα Τρίτη καί ὄχι Πέμπτη.
2. *Πρός Ἄραβας κατά Ἀντιδικομαριανιτῶν.* Γράφηκε μεταξύ 366 καί 373 καί ἀποτελεῖ διατριβή (καταχωρισμένη καί στό *Πανάριον* 78, 2-25) περί τοῦ ὅτι ἡ Παρθένος Μαρία δέν γνώρισε ἄνδρα καί μετά τήν γέννηση τοῦ Ἰησοῦ.
3. *Πρός κληρικούς τῆς Αἰγύπτου.* Πέντε συριακά ἀποσπάσματα. Μᾶλλον μεταξύ 375-380. Κατά τοῦ ἀπολιναριστῆ Δωροθέου.
4. *Πρός Θεοδόσιον αὐτοκράτορα* (379-395). Δεκατρία ἀποσπάσματα κατά τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων.

5. *Πρός Ἰωάννην Ἱεροσολύμων*. Σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ἱερωνύμου (*Ἐπιστ*. 51).
6. Σώζονται ἀκόμα *σημείωμα* ἐπιστολικό πρός Ἱερώνυμο καί *τρία ἀποσπάσματα* τριῶν ἐπιστολῶν του.

1) K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphan.: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Gesammelte Aufsätze* ..., II 2, Tübingen 1928, σσ. 205-207.
2) K. HOLL, Epiphanius, III: *GCS* 37, σσ. 452-475.
3) I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum: *SAM* 1933, 5, σσ. 41-44.
4) K. HOLL, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildverehrung: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Gesammelte Aufsätze*..., II 2, σσ. 360-362.
5) I. HILBERG: *CSEL* 54, σσ. 395-412.
6) Εἰς *CSEL* 55, σσ. 145-146. J. LEBON: *CSCO* 102 (1952²) 235.

Ἀγκυρωτός. Γράφηκε τό 374 γιά ν' ἀντικρούσει τίς τριαδολογικές αἱρέσεις (§2-74: τόν ἀπασχολοῦν ἡ ὁμοουσιότητα τῶν θείων προσώπων καί ἰδιαίτερα ἡ θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος), τόν ἀπολιναρισμό (§75-82: περί ἐνσαρκώσεως τοῦ θείου Λόγου), τούς ὠριγενιστές μοναχούς κ.ἄ., πού ἀρνοῦνταν τήν ἀνάσταση τῶν σωμάτων (§83-100). Στίς δύο τελευταῖες §, 118-119, καταχωρίζονται δύο *Σύμβολα* πίστεως. Τό πρῶτο, πού ἔχει τίς προσθῆκες τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (381), ὁπωσδήποτε ἐμφιλοχωρήθηκε μετά τό 374, διότι τά νέα του στοιχεῖα (σέ σχέση μέ τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας) λείπουν ἀπό τήν ἀρχαία αἰθιοπική μετάφραση καί προπαντός ἀπό τό δεύτερο παρατιθέμενο Σύμβολο, πού συνιστᾶ ἀνάπτυξη (στά χριστολογικά του κυρίως τμήματα) ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἐπιφάνιο τοῦ Συμβόλου τῆς Νίκαιας. Ἔτσι τό πρῶτο ἀπό τά δύο Σύμβολα τοῦ *Ἀγκυρωτοῦ* δέν ἀποτέλεσε τήν βάση τοῦ *Συμβόλου* τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅπως νόμισαν πολλοί. Μεταφράστηκε στήν κοπτική καί τήν ἀραβική (*CPG* II 3744).

Ἐπιφανίου... Κύπρου κατά αἱρέσεων (Πανάριον). Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Λόγος Ἀγκυρωτός. Τοῦ αὐτοῦ τῶν τοῦ Παναρίου ἁπάντων Ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦ αὐτοῦ περί μέτρων καί σταθμῶν, Βασιλεία 1544. *PG* 43, 12-236. K. HOLL, Epiphanius, I: Ancoratus und Panarion, Leipzig 1915, σσ. 1-150 (*GCS* 25). Βλ. γιά ἀποσπάσματα *CSCO* 302 (1969) 122, 127-128.
C. RIGGI, L' áncora della fede, Roma Città Nuova 1977. B. M. WEISCHER, Die Glaubenssymbole des Epiph. und des Gregorios Thaumaturgos im Qêrellos: *OC* 61 (1977) 20-40.

Πανάριον (ὁ πλήρης τίτλος: *«Κατά αἱρέσεων τό ἐπικληθέν πανάριον εἴτουν κιβώτιον»*). Γράφηκε μεταξύ 374 καί 377 πρός ἀναίρεση λεπτομερή 80 αἱρέσεων, 20 προχριστιανικῶν (βαρβαρισμός, σκυθισμός, ἑλληνισμός, ἰουδαϊσμός κ.ἄ. ἀντιλήψεις καί φιλοσοφικές σχολές) καί 60 τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς, πού κατέγραψε ἤδη στόν *«Ἀγκυρωτό»* (12). Γιά τίς 32 πρῶτες αἱρέσεις κύρια πηγή του, τήν ὁποία ἀκολουθεῖ σχεδόν δουλικά, εἶναι τό *«Κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων ἔλεγχος»* τοῦ Ἱππολύτου. Χρησιμοποιεῖ ἀκόμη κείμενα τοῦ Εἰρηναίου καί διασώζει στό ἔργο του ὀνόματα, ἀντιλήψεις καί μάλιστα μεγάλο ἀριθμό σπουδαίων κειμένων (π.χ.: *Τό Εὐαγγελικόν* καί *Τό Ἀποστολικόν* τοῦ Μαρκίωνα· *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου τῆς Ἀγκύρας τοῦ

358· ἐπιστολή Πτολεμαίου [γνωστικοῦ] *Πρός Φλώραν* κ.ἄ. πολλά), πού ἄλλως ἔχουν χαθεῖ ἤ μᾶς εἶναι τελείως ἄγνωστα. Φυσικά εἶναι πολύ ἐκτενέστερος στό τμῆμα τῶν χριστιανικῶν αἱρέσεων καί δή στόν ἀρειανισμό, τούς πνευματομάχους, τούς ἀπολιναριστές, τούς ὠριγενιστές καί τούς μεσσαλιανούς, πού, πλήν τῶν τελευταίων, τόν ἀπασχόλησαν καί στόν *«Ἀγκυρωτό»*. Τό τμῆμα τοῦτο ἀναφέρεται σέ πρόσωπα καί γεγονότα σύγχρονα, γι' αὐτό ἡ ἀξία του εἶναι καί ἱστορική, μολονότι ὁ Ἐπ. συχνά ἦταν πολύ ὑποκειμενικός στίς κρίσεις καί τίς ἐκτιμήσεις του. Τό ἔργο τελειώνει μέ *«Λόγον περί πίστεως»*. Πρόκειται γιά τό ἐκτενέστερο ἀντιαιρετικό ἔργο τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, πού ὅμως ἔχει λίγη πρωτοτυπία. Μεταφράστηκε στήν ἀραβική καί τήν γεωργιανή: *CPG* II 3745.

Βλ. ἔκδοση τοῦ ἔτους 1544 στό προηγούμενο ἔργο. *PG* 41, 156-1200 καί 42, 9-832. K. HOLL, Epiphanius, I, Leipzig 1915, σσ. 153-464 (*GCS* 25)· II, Leipzig 1922 (*GCS* 31) (β' ἔκδ. ἀπό τόν J. DUMMER, Berlin 1980), καί III, Leipzig 1933 (*GCS* 37). C. RIGGI, Epifanio contro Mani..., Roma 1967. Βλ. καί R. HESPEL: *CSCO* 245 (1964) 99 καί *CSCO* 319 (1971) 7. M. TETZ: *ThZ* 11 (1955) 466 ἑξ.

Περί μέτρων καί σταθμῶν. Μέ τόν τίτλο αὐτό παραδόθηκαν τρία κείμενα, *Περί τῶν ἑβδομήκοντα* (καί ἄλλων) *ἑρμηνευτῶν, Περί μέτρων καί σταθμῶν* καί *Περί τοπικῶν ὀνομάτων* στήν *ΠΔ*, τά ὁποῖα συνήρμοσε ὁ Ἐπ. τό 392 μέ κάποιες δικές του παρεμβάσεις. Μέρος τῶν συναρμοσμένων κειμένων ἀποτελοῦσαν ἴσως παλαιότερα δοκίμια τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπ. Τό ἔργο εἶναι πλούσιο σέ εἰσαγωγικό ὑλικό τῆς *ΠΔ*. Στήν ἑλληνική σώθηκε τό πρῶτο μόνο μέρος (καί σέ *Ἐπιτομή* ἀπό ἄγνωστον) καί στήν συριακή ὁλόκληρο.

Βλ. ἔκδοση τοῦ ἔτους 1544 στό ἔργο «Ἀγκυρωτός». *PG* 43, 237-293 καί 373-380 *(Ἐπιτομή)*. ΗΛ. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Τό «Περί μέτρων καί σταθμῶν» ἔργον τοῦ Ἐπ., Ἀθήνα 1971, σσ. 141-182 καί 105-140 *(Ἐπιτομή)*. J. E. DEAN, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version, Chicago 1935.

Περί τῶν δώδεκα λίθων. Γράφηκε λίγο πρίν τό 394 γιά νά ἑρμηνεύσει ἀλληγορικά τούς 12 πολύτιμους λίθους στό στῆθος τοῦ ἀρχιερέα τῆς *ΠΔ*, ὑπογραμμίζοντας τήν θεραπευτική τους ἰδιότητα καί τόν συμβολισμό τῶν 12 κριτῶν τοῦ Ἰσραήλ. Σώθηκε ὁλόκληρο στήν γεωργιανή καί ἀποσπασματικά στήν κοπτική καί τήν ἀραβική, ἐνῶ ἔχουμε *Ἐπιτομή* του στήν ἑλληνική, τήν ἀρμενική καί τήν λατινική.

R. P. BLAKE - H. DE VIS, Epiphanius de Gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian..., London 1934, σσ. 97-193 (καί ἀγγλική μετάφραση). *PG* 43, 293-301, 301-304, 321-366 (*Ἐπιτομή* ἑλλην. καί λατιν.). *CPG* II 3748.

Κατά τῶν ἐπιτηδευόντων... εἰκόνας. Γράφηκε περί τό 394. Σύντομο κείμενο πρός καταπολέμηση τῆς συνήθειας κατασκευῆς εἰκόνων. Ἀποσπάσματα σώθηκαν ἀπό τίς σχετικές συνόδους τῶν ἐτῶν 754 καί 787, ἀπό τόν Νικηφόρο Κωνσταντινουπόλεως (806-815), τόν Θεόδωρο Στουδίτη καί τόν Ἰωάννη Δαμασκηνό.

K. HOLL, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildverehrung: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II 2, Tübingen 1928, σσ. 356-359. G. OSTROGORSKI, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, σσ. 68-71 (θεωρεῖ τά ἀποσπάσματα νόθα).

Διαθήκη. Τήν ἔγραψε πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του, γιά νά ἐξορκίσει τούς πιστούς τῆς νήσου νά τηρήσουν τήν ἀρχαία παράδοση καί νά μή δεχτοῦν ποτέ εἰκόνες στούς ναούς καί τά κοιμητήρια. Ἀναθεματίζονται ὅσοι παραβοῦν τήν προτροπή του. Σώθηκαν ἀποσπάσματα ὅπως τοῦ προηγούμενου ἔργου.

K. HOLL, Die Schriften..., σ. 363. G. OSTROGORSKI, Studien..., σσ. 67-68.

Σχόλια. Στίς ποικίλες ἑρμηνευτικές *Σειρές* ἐπισημάνθηκαν σχόλια τοῦ Ἐπ. στήν *Γένεση*, στούς *Ψαλμούς*, στίς *Παροιμίες*, στόν *Ματθαῖο*, στόν *Λουκᾶ*, στόν *Ἰωάννη* καί σ' *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου. Σχόλια στά *Εὐαγγέλια* ἐπισημάνθηκαν ἐπίσης σέ *Σειρές* κοπτικές καί ἀραβικές.

Βλ. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois, Vaticano 1959, σσ. 173 ἑξ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *DBS* I, 1127 ἑξ., 1162, 1208, 1221. Βλ. *CPG* II 3761.

Νόθα

Σημαντικός ἀριθμός ἀνώνυμων κειμένων ἀποδόθηκε ἠθελημένα ἤ ἀπό ἄγνοια στόν Ἐπ.:

Ἀνακεφαλαίωσις. Εἶδος περιλήψεως πρίν ἀπό κάθε ἕνα ἀπό τά ἑπτά μέρη τοῦ *Παναρίου* (βλ. ἔκδ. αὐτοῦ). Κείμενο μεταγενέστερο.

Φυσιολόγος («Εἰς τόν Φυσιολόγον τόν διεξελθόντα περί τῆς ἑκάστου φύσεως τῶν θηρίων τε καί τῶν πετεινῶν»). Ἔργο τοῦ Β' αἰ., ἄπειρες φορές ἀναθεωρημένο, συμπληρωμένο καί μεταφρασμένο στήν λατινική καί ἄλλες γλῶσσες, ἀνατολικές καί εὐρωπαϊκές. Μέ τήν βοήθεια ἰδιοτήτων διάφορων ζώων ἐξηγοῦνται, ἀλληγορικά βέβαια, ἀλήθειες τῆς πίστεως καί ἀρετές. *CPG* II 3766.

Ὁμιλίες *«Εἰς τά Βάια»*, *«Εἰς τήν θεόσωμον ταφήν τοῦ Κυρίου»*, *«Εἰς τήν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν»*, *«Εἰς τήν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου»*, *«Ἐγκώμιον εἰς τήν Θεοτόκον»*, *«Περί βαΐων»* (ἀπόσπασμα), *«Εἰς τήν ἀνάστασιν»* (μόνο λατινικά), *«Εἰς τήν Ὑπαπαντήν»* (ἀνέκδοτη: *BHG*[a] 1956[s]), *«Εἰς τήν Γέννησιν τοῦ Κυρίου»* (ἀνέκδοτη: *BHG*[h] 1894[l]). *CPG* II 3767-3775.

Περί τῶν ἀριθμῶν τῶν μυστηρίων (*PG* 43, 508-517).

Περί τῶν προφητῶν, πῶς ἐκοιμήθησαν καί ποῦ κεῖνται (*PG* 43, 393-414, 415-428). Ἀπαρίθμηση - ἔλεγχος τῶν 72 προφητῶν καί προφητίδων. Κατάλογος τῶν ἀποστόλων, κατάλογος τῶν μαθητῶν, ὀνόματα τῶν ἀποστόλων (*BHG* 1591[a]· 150-150[d]· 150[I-K], 152[K]· *BHG*[a] 156[n]). *CPG* II 3779-3782.

Ἐξηγητικά ἔργα σέ ἀνατολικές μόνο γλῶσσες: *Ὑπόμνημα εἰς τήν Ἑξαήμερον* (ἀραβικά καί αἰθιοπικά), *Ὑπόμνημα εἰς τούς Ψαλμούς* (ἀρμενικά) καί *Ὁμιλίαι εἰς Λουκᾶν* (ἀρμενικά). *CPG* II 3783-3785.

Μαρτυρίαι... περί τῆς... ἐπί τῆς γῆς τοῦ Μονογενοῦς... παρουσίας (ἔκδ. S. Morelli, Opusculum S. Ep., Mutinae 1928).

Ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καί μητροπολιτῶν (περί τάξεως

πατριαρχῶν κ.λπ., δηλ. Notitiae episcopatuum). Συντάχτηκε μᾶλλον τόν ΣΤ'/Ζ' αἰ., ἀλλά εἶναι τό ἀρχαιότερο σχετικό κείμενο. *CPG* II 3787.

Περί τοῦ τέλους τῶν καιρῶν (ἤ περί 'Αντιχρίστου) (ἀρμενικά).

'Αποφθέγματα 17 (σέ ἀλφαβητική σειρά: *PG* 65, 161-167).

Περί πίστεως, ἀποσπάσματα (Diekamp, Doctrina Patrum, σ. 317).

Πρός Θεοδώρητον (!) αὐτοκράτορα, ἐπιστολή (ἀνέκδοτη).

Εἰς τήν ἀειπάρθενον Μαρίαν (στήν γεωργιανή).

Εἰς τήν σύλληψιν τῆς "Αννης (στήν γεωργιανή).

Εἰς τά 'Επιφάνια (στήν κοπτική).

'Αποσπάσματα στήν ἀραβική. *CPG* II 3788-3791, 3800-3807.

'Η Λειτουργία τῶν προηγιασμένων δώρων καί ἡ *'Αναφορά αἰθιοπική* μέ ὀλιγόστιχη *εὐχή* κι ἕναν *ἐξορκισμό* ἀποδίδονται συχνά στόν 'Επιφάνιο. *CPG* II 3795-3798.

Περί ἁγ. Πνεύματος (τό μνημονεύει ἁπλῶς ὁ 'Ανδρέας Κρήτης: *PG* 116, 224D).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

'Ιστορικοφιλολογικά:

K. HOLL, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (*TU* 36, 2), Leipzig 1910. O. VIEDEBANTT, Quaestiones Epiphanianae metrologicae et criticae, Leipzig 1911. K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II, Tübingen 1928, σσ. 204-224, 310-335, 351-387. J. LEBON, Sur quelques fragments des lettres attribuées à S. Épiphane: *Miscellanea G. Mercati* I (*ST* 121), Roma 1946, σσ. 145-174. P. NAUTIN: *DHGE* 15 (1962) 617-631 (πολύ ἀξιόλογο ἱστορικοφιλολογικό λῆμμα). L. A. ELDRIDGE, The Gospel text of Ep., Salt Lake City 1969. M. VAN ESBROECK, Une forme inédite de la lettre du roi Ptolémée pour la traduction des LXX: *Biblica* 57 (1976) 542-549. G. A. KOCH, A critical investigation of Epiph'. knowledge of the Ebionites. A translation and critical discussion of *Panarion* 30, Univ. Pennsyl. Philadelphia 1976 (διατριβή). R. M. HÜBNER, Die Hauptquelle des Ep. (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata, Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos: *ZKG* 90 (1979) 201-220. B. M. WEISCHER, Qêrellos IV, 2: Traktate des Ep. von Zypern und Proklos von Kyzikos, Wiesbaden 1979. *Epiphanius:* L' àncora della fede a cura di C. RIGGI, Roma 1977. Pseudo - Epiphanii Sermo de antichristo. Introd., testocritico, versione latina e note di G. Frasson, Venezia 1976. F. LUCCHESI, Un corpus épiphanien en copte: *AB* 99 (1981) 95-100. M. MEES, Textverständnis und Varianten in Kap. 5 des Johannes-evangeliums bei Epiphanius von Salamis: *Lateranum* 46 (1980) 250-84. J. P. CALLU, Une constante arithmétique dans la métrologie du bas empire: *PACT* 5 (1981) 131-137. G. A. CAVAJONI, Su una metafora dell' ispirazione divina: *RILSL* 116 (1982) 195-208. M. MEES, Textformen und Interpretation von Jn 6 bei Epiphanius: *Aug* 21 (1981) 339-364. ΤΟΥ Ι-ΔΙΟΥ, Die antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Jn 4: *Aug* 22 (1982) 405-425. A. POURKIER, Épiphane témoin du texte d' Irénée...: *VC* 38 (1984) 281-284. L. ABRAMOWSKI, Die Anakephalaiosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156: *Mu* 96 (1983) 217-230. M. E. STONE, An Armenian pilgrim to the Holy Land in the early Byzantine era: *REArm* 18 (1984) 173-178. J. D. DUBOIS, Hypothèse sur l' origine de l' apocryphe Γέννα Μαρίας: *Aug* 23 (1983) 263-270. B. ΕΓΓΛΕ-ΖΑΚΗ, 'Επιφάνιος Σαλαμῖνος, πατήρ τοῦ κυπριακοῦ αὐτοκεφάλου: *Πρακτικά Β' Διεθνοῦς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου, Β'*, Λευκωσία 1986, σσ. 303-312.

Θεολογικά:

DOMIT. FERNÁNDEZ, De Cultu Veneratione B. M. V. apud S. Epiphanium: *Ephem. Mariol.* 8 (1958) 271-90 καί 385-408 (περί τῆς κοιμήσεως καί τῆς ἀναλήψεως τῆς Θεοτόκου). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, De perpetua Mariae Virginitate iuxta S. Epiphanium: *Marianum* 20 (1958) 129-54. G. JOUASSARD, Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e s.: S. Épiphane et S. Ambroise: *Greg* 42 (1961) 5-36. P. FRAENKEL, Histoire sainte et hérésie chez S. Épiphane...: *RThPh* 12 (1962) 175-191. E. MOUTSOULAS, Der Begriff "Häresie" bei Ep...: *SP* 7 (1966) 362-371. C. RIGGI, Il termine αἷρεσις nell' accezione di Epifanio...: *Salesianum* 29 (1967) 3-27. D. FERNÁNDEZ, De mariologica S. Épiphanii, Roma 1968. B. HEMMERDINGER, S. Épiphane, iconoclaste: *SP* 10 (1967) 118-120. H. DOERRIES, Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter...: *Saeculum* 21 (1970) 213-227. C. RIGGI, Epifanio divorzista? Roma 1971. J. DUMMER, Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Ep...: *Klio* 55 (1973) 289-299. C. RIGGI, Comprensione umana nella Bibbia secondo Epifanio (Panarion LIX): *Studi Cataudella*, Catania 1972, σσ. 607-635. J. PIILONEN, Hippolytus Romanus, Epiphanius... A study of the διαμερισμός τῆς γῆς, Helsinki 1974. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἡ περί ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος διδασκαλία Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξ. καί Ἐπιφ., Ἀθήνα 1974, σσ. 87-119 (παράθεση κειμένων μέ σύντομα σχόλια). C. RIGGI, Epifanio e il biblico dialogo coi non cristiani nella cornice del *Panarion: Salesianum* 36 (1974) 231-260. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Lavoro e ricchezza nel Panarion di Ep.: *Aug* 17 (1977) 161-175. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Catechesi escatologica dell' Ancoratus di Ep.: *Aug* 18 (1978) 163-171. B. M. WEISCHER, Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols in Ankyrōtos des Ep.: *ThPh* 53 (1978) 407-414. B. SCHULTZE, Ep. über Petrus: *Archivum historiae pontificiae* 17 (1979) 7-68. J. FRED. DECHOW, Dogma and mysticism in early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen, Univ. of Pennsylvania 1975. C. RIGGI, Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina: *La cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma 1979, σσ. 63-70. G. VALLEE, A study in anti-gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, Ontario Wilfred Laurier Univ. Pr. 1981. P. NAUTIN, Divorse et remariage chez S. Épiphane: *VC* 37 (1983) 157-173. C. RIGGI, Catechesi sullo Spirito Santo in Epif. di Sal.: *Spirito Santo e catechesi patristica*... a cura di S. Felici, Roma 1983, σσ. 59-73. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Sangue e antropologia biblica in Epifanio di Salamina: *Atti della Settimana Sangue e antropologia biblica nella patristica*..., Roma 1982, σσ. 389-411. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La διαλογή des Marcelliens dans le Panarion 72: *SP* 15 (1984) 368-373.

151. ΑΝΩΝΥΜΩΝ ΛΑΤΙΝΩΝ ΕΡΓΑ (τέλος Δ' αἰ.)

Α' ΑΡΕΙΑΝΙΚΑ ΕΞΗΓΗΤΙΚΑ

1. **Opus imperfectum in Matthaeum**

Ἡ χειρόγραφη παράδοση διέσωσε στήν λατινική γιά τό Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου ἐκτενές ὑπομνηματιστικό ἔργο, τό ὁποῖο εἶναι γνωστό ὡς *Opus imperfectum in Matthaeum* (Ἀτελές ἔργον εἰς τόν Ματθαῖον) καί ἀπό τό ὁποῖο λείπει ὁ ὑπομνηματισμός τῶν τριῶν τελευταίων κεφαλαίων τοῦ Ματθαίου. Τό ἔργο ἀποτελεῖ σημαντικό ἐξηγητικό ἐπίτευγμα καί εἶναι τό ἀξιο-

λογότερο ἑρμηνευτικό κείμενο τῶν ἀρειανικῶν κύκλων. Μέχρι τόν ΙΣΤ' αἰ. σχεδόν τό ὑπόμνημα τοῦτο κυκλοφοροῦσε ἐσφαλμένα ὡς ἔργο τοῦ Χρυσοστόμου, ἕνας ἀκόμη λόγος γιά τόν ὁποῖο στήν Δύση διαβαζόταν πολύ. Ἡ ἔρευνα πίστευε ὅτι γράφηκε ἀπευθείας λατινικά, μέχρι πού ὁ J. Stiglmayr, τό 1910, διατύπωσε πειστικά τήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο συντάχτηκε ἀρχικά στήν ἑλληνική, ἀπό κάποιον ἀρειανό πρεσβύτερο Τιμόθεο, πού δροῦσε στήν Κωνσταντινούπολη στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. Ὁ P. Nautin πρόσφατα ἐνίσχυσε τήν ἄποψη αὐτή, πού βρῆκε σοβαρό ἔρεισμα μέ τήν ἐπισήμανση ἑλληνικοῦ χωρίου, τό ὁποῖο ἐξέδωκε ὁ A. Stuiber καί τό ὁποῖο φαίνεται ὅτι ἀνήκει στό *Opus ... in Matthaeum* (PG 56, 928-9). Ὁ M. Simonetti φρονεῖ ὅτι συντάκτης τοῦ ἔργου στήν ἑλληνική εἶναι ἀρειανός ἐπίσκοπος, ἐνῶ ὁ J.Bouhot ἀμφιβάλλει ἄν πρόκειται γιά ἕναν συντάκτη. Τέλος ὁ Schlatter ἐπανέρχεται στήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο γράφηκε ἀρχικά στήν λατινική. Δυστυχῶς ὁ λατίνος μεταφραστής ἀρχικά καί οἱ ἀντιγραφεῖς του μετά ἐπιχείρησαν σοβαρές ἐπεμβάσεις καί προσθῆκες στό κείμενο. Τό γεγονός δημιουργεῖ σύγχυση στήν χειρόγραφη παράδοση, ἀπομακρύνει τήν ἐλπίδα ἀναγωγῆς στήν ἀρχική μορφή τοῦ κειμένου καί δυσχεραίνει τήν ἀξιολόγηση τοῦ ἔργου.

Πάντως τό ἔργο, πού στήν παροῦσα του λατινική μορφή ἀποτελεῖ ἐλεύθερη μετάφραση τοῦ πρωτοτύπου (κατά τόν Ε' αἰ.;) καί πού ὑπῆρξε τό ἐκτενέστερο ὑπόμνημα στόν Ματθαῖο τῆς ἀρχαίας λατινικῆς γραμματείας, μπορεῖ νά τοποθετηθεῖ χρονικά στό τέλος τοῦ Δ' ἤ τίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. καί τοπικά σέ περιοχές ὅπου ζοῦσαν ὁμάδες ἀρειανῶν (τῆς Θράκης;), πιεζόμενες μάλιστα καί ἀπό τούς ὀρθοδόξους καί ἀπό τήν κρατική ἐξουσία. Τούς παράγοντες αὐτούς ὁ συντάκτης θεωρεῖ διῶκτες καί αἱρετικούς, τούς ταυτίζει σχεδόν μέ τόν ἀντίχριστο καί περιμένει τήν ἐξαφάνισή τους στήν τελική κρίση τοῦ Κυρίου.

Ὁ συντάκτης τοῦ *Opus* ἔχει εὐρεία παιδεία, γνώση τῶν ἑρμηνευτικῶν τάσεων τῆς Ἀντιόχειας καί τῆς Ἀλεξάνδρειας καί δή τοῦ Ὠριγένη, τόν ὁποῖο συνεχῶς ὑπενθυμίζει μέ πολλούς τρόπους. Προτιμᾶ πάντα τήν ἀλληγορική ἀπό τήν γραμματική ἑρμηνεία καί χάνεται σέ λεπτομερεῖς συμβολισμούς, ἐνῶ ἡ ἀπαισιοδοξία του γιά τήν ἐπικράτηση στήν γῆ τῆς ἀλήθειας διαπερνᾶ τό ἔργο του, μᾶλλον διότι βλέπει τήν ἀρειανική του ὁμάδα νά χάνει ἔδαφος.

Ἐκδόσεις: PG 56, 611-948. A. STUIBER, Ein griechischer Textzeuge für das Opus imperfectum in Matthaeum: *VC* 27 (1973) 146-147. R. ÉTAIX, Fragments inédits de l' Opus imperfectum Matthaeum: *RB* 84 (1974) 271-300.

Μελέτες: J. STIGLMAYR, Das Opus imperfectum in Matthaeum: *ZKT* 34 (1910) 1-38 καί 473-499. M. SIMONETTI, Note sull' Opus imperfectum...: *Studi medievali* 3ª ser. X, Spoleto 1969, σσ. 1-84. J. BOUHOT, Remarques sur l' histoire du text de l' Opus imperfectum...: *VC* 24 (1970) 197-209. M. SIMONETTI, Per una retta valutazione dell' Opus imperfectum...: *VetChr* 8 (1971) 87-97. P. NAUTIN, L' Opus imperfectum in Matthaeum et les Ariens de Constantinople: *RHE* 67 (1972) 381-408 καί 745-766. M. SIMONETTI, Su due passi dell' Opus imperfectum in Matthaeum publicati di recente: *Aug* 15 (1975) 423-428. R. GIROD, La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu: *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes...*, Bari 1975, σσ. 125-138. F. W. SCHLATTER, The Opus imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam: *VC* 39 (1985) 384-392.

2. Διασώθηκαν ἀκόμη δύο ἑρμηνευτικά κείμενα μέ οἰκοδομητικό χαρακτήρα. Παραδίδονται ἀνώνυμα καί χρονολογοῦνται πολύ δύσκολα. Βέβαιο εἶναι ὅτι συντάχτηκαν ἀπό ἀρειανούς θεολόγους, πού δροῦσαν μεταξύ βόρειας Ἰταλίας καί Παννονίας, μᾶλλον πρός τό τέλος τοῦ Δ' ἤ τό πολύ στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰώνα. Ὁ Meslin προτείνει – χωρίς πειστικότητα – ὡς συντάκτη τους τόν ἀρειανό Μαξιμῖνο (+ μετά τό 427).

Τό **Tractatus in Lucae Evangelium** εἶναι ἀποσπάσματα ἑρμηνευτικά (στίχων τῶν κεφ. 1, 4, 5 καί 6) ἀπό ὁλόκληρο ὑπόμνημα στό *Εὐαγγέλιο* τοῦ Λουκᾶ, τοῦ ὁποίου ἑρμηνεύει περίπου 40 στίχους. Ὁ συντάκτης του γνωρίζει τήν ἀλληγορική μέθοδο καί τήν χρησιμοποιεῖ μέ σύνεση, ἐνῶ ἐμφανίζει κάποια συγγένεια πρός τό ἐπίσης ἀνώνυμο *Opus imperfectum in Matthaeum*.

A. MAI, Scriptorum veterum nova collectio, III 2, Roma 1828, σσ. 191-207. *PLS* 1, 327-344. R. GRYSON, Fragments ariens de Bobbio. Commentaire arien sur s. Luc. Concordance, Louvain-la-Neuve 1983.

M. MESLIN, Les Ariens d' Occident, Paris 1967, σσ. 135-142. R. GRYSON, Les pièges de la lecture des palimpsestes. L' exemple des fragments ariens sur Luc: *Calames et cahiers*. Mél. à L. Gilissen, Bruxelles 1985, σσ. 55-59. F. W. SCHLATTER, The Opus imperfectum... and the Fragmenta in Lucam: *VC* 39(1985) 384-392.

Anonymus in Job. Ὁ ἄγνωστος συγγραφέας του συνέταξε στήν λατινική μακροσκελές ὑπόμνημα στόν Ἰώβ (1-3, 19), τόν ὁποῖο παρουσίασε ὡς προτύπωση τοῦ πάσχοντα Χριστοῦ, γιά νά τονίσει κυρίως τήν καρτερία τοῦ ἥρωά του. Τό ὑπόμνημα ἐσφαλμένα παραδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ὠριγένη καί δέν ἔχει σχέση μέ ἄλλο, στήν ἑλληνική αὐτό, ὑπόμνημα στόν Ἰώβ, ἐκδεδομένο ἀπό τόν Hagedorn καί ἀνῆκον στόν νεοαρειανό Ἰουλιανό (βλ. σχετικό κεφάλ. τοῦ παρόντος τόμου). Προτιμάει τήν γραμματική ἑρμηνεία.

PG 17, 371-522 (λατινική).
M. MESLIN, μν. ἔργ., σσ. 201-226 καί κριτική στίς ἀπόψεις του ἀπό τόν M. SIMONETTI (*RSLR* 4 [1968] 563-571) καί τόν P. NAUTIN (*RHR* 177 [1970] 70-89).

Β'. ΑΡΕΙΑΝΙΚΑ ΔΙΔΑΚΤΙΚΑ

Sermo arrianorum (Λόγος ἀρειανῶν). Σύντομο κατηχητικό ἐγχειρίδιο, γραμμένο ἀπό ἀνώνυμο ἀρειανό, περί τά τέλη μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ., προφανῶς γιά τούς Γότθους πού εἶχαν εἰσέλθει στήν Ἰταλία μέ τόν Ἀλάριχο (376-410). Τό ἀναιρεῖ κι ἔτσι τό διασώζει ὁ Αὐγουστῖνος στό ἔργο του *Contra sermonem Arianorum*.

PL 42, 677-684.

Fragmenta arriana (Ἀποσπάσματα ἀρειανικά). Ἀπό ποικίλα ἔργα ἀρειανόφρονα συγγραφέα, τοῦ τέλους μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ., διασώθηκαν 19 ἀποσπάσματα σέ παλίμψηστο κώδικα (Vatic. lat. 5750 καί Ambros. E 147 sup.). Ὁ ἄγνωστος συγγραφέας ἀναμείχτηκε στήν διαμάχη, πού προκάλεσαν ὁ

Μακεδόνιος καί οἱ ὀπαδοί του (ταυτίστηκε ἀπό τόν Meslin μέ τόν ὁμοιουσιανό τῆς συνόδου Σελευκείας [359] Σωφρόνιο Πομπηϊουπόλεως), καί συνέταξε *ὁμολογία* πίστεως, ἡ ὁποία σώζεται στό fragmentum 17.

A. MAI, Scriptorum veterum nova collectio, III 2, Roma 1928, σσ.208-237. *PL* 13, 593-628.

Γ'. ΠΡΑΚΤΙΚΑ

Collatio Alexandri et Dindimi τιτλοφοροῦνται τρία πολύ σύντομα ἐπιστολικά κείμενα, πού ἀφοροῦν στήν ὑποχρέωση πειθαρχίας τῶν βραχμάνων καί πού ἴσως γράφηκαν στό τέλος τοῦ Δ' αἰ.

PLS 1, 679-690. Βλ. A. KURFESS: *Mnemosyne* III 9 (1941) 138-152· F. PFISTER: *Hermes* 81 (1941) 143-169· G. A. CARY: *CM* 15 (1954) 124-129· D. J. A. ROSS: *Scriptorium* 10 (1956) 127-132.

Postulationes III de reconciliandis peccatoribus, ἐπικλήσεις δηλαδή καί αἰτήσεις γιά συγχώρηση ἁμαρτημάτων κατά τό λατινικό λειτουργικό ἔθος τῆς Μ. Πέμπτης. Ἀποδίδονται σέ ἄγνωστο ρωμαῖο ἀρχιδιάκονο, τοῦ Δ' αἰ. μᾶλλον.

F. HEYLEN: *CCL* 9 (1957) 349-363.

Sortes Sangallenses. Ἄγνωστος χριστιανός Γαλάτης, στό τέλος μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ., συνέταξε *Sortes* (χρησμούς), πού βρέθηκαν στόν παλίμψηστο κώδικα 908 τοῦ Saint-Gall. Πρόκειται γιά λαϊκό συμβουλευτικό ἐγχειρίδιο, πού δίνει ἀπαντήσεις μέ μορφή χρησμῶν γιά θέματα κοινωνικοῦ βίου καί σχέσεων, συμβουλές ἐπαγγελματικῆς καί ἠθικῆς συμπεριφορᾶς καί ὁδηγίες γιά παντός εἴδους ζητήματα τοῦ καθημερινοῦ βίου.

A. DOLD - R. MEISTER - K. MRAS, Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908: *SAWW* 225/5 (1948/1951) 21-72. Βλ. καί E. SCHÖNBAUER, Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts: *AOAW* 90 (1953) 23-34.

152. ΨΕΥΔΕΠΙΓΡΑΦΑ

1. Δύο **ψευδο-κυπριανικά** ἔργα, τά **Exhortatio de paenitentia** καί **De centesima, sexagesima, tricesima,** συντάχτηκαν μᾶλλον στό τέλος τοῦ Δ' αἰ., ἀπό ἄγνωστο ἀφρικανό συγγραφέα. Τό πρῶτο, μέ ἀφορμή τούς νοουατιανούς, ἀποτελεῖ παράθεση βιβλικῶν χωρίων, μέ τά ὁποῖα ὁ συντάκτης ἔδειχνε ὅτι συγχωροῦνται ὅλα τά ἁμαρτήματα εἰς αὐτόν πού στρέφεται πρός

τόν Θεό ἐξ ὅλης καρδίας. Τά χωρία ἐκπροσωποῦν ἀφρικανική ἀλλά μετα-κυπριανική παράδοση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Τό δεύτερο προϋποθέτει γνώση καί χρήση τῶν γνήσιων κυπριανικῶν ἔργων, ἐνῶ σκοπό ἔχει νά γνωστοποιήσει τίς ἀμοιβές πού ἀναμένουν τούς μάρτυρες, τούς ἀσκητές καί τούς ἐνάρετους χριστιανούς.

PL 4, 1153-1157. A. MIODONSKI, Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia..., Krakau 1893, σσ. 125-134. R. REIZENSTEIN, Ein frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens: *ZNW* 15 (1914) 60-90. *PLS* 1, 53-67.
H. KOCH, Die pseudo-cyprianische Schrift "De centesima..." in ihrer Abhängigkeit von Cyprian: *ZNW* 31 (1932) 248-272. P. F. BEATRICE, Martirio ed ascesi nel sermone pseudo-ciprianeo De centesima, sexagesima, tricesima: *Paradoxos politeía*... in onore G. Lazzati a cura di R. Cantalamesa - L. Pizzolato, Milano 1980, σσ. 3-24.

2. Μεταξύ τῶν πολλῶν ἔργων πού ἐσφαλμένα ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν ἀπολογητή **Ἰουστῖνο** (+165) βρίσκεται καί μία ἐπιστολιμαία διατριβή «**Πρός Ζηνᾶν καί Σερῆνον**». Στήν πρώτη μάλιστα παράγραφο τῆς ἐπιστολῆς μνημονεύονται καί δύο ἄλλες τοῦ ἴδιου συγγραφέα *«Πρός πάπαν»* καί *«Πρός ἄρχοντας»*, τῶν ὁποίων ὅμως δέν ἔχουμε οὔτε ἴχνη. Ὁ συντάκτης τῆς ἐπιστολῆς «Πρός Ζηνᾶν...» παραμένει ἄγνωστος, ἐμπνέεται ἀπό τήν στωική ἠθική, ἐμφανίζει ἐξάρτηση ἀπό τόν Ἀλεξανδρέα Κλήμη κι ἐπιθυμεῖ νά διδάξει τήν χριστιανική συμπεριφορά καί ἠθική, ἀλλά τό ἔργο ἀνήκει περισσότερο στόν χῶρο τῆς λαϊκῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς.
Ὁ χρόνος συντάξεως τοῦ ἔργου προβληματίζει ἀκόμη, ἀλλά δέν θά εἶναι λάθος, ἄν αὐτό τοποθετηθεῖ στό τέλος τοῦ Δ′ ἤ τίς ἀρχές τοῦ Ε′ αἰ.

PG 6, 1184-1204. I. C. TH. OTTO, Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, IV, Ienae 1880³, σσ. 66-99. *ΒΕΠ* 4, 52-60. Βλ. καί A. CASAMASSA, Gli Apologisti greci, Roma 1943/4, σσ. 108-110.

3. Ἡ χειρόγραφη παράδοση διέσωσε «**Βίον Πολυκάρπου Σμύρνης**», ἁγιολογικό κείμενο, γραμμένο περί τά τέλη τοῦ Δ′ αἰ. ἤ καί ἀργότερα καί ἀφιερωμένο στήν ζωή καί τό μαρτύριο τοῦ Πολυκάρπου Σμύρνης (+156 ἤ 167/8). Ἡ ἀξία του εἶναι μικρή κι ἐσφαλμένα προσγράφεται στόν γνωστό μάρτυρα τῶν χρόνων τοῦ Δεκίου (250) **Πιόνιο** πού ὑπῆρξε πρεσβύτερος τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ἀνώνυμος συντάκτης — πού μπορεῖ καί νά ὀνομαζόταν Πιόνιος — ἀπό ζῆλο, εὐσέβεια καί ἀφέλεια θέλησε νά συμπληρώσει κατά τό δοκοῦν τό περίφημο *«Μαρτύριον τοῦ Πολυκάρπου»*, δηλ. τήν *Ἐπιστολή τῆς Ἐκκλησίας Σμυρναίων* πρός τήν Ἐκκλησία Φιλομηλίου (Φρυγίας) καί πρός ὅλες τίς Καθολικές Ἐκκλησίες (βλ. Πατρολογία, τ. Α′, σσ. 223-226). Τοῦ *«Βίου»* ἐκπονήθηκε ἀργότερα κι *Ἐπιτομή*.

F. DIEKAMP, Patres apostolici, II, Tübingen 1913, σσ. 402-450. D. RUIZ. BUENO, Padres apostolicos, Madrid 1950, σσ. 691-726. E. SCHWARTZ, De Pionio et Polycarpo, Göttingen 1905. H. HILGENFELD: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 48 (1905) 444-455. C. SCHMIDT: *TU* 43 (1919) 705-725. Γιά τήν *Ἐπιτομή* βλ. Γ. ΚΡΑΤΕΡΟΥ: *Ἱερός Σύνδεσμος* 5 (1899) 59-61.

153. ΑΠΟΚΡΥΦΑ

Ἡ παραγωγή ἀποκρύφων κειμένων συνεχίστηκε καί στόν Δ' αἰ., μολονότι μέ πολύ μικρότερη ἔνταση ἀπ' ὅ,τι στούς προηγούμενους αἰῶνες καί δή στόν Β', ὁπότε καί συντάχτηκε τό μεγαλύτερο μέρος τους.

Ἀποκάλυψις Παύλου. Περί τά τέλη τοῦ Δ' ἤ στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ., ἕνας καλός γνώστης τῆς ἀπόκρυφης γραμματείας καί δή τῆς *«Ἀποκαλύψεως Πέτρου»* ἐπεξεργάστηκε καί συμπίλησε ἀνάλογο ὑλικό τῶν μέσων τοῦ Γ' αἰ., πού τό προσάρμοσε κατά δύναμιν στόν Ἀπόστολο Παῦλο, ἀλλά χωρίς ρεαλισμό. Ἡ προσωπική συμβολή τοῦ ἄγνωστου συντάκτη ἔγκειται περισσότερο στήν ἀναχρονιστική σύνδεση δῆθεν καινοδιαθηκικῶν γεγονότων μέ λαϊκοθρησκευτικές κοσμολογικές ἀντιλήψεις τῶν χρόνων του. Σχετιζόταν μάλιστα περιθωριακά μέ ἀσκητικομοναστικούς κύκλους, τά μέλη -μοναχοί καί μοναχές - τῶν ὁποίων ἐκτιμοῦσε πολύ. Ἐχθρευόταν τούς κληρικούς καί καταριθμεῖ στόν ἐνδεικτικό κατάλογο ἐκείνων πού βρίσκονται στήν κόλαση ἕναν πρεσβύτερο, ἕναν ἐπίσκοπο, ἕναν διάκονο κι ἕναν ἀναγνώστη. Ἀνάλογα ὑποβαθμίζει τήν λειτουργική ζωή τῆς Ἐκκλησίας καί τονίζει ἐμφαντικά μόνο τό κήρυγμα καί τήν μετάνοια.

Τό κείμενο, πού κατά τόν *πρόλογό* του βρέθηκε δῆθεν στήν οἰκία τοῦ ἀποστόλου Παύλου στήν Ταρσό, ἐπί Μ. Θεοδοσίου (379-395), γράφηκε στήν ἑλληνική, ἀλλά ἀπό αὐτό σώθηκε μόνο εἶδος περιλήψεως, ἡ ὁποία ἐκπονήθηκε πολύ ἀργότερα, ὁπότε προστέθηκαν καί ἀντινεστοριανικές θέσεις. Φαίνεται ὅτι σωζόμενη ἀρχαία λατινική μετάφραση *(Visio Pauli)* βρίσκεται κοντά στό πρωτότυπο. Ἀνατολικές μεταφράσεις (συριακή, ἀρμενική, κοπτική καί σλαβική) καί μάλιστα ἡ κοπτική βοηθοῦν λίγο στήν προσέγγιση τῆς εἰκόνας τοῦ πρωτοτύπου, κάτι πού εἶναι πολύ δύσκολο, γιατί μεσολάβησαν τόσες καί τέτοιες ἐπεξεργασίες κι ἐπεμβάσεις, ὥστε ἡ κάθε μετάφραση νά συνιστᾶ καί διαφορετική μορφή τῆς *«Ἀποκαλύψεως Παύλου»*.

Τό περιεχόμενο τῆς παρούσας «ἀποκαλύψεως» ἔχει ἀφετηρία τήν ἁρπαγή τοῦ Παύλου στόν παράδεισο *(Β' Κορ.* 12, 2-4). Ἐκεῖ ξεναγεῖται ἀπό ἄγγελο, ὁ ὁποῖος τοῦ δείχνει ὅ,τι ὁ συντάκτης γνώριζε καί φανταζόταν γιά τόν παράδεισο, στόν ὁποῖο ὑποδέχτηκαν τόν Παῦλο οἱ Ἐνώχ καί Ἠλίας. Ἀναμιγνύει ἑλληνικές μυθολογικές καί κοσμολογικές ἀντιλήψεις περί Ἀχερουσίας λίμνης, περί πλοίου, χρυσοῦ μάλιστα, πού τόν ὁδηγεῖ στήν πόλη τοῦ Χριστοῦ, ὅπου φθάνουν οἱ ἁμαρτωλές ψυχές ἀφοῦ βαπτιστοῦν. Μετά ὁ Παῦλος ἐπισκέπτεται καί τήν κόλαση, ὅπου ὁδηγοῦνται οἱ καταδικασμένες ψυχές ἀπό τόν τάρταρο γιά βασανισμό.

«Ἡ Ἀποκάλυψις Παύλου» τῶν γνωστικῶν ἔργων τοῦ Nag Hammadi εἶναι κείμενο διαφορετικό (κώδ. 5, 2).

C. TISCHENDORF, Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, σσ. 34-69 (ἑλλην. περίληψη). TH. SILVERSTEIN, Visio S. Pauli, The History of the Apocalypse in latin together with Nine Texts, London 1935 (λατιν. μετάφρ.). G. RICCIOTTI, Apocalypsis Pauli syriace: *Orientalia* 2 (1933) 1-25 καί 120-149. L. LELOIR, L' apocalypse de Paul selon sa teneur arménienne: *REArm* 14 (1980) 217-285.

P. P. CASEY, The Apocalypse of Paul: *JThS* 34 (1933) 1-32. TH. SILVERSTEIN, Did Dante know the Vision of St. Paul? *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* 19 (1937) 231-247. Καί εἰς *Mediaeval Studies* 1962, σσ. 335-348. B. FISCHER, Impedimenta mundi fecerunt eos miseros: *VC* 5 (1951) 84-87. A. OLIVAR, Liber infernalis o Visio Pauli: *SEJG* 18 (1967/8) 550-554. TH. SILVERSTEIN, Visiones et revelationes S. Pauli. Una nuova tradizione de testi latini nel medio evo, Roma 1974. HENNECKE - SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, II, Tübingen 1964^3, σσ. 536-567. E. DASSMANN, Paulus in der *Visio sancti Pauli: Jenseitsvorstellungen*... Gedenkschrift für A. Stuiber, Münster 1982, σσ. 115-128.

Martyrium beati Pauli... a Lino episcopo conscriptum (Μαρτύριον τοῦ μακαρίου Παύλου... ὑπό Λίνου ἐπισκόπου συνταχθέν). Πρόκειται γιά ἐπεξεργασία τοῦ τέλους τοῦ *Μαρτυρίου Παύλου* (μέρους τῶν *Πράξεων Παύλου* τοῦ Β' αἰ.) πού ἔγινε ἀπό λατίνο χριστιανό, ἴσως κατά τόν Δ' αἰ.

R. A. LIPSIUS, Acta Apostolorum Apocrypha, I, Λειψία 1891, σσ. 23-44. HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, σ. 402.

Ἱστορία Ἰωσήφ τοῦ Μνήστορος. Γράφηκε ἑλληνικά στήν Αἴγυπτο, περί τό 400, ἀπό συντάκτη πού γνώριζε τό ἀπόκρυφο *Εὐαγγέλιον τοῦ Θωμᾶ* (δηλ. *Τά παιδικά τοῦ Κυρίου*) καί πού κυμαινόταν συνεχῶς μεταξύ χριστιανισμοῦ, γνωστικισμοῦ καί θρησκείας αἰγυπτιακῆς. Σώθηκε μόνο σέ δύο κοπτικές μεταφράσεις καί σέ μία ἀραβική. Παρουσιάζει τόν Χριστό διηγούμενο τά πρίν καί τά κατά τήν γέννησή του καί τά παιδικά του χρόνια. Μετά εἰσέρχεται στό κυρίως θέμα του, δηλ. στόν ρόλο τοῦ Ἰωσήφ καί μάλιστα στήν ἀσθένειά του, τόν θάνατο καί τήν ταφή του, γιά νά τόν ἐμφανίσει πρότυπο εὐσεβοῦς ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος κηδεύεται μέ τό αἰγυπτιακό τυπικό τοῦ Ὄσιρη.

F. ROBINSON, Coptic Apocryphal Gospels, Bohairic Accounts of the Death of Joseph, with Sahidic Fragments, Cambridge 1896, σσ. 130-185. S. MORENZ, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erläutert und untersucht (*TU* 56), Berlin 1951.
L. T. LEFORT, De "L' Histoire de Joseph le charpentier": *Mu* 66 (1953) 201-223. W. TILL, Die Gnosis in Ägypten: *La parola del Passato* 12 (1949) 231 ἑξ. J. DUSERRE, Les origines de la dévotion à s. Joseph: *Cahiers de Joséphologie* 1 (1953) 25-41. G. GRAF, Geschichte der christl. arabischen Literatur, I, σσ. 234-236.

Ἀβγάρου καί Ἰησοῦ ἀλληλογραφία. Στήν *Ἐκκλησ. ἱστορία του* (Α' 13) ὁ Εὐσέβιος μεταγράφει, καθώς πληροφορεῖ, συριακό κείμενο, τό ὁποῖο βρισκόταν στά ἀρχεῖα τῆς Ἔδεσσας καί τό ὁποῖο περιελάμβανε *Ἐπιστολή* Ἀβγάρου πρός τόν Ἰησοῦ, *Ἀπάντηση* τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Ἄβγαρο καί *Διήγηση* γιά τήν ἀποστολή καί τήν δράση τοῦ ἀποστόλου Θαδδαίου στήν Ἔδεσσα, ὅπου ὅμως ἡ σχετική παράδοση ἀπαντᾶ μόλις περί τά τέλη τοῦ Δ' αἰ.

Ὁ W. Baur ὑποθέτει μ' εὐλογοφάνεια ὅτι τά σύντομα αὐτά κείμενα κατασκευάστηκαν περί τό 313 ἐπί ἐπισκοπείας στήν Ἔδεσσα τοῦ Kûnê. Σέ μία, λοιπόν, ἀπό τίς ἀναθεωρήσεις – πού συνεχίστηκαν μέχρι τό 324/5 –

τῆς *Ἱστορίας* του ὁ Εὐσέβιος περιέλαβε καί τό ἀπόκρυφο ὑλικό πού σχετίζεται μέ τόν Ἄβγαρο.

Ὁ Ἄβγαρος Οὐχάμα (= μαῦρος) ὑπῆρξε βασιλέας - τοπάρχης τῆς Ἐδεσσας (Μεσοποταμίας) (9-46 μ.Χ.) κι ἔστειλε δῆθεν μέ τόν Ἀνανία ἐπιστολή στόν Ἰησοῦ. Σ' αὐτήν βεβαίωνε τόν Ἰησοῦ ὅτι πίστευε στήν θεότητά του καί τόν προσκαλεῖ πλησίον του, γιά νά τόν θεραπεύσει (τόν Ἄβγαρο) ἀπό χρόνια ἀσθένεια καί νά μείνει ἐκεῖ, ἐφόσον στά Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς εἶχε προβλήματα μέ τούς Ἰουδαίους. Ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ μακαρίζοντας τόν Ἄβγαρο, διότι πίστευσε χωρίς νά ἰδεῖ, τόν πληροφορεῖ ὅτι ὁ ἴδιος (ὁ Ἰησοῦς) ὀφείλει νά μείνει καί νά ἐκπληρώσει τήν ἀποστολή του στήν Παλαιστίνη καί τόν βεβαιώνει ὅτι μετά τήν ἀνάστασή του καί τήν ἀνάληψή του θά στείλει στήν Ἔδεσσα μαθητή του, πού θά εἶναι ὁ Θαδδαῖος, ἕνας τῶν ἑβδομήκοντα.

Ἐπεξεργασία τῶν σύντομων τούτων κειμένων ἀποτελοῦν ἡ συριακή *«Διδασκαλία Θαδδαίου»* (Doctrina Addai) (τοῦ Ε' αἰ.) καί οἱ ἑλληνιστί γραμμένες *«Πράξεις Θαδδαίου»*.

ΒΕΠ 19, 219-222. E. VON DOBSCHÜTZ, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: *ZWT* 43 (1900) 422-486. W. BAUR, Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934, σσ. 7-10, 15-17, 40-45. GIVERSEN: *Acta Orientalia* 1959, σσ. 71-82 (κοπτική μετάφραση).

Ἀποκάλυψις Θωμᾶ. Σύντομο ἀπόκρυφο κείμενο μέ γνωστικομανιχαϊκές ἐπιρροές, πού παρουσιάζει ὅσα θά προηγηθοῦν τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Κυρίου σέ ἑπτά ἡμέρες. Ὑπενθυμίζει εἰκόνες καί στοιχεῖα τῆς κανονικῆς *«Ἀποκαλύψεως»* τοῦ Ἰωάννη κι ἐπισημαίνει ὅτι ἡ καταστροφή τοῦ κόσμου θά γίνει τήν ὄγδοη ἡμέρα. Τό ἑλληνικό πρωτότυπο, γραμμένο τόν Δ' αἰ., χάθηκε, ἀλλά προῆλθαν ἀπό αὐτό δύο λατινικές διασκευές τοῦ Ε' αἰ., μία ἐκτενής *(Epistula Domini... Christi ad Thomam discipulum)* καί μία (ἀρχαιότερη) βραχεία, οἱ ὁποῖες μάλιστα ἐμφανίζουν συγγένεια μέ πρισκιλλιανικά κείμενα.

P. BIHLMEYER, Un texte non interpolé de l' Apocalypse de Thomas: *RB* 28 (1911) 270-282 (λατ. κείμ.). F. HAULER, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse...: *WSt* 30 (1908) 308-340. M. R. JAMES, Revelatio Thomae: *JThS* 11 (1910) 288-290. HENNECKE - SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, II, Tübingen 1964³, σσ. 568-572.

Ἀποκάλυψις Σοφονίου. Ἑλληνικό μή σωζόμενο κείμενο, πού καταλέγεται στά ἀπόκρυφα ἀπό τόν πατριάρχη Νικηφόρο (806-818) (βλ. *«Στιχομετρία»* του). Σήμερα σώζεται ὁμώνυμο κοπτικό ἔργο, πού ὑποθέτουμε ὅτι συνιστᾶ ἐπεξεργασία τοῦ ἑλληνικοῦ κατά τόν Ε' αἰ. Τό ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνώνυμου συντάκτη ἐπικεντρώνεται στήν περιγραφή τοῦ χώρου καί τοῦ τρόπου τιμωρίας τῶν ἁμαρτωλῶν.

C. STEINDORFF, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse (*TU* 17, 3), Leipzig 1899. H. WEINEL, Die spätere christliche Apokalyptik: *Εὐχαριστήριον... Gunkel. Festschrift*, II, 1923, σσ. 163 ἑξ. P. RISSLER, Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, 1928, σσ. 168-177.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ